Dogm. 977 db/(3

Die

christliche Dogmatik.

Von

Dr. F. A. Staudenmaier,

Domcapitular, geistl. Rath und ordentl. öffentl. Professor an der Hochschule Freiburg im Breisgau.

Dritter Band.

Freiburg im Breisgau,

Herder'sche Verlagshandlung.

1848.

86 G

Die

chriſtliche Dogmatik.

Von

Dr. F. A. Staudenmaier,

Domkapitular, geiſtl. Rath und ordentl. öffentl. Profeſſor an der Univerſität
Freiburg im Breisgau.

Dritter Band.

3

Freiburg im Breisgau,

Herder'ſche Verlagshandlung.

1848.

22.9.

866

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Inhalt.

Zweiter Theil
des Syſtems der chriſtlichen Dogmatik.

Seite

§ 1. Eintheilung 3

Erſte Unterabtheilung.

Die Lehre von der Schöpfung.

§ 2. Vorläufiger Begriff von der Welt im Allgemeinen . . . 4

§ 3. Eintheilung 7

Erſter Abſchnitt.

Die Schöpfung.

§ 4. Grundbeſtimmung in der Lehre von der Schöpfung . . . 7

§ 5. Eintheilung. Die Schöpfung, das Werk des dreieinigen Gottes . 7

Erſtes Kapitel.

Die ewige Idee der Welt.

§ 6. Die Urſetzung der Welt in der Idee: ideale Schöpfung. Das Werk des Vaters 12

§ 7. Urſprung, Inhalt, Weſen und Bedeutung der göttlichen Idee.
1) Die göttliche Idee von der Welt als ewiger Gedanke und Wille Gottes 12

§ 8. 2) Inneres Verhältniß Gottes zur Weltidee. 47

§ 9. 3) Die Idee als Gedanke und Wille des Vaters . . . 59

§ 10. 4) Die göttliche Idee als Weſens- und Lebensgedanke . . 63

§ 11. 5) Die göttliche Idee als allgemeiner Logos der Welt . . 66

§ 12. 6) Die göttliche Idee als die Wahrheit des Seins . . . 78

§ 13. 7) Die göttliche Idee als Geſetz des Seins 85

§ 14. 8) Die Idee als Gottesidee und als moraliſches Geſetz . . 89

§ 15. Folgerungen aus der bisher aufgeſtellten Ideenlehre . . 93

§ 16. a) Folgerung daraus, daß die Idee göttlicher Gedanke iſt. Erſte Folgerung. Die Welt iſt nicht das Werk des Zufalls . . 94

§ 17. Zweite Folgerung. Die Welt iſt nicht aus der ewigen Materie . 95

§ 18. Dritte Folgerung. Die göttliche Idee als göttlicher Gedanke hebt jeden deiſtiſchen Dualismus auf 96

§ 19. b) Folgerung daraus, daß die Idee göttlicher Wille iſt . . 96

§ 20. c) Folgerung daraus, daß die göttliche Idee die Einheit des göttlichen Gedankens und Willens iſt 97

Seite
§ 21. Die göttliche Weltidee als vorzeitliches Spiel der Weisheit . . 98
§ 22. Der Organismus der Weltidee. Gliederung derſelben . . . 100

Zweites Kapitel.

Die Hervorbringung der Welt aus dem Nichts; die wirkliche Schöpfung: das Werk des Sohnes.

§ 23. Eintheilung 104
§ 24. Die Welt als Werk Gottes und zwar des Logos 104
§ 25. Die Schöpfung aus dem Nichts 109
§ 26. Die freie Allmacht 120
§ 27. Der Anfang der Zeit 122

Der Schöpfungsproceß. Das Sechstagewerk.

§ 28. Eintheilung 128
§ 29. Der Schöpfungsproceß als Einheit von göttlicher Lebensſetzung und göttlicher Lebensvermittlung. Die Schöpfungsurkunde, ſofern ſie dieſen doppelten Proceß darſtellt 130
§ 30. Die Lebensſetzung. Die Schöpfung der Subſtanzen. Verhältniß der göttlichen Ideen zu den Subſtanzen 136

Drittes Kapitel.

Die Lebensvermittlung. Das Werk des hl. Geiſtes.

§ 31. Eintheilung 148
§ 32. Vermittlung des Geiſtes . . . . —
§ 33. Vermittlung des Naturlebens 149
§ 34. Das Licht 150
§ 35. Die Scheidung der Waſſer oder die Scheidung der Erde vom Himmel 154
§ 36. Die Scheidung des Waſſers vom feſten Lande. Die Bildung der organiſchen Natur 155
§ 37. Die Schöpfung der Pflanzenwelt 158
§ 38. Die Schöpfung der Geſtirne 160
§ 39. Die Schöpfung der Thiere 162
§ 40. Die Schöpfung des Menſchen 163
§ 41. Vollendung der Schöpfung. Der Sabbath 168
§ 42. Nähere Bezeichnung der Vollendung 171

Zweiter Abſchnitt.

Die Welt in ihrer Verwirklichung.

§ 43. Die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt 172
§ 44. Die Segnung der Schöpfung 175
§ 45. Der Zweck der Welt im Allgemeinen 176
§ 46. Stufenleiter der Schöpfung. Die Verſchiedenheit der Geſchöpfe . 184
§ 47. Die Individualität der Weltweſen 189
§ 48. Einheit der Welt 191
§ 49. Die Gliederung der Weltcreatur 196
§ 50. 51. Nähere Beſtimmung der Gliederung der Weltcreatur in Geiſt, Natur und Menſchen 196
§ 52. A. Der Geiſt. Vorläufige Beſtimmung der Stellung des Geiſtes im Univerſum 197
§ 53. Das Weſen des Geiſtes 200

Seite
§ 54. Beſtimmung des Geiſtes 202
§ 55. Folgerungen, welche ſich aus der ſpeculativen und praktiſchen Idee, ſowie aus der theoretiſchen und praktiſchen Aufgabe des Geiſtes ergeben 205
§ 56. Freiheit als Zuſtand und Freiheit als Vermögen. Die geiſtige Entwicklung 207
§ 57. Von den Engeln. Begriff und Exiſtenz derſelben 217
§ 58. Schöpfung der Engel 221
§ 59. Zahl und Ordnung der Engel 222
§ 60. Stellung der Engel im Univerſum. Höhere Natur und Vollkommenheit derſelben 225
§ 61. Beſtimmung der Engel 234
§ 62. Verhältniß der Engel zu Gott 235
§ 63. Verhältniß der Engel zu einander 239
§ 64. Das Syſtem der Vermittlung der Creatur durch die Creatur . 343
§ 65. Verhältniß der Engel zum Menſchen. Eintheilung 247
§ 66. Verhältniß der Engel zur Menſchheit 248
§ 67. Verhältniß der Engel zu den menſchlichen Individuen. Die Schutzengel 257
§ 68. Verhältniß der Engel zum Univerſum 260
§ 69. Verehrung und Anrufung der Engel 265
§ 70. Urſprünglicher Zuſtand der Engel. Verhältniß der Gnade zur Freiheit in ihnen 268
§ 71. B. Die Natur. Begriff derſelben 281
§ 72. Eintheilung der Natur. Stufen des Naturlebens 287
§ 73. Die Natur und die Idee. Die Naturkategorien 304
§ 74. Die Gegenſätzlichkeit und die Einheit der Natur 315
§ 75. Das Geſetz der Nothwendigkeit in der Natur 320
§ 76. Die Beſtimmung und der Zweck der Natur 324
§ 77. Verhältniß der Natur zu Gott 327
§ 78. Verhältniß der Natur zum Menſchen 341
§ 79. Verhältniß der Natur zu ſich ſelber 345
§ 80. Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur 347
§ 81. Urſprüngliche Vollkommenheit der Natur 350
§ 82. C. Der Menſch. Stellung deſſelben im Univerſum . . . 354
§ 83. Beſtandtheile des Menſchen. Geiſt und Leib 357
§ 84. Einheit und Individualität des Menſchenweſens 373
§ 85. Die Fortpflanzung des Menſchen. Urſprung des Geiſtes . . 413
§ 86. a) Der Präexiſtentianismus 414
§ 87. b) Der Traducianismus 434
§ 88. c) Der Creatianismus 450
§ 89. Der menſchliche Geiſt. Das göttliche Ebenbild im Menſchen . 460
§ 90. Das Weſen und die Beſtandtheile des menſchlichen Geiſtes als des göttlichen Ebenbildes 468
§ 91. Unverlierbarkeit des in der Idee des menſchlichen Geiſtes ruhenden Ebenbildes Gottes. Symboliſche Andeutung 479
Unterſchied zwiſchen Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit Gottes . 482
§ 92. Beſtimmung und Würde des zum göttlichen Ebenbild und zur göttlichen Aehnlichkeit geſchaffenen Menſchen 490
§ 93. Das Verhältniß des Ebenbildes im Menſchen zum göttlichen Urbilde 511

		Seite
§ 94.	Der Zug des menſchlichen Geiſtes zur Gottheit	512
§ 95.	Die nachbildlichen Thätigkeiten des menſchlichen Geiſtes	531
§ 96.	Das Bewußtſein	536
§ 97.	Das Gefühl	541
§ 98.	Die Intelligenz des Menſchen	549
§ 99.	Die Intelligenz als Vermögen	—
§ 100.	Das Weſen des Erkennens	552
§ 101.	Das Object und die Beſtimmung des Erkennens	573
§ 102.	Die Selbſterkenntniß	—
§ 103.	Die Intelligenz als Selbſterkenntniß und die Perſönlichkeit	588
§ 104.	Die Welterkenntniß	597
§ 105.	Die Gotteserkenntniß	605
§ 106.	Die Idee der Wahrheit; die Wahrheit als Reſultat des Erkennens	609
§ 107.	Der menſchliche Wille	613
§ 108.	Freiheit des Willens	614
§ 109.	Beſtimmung der Freiheit. Das Wollen und Sollen	635
§ 110.	Die ideale Freiheit	642
§ 111.	Das Verhältniß der Intelligenz zum Willen. Idee des Guten und ihre Verwirklichung durch die Freiheit	647
§ 112.	Der theoretiſche und praktiſche Geiſt in ihrer gegenſeitigen Beziehung	656
§ 113.	Proceß der Entwicklung und Vollendung des Menſchen, ſoweit er durch die Freiheit bedingt iſt	660
§ 114.	Das Gewiſſen	667
§ 115.	Die Perſönlichkeit des Menſchen, wie ſie an ſich und zugleich in allen Grundkräften des Geiſtes geſetzt iſt	688
§ 116.	Die Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes	696
§ 117.	Der menſchliche Leib und ſeine Beſtimmung	731
§ 118.	Verhältniß des Menſchen zum Menſchen und die aus dieſem Verhältniß ſich ergebende Pflicht	741
§ 119.	Die Einheit des Menſchen mit Gott (Theoſis)	745
§ 120.	Die objective Vollendung des Menſchen durch die Gnade des heil. Geiſtes. Urſprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit Adams	793
§ 121.	Die Nothwendigkeit der menſchlichen Entſcheidung. Bedeutung des urſprünglichen Geſetzes	807

Syſtem der chriſtlichen Dogmatik.

Zweiter Theil.

Die Lehre von der Creatur.

BAYERISCHE
STAATS
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Staats-Bibliothek Muenchen

Zweiter Theil

des Syſtems der chriſtlichen Dogmatik.

Eintheilung.

§. 1.

Nach der am Ende der Einleitung [1]) in die Dogmatik vor ſich gegangenen Eintheilung zerfällt der zweite Hauptheil, der von der Creatur und ihrem Verhältniſſe zur Gottheit handelt, in drei Unterabtheilungen.

Die erſte Unterabtheilung handelt von der Schöpfung.

Die zweite von der Sünde, woran die Lehre von der Erhaltung und Vorſehung ſich ſchließt.

Die dritte von der Erlöſung.

Die Stellung und das Verhältniß dieſer drei Unterabtheilungen zu einander iſt nach ihrem Inhalte in folgender Weiſe auszuſprechen: die Lehre von der Schöpfung ſtellt dar den Ausgang aller Dinge von Gott; die Lehre von der Sünde den Abfall des Geiſtes und der Dinge von Gott; die Lehre von der Erlöſung die Rückkehr des Geiſtes und der Dinge zu Gott, zu welchem Ziel und Ende Gott die Welt erhält und als Vorſehung leitet. Die Lehre von der Erhaltung und Vorſehung bildet ſo gleichſam den Uebergang von der Lehre vom Abfalle zu der Lehre von der Erlöſung. Aus dem Ganzen aber iſt erſichtlich, daß die Lehre von der Creatur zugleich eine fortgeſetzte und erweiterte Lehre von Gott iſt. Denn wie der dreieinige Gott der Schöpfer der Welt iſt, ſo iſt derſelbe Gott der Urheber, Ausführer und Vollender des Erlöſungswerkes in der Welt.

1) Einleitung in die Dogmatik, oder I. Theil der Dogmatik S. 197—201.

Erſte Unterabtheilung.

Die Lehre von der Schöpfung.

Vorläufiger Begriff von der Welt im Allgemeinen.

§. 2.

1. Der Begriff der Welt iſt der Begriff des außergöttlichen Seins, ſowohl wie wir ſie uns in der Idee, als wie wir ſie in der Wirklichkeit denken. So gefaßt iſt ſie das göttliche Nicht-Ich. In der Offenbarungslehre iſt der Begriff der Welt bald nach der ſinnlich-lebendigen Anſchauung, bald in mehr abſtracter Weiſe angegeben. Indem ſich, beſonders im Alten Teſtamente, der Begriff, und nach dieſem ſein Ausdruck, nach der ſinnlich-lebendigen Anſchauung geſtaltete, nannte man die Welt: Himmel und Erde[1]) oder auch: Himmel, Erde und Meer.[2]) Dieſe, der alten Welt eigenthümliche Anſchauung, welche zu umgehen die göttliche Offenbarung keinen Grund fand, finden wir auch bei den Griechen, und zwar nicht etwa bei den der kindlichen Zeit angehörigen Dichtern, wie Homer,[3]) ſondern ſelbſt bei Philoſophen, wie bei Ariſtoteles, welcher nach dieſer urſprünglichen Anſchauungsweiſe die Welt das Syſtem von Himmel und Erde nannte.[4]) Mit der ſinnlich-lebendigen Ausdrucksweiſe verband ſich die bildliche, nach welcher die Welt Heer[5]) genannt wurde. Denn unter dieſem Ausdrucke wurden nicht etwa nur die himmliſchen Geſtirne, ſondern überhaupt alle Geſchöpfe befaßt,[6]) wonach alle Weſen, als Heer, die Diener und Vollſtrecker des göttlichen Willens genannt werden.[7])

Schon bei Moſes finden wir dieſe Vorſtellungsweiſe in den Worten: Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer.[8]) Von dem bildlichen Be-

---

1) 1. Moſ. 1, 1. 2, 1. Pſ. 115, 15.

2) Pſ. 146, 6. Apoſtelgeſch. 17, 24.

3) Odyſſee I, 52—54. Iliade XV, 189—193. Dreifach getheilt iſt Alles, in Himmel, Erde und Meer.

4) De mundo cap. 1.

5) צָבָא

6) Wie Pſ. 103, 20—22.

7) Preiſet Jehovah, ihr ſeine Engel, ihr Gewaltigen, Thäter ſeines Wortes; preiſet Jehovah, all' ſeine Heere, ihr ſeine Diener, Thäter ſeines Willens; preiſet Jehovah, alle ſeine Werke, an allen Orten ſeiner Herrſchaft, preiſe meine Seele Jehovah!

8) 1. Moſ. 2, 1.

griffe ſuchte man indeſſen überzugehen auf den abſtracten, welcher Begriff von den Eigenſchaften der Welt abgelöst werden mußte. Das, was die Hebräer, und ebenſo die Syrer und Chaldäer in ihr zunächſt aufzugreifen ſuchten, war das Dauernde und in der Dauer ſtets Gegenwärtige, und demnach nannte man ſie Olam, Olamim,[1] das griechiſche *αἰων, αἰωνες*. Ebenſo verhielt es ſich mit dem Worte Cheled.[2] Bei Jeſaias finden wir jedoch das gerade Gegentheil, und zwar nach eben ſo abſtracter Faſſung. Er nennt die Welt Chedel, das Vergängliche, Hinfällige, Nichtige. Dieſe Bedeutung der Welt als des an ſich Nichtigen nahm im Neuen Teſtamente ſpäter das griechiſche Wort *κοσμος*[3] an. Pythagoras brauchte unter den Griechen zuerſt das Wort *κοσμος*, Schmuck, Zierde, um damit die Harmonie und Schönheit der Welt zu bezeichnen. Indem aber die Welt durch die Sünde und das in ihr herrſchende Princip des Böſen von ihrer urſprünglichen Schönheit und Vollkommenheit abgefallen war, konnte nach der chriſtlichen Vorſtellung *κοσμος* jene Bedeutung erhalten, die die Welt bei Jeſaia hatte, d. h. die Bedeutung des Nichtigen, Vergänglichen, Hinfälligen.[4]

2. Nach dieſen Erörterungen haben wir die Welt noch zu betrachten, wie ſie als Allheit und als Einheit aufgefaßt wird. Nicht ſo faſt aber kann vor der Hand die Rede davon ſein, wie ſie ſo aufgefaßt wird, ſondern nur, daß ihr Allheit und Einheit zugelegt, d. h. daß dieſe Beſtimmungen von ihr geltend gemacht werden. Um den Begriff der Allheit zu bezeichnen, bedient ſich die heilige Schrift des Ausdruckes: Alles, alle Dinge, *παντα*,[5] *τα παντα*.[6] Indem aber die Welt als Allheit, ſelbſt von der phyſiſchen Seite her, nicht ganz in die Sinne fällt, und die

---

1) עוֹלָם, עוֹלָמִים.

2) חֶלֶד Pſ. 49, 2. 4., Chalad, חָלַד dauern, fortdauern, perennavit, vergl. Pſ. 17, 14.

3) 1. Joh. 2, 15—17.

4) Die Abſtammung des deutſchen Wortes Welt iſt beſtritten. Einige leiten es ab von Währen, ſ. v. a. dauern, und dann wäre der Sinn derſelbe wie bei dem hebräiſchen חֶלֶד — Werelt, Weret. Andere von Werlen, d. h. ſich umdrehen, kreiſen, alſo Erdkreis, als Scheibe gedacht, orbis terrarum.

5) *παντα δι᾽ αὐτου ἐγενετο.* Joh. 1, 3.

6) *Ὁτι ἐξ αὐτου, και δι᾽ αὐτου, και εἰς αὐτον τα παντα.* Röm. 11, 36. — *Ὁ θεος ὁ ποιησας τον κοσμον, και παντα τα ἐν αὐτῳ.* Apoſtelgeſch. 17, 24. — *Επιστρεφειν ἐπι τον θεον τον ζωντα, ὁς ἐποιησε τον οὐρανον και την γην και την θαλασσαν, και παντα τα ἐν αὐτοις.* Apoſtelgeſch. 14, 15.

geiſtige Welt der ſinnlichen Anſchauung überhaupt unzugänglich iſt; ſo wurde, um in der Vorſtellung von der Welt kein Reich auszulaſſen, der Ausdruck gebraucht: das Sichtbare und das Unſichtbare, *τα ὁρατα και τα ἀὁρατα.*[1]) Die Welt, von Seite ihrer Allheit angeſchaut, iſt alſo der Inbegriff aller Dinge, die außer Gott ſind. Es gehören zu ihr alle Geſchöpfe, die vernünftigen wie die ohne Vernunft, die empfindenden wie die ohne Empfindung. Die ſo als Allheit begriffene Welt begreifen wir aber auch zugleich als Einheit.[2]) Aber auch hier brauchen wir den Begriff, um welchen es ſich handelt, bloß anzudeuten, nicht näher zu entwickeln.

Die Einheit der Welt iſt aber geſetzt ſowohl in der Zuſammengehörigkeit, als in der ſteten Wechſelwirkung der Dinge unter- und aufeinander, wodurch das Univerſum den Ausdruck eines organiſchen Lebens erhält, ſowohl wie dieſes Leben als ein organiſches feſtgehalten wird in den beſondern Reichen, als wie es im Ganzen iſt.

3. Wie ſehr aber auch die Erkenntniß von der Allheit und Einheit der Welt, wie die letztere ſich durch die unaufhörliche Wechſelwirkung der Dinge untereinander bethätiget, ein wiſſenſchaftliches Bedürfniß befriedigen mag; das eigentliche Bedürfniß des Geiſtes wird dadurch doch immer nicht geſtillt, das Bedürfniß nämlich, welches in der inhaltsſchweren Frage ſich kund giebt, woher die Welt ſei. So lange dieſe Frage nicht beantwortet iſt, iſt auch alles andere Erkennen unklar und ſchwankend, und wird es bleiben, bis der höchſte und letzte Grund der Welt erfahren iſt. Denn damit, daß der Weltgrund erkannt wird, wird auch alles Andere erſt wahrhaft erfahren, was an und in der Welt erſcheint, z. B. jene oben genannte Einheit, insbeſondere aber das durch die Welt hindurchgehende Grundverhältniß, welches in Abſicht auf uns ſelbſt zu dem religiöſen ſich zu geſtalten hat. Jene inhaltsſchwere Frage beantwortet die göttliche Offenbarung durch den Ausſpruch: Gott hat die Welt erſchaffen.

---

1) Col. 1, 16., denn durch ihn iſt Alles erſchaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unſichtbare.

2) Auguſtinus leitet das Wort Univerſum aus der Einheit ab: Ita enim animus sibi redditus quae sit pulchritudo universitatis intelliget, quae profecto ab uno cognominata est. — *De ordine*, l. I. c. 2. Schelling macht den Verſuch, es als universio, d. h. als Umkehrung, Verkehrung der urſprünglichen Einheit zu ſetzen.

Eintheilung.

§. 3.

Wir theilen die Lehre von der Weltſchöpfung in zwei größere Abſchnitte: der erſte Abſchnitt hat zum Gegenſtand die Schöpfung als ſolche, der andere aber die Welt, wie ſie als geſchaffene in ihrem urſprünglichen Zuſtande vor uns ſteht.

Erſter Abſchnitt.

Die Schöpfung.

Grundbeſtimmnng in der Lehre von der Schöpfung.

§. 4.

Gott hat im Anfange der Zeit nach der in ſeinem Geiſte liegenden ewigen Idee durch ſeine Allmacht mit ſeinem freien Willen die Welt aus Nichts geſchaffen.

Auf dieſe Grundbeſtimmung läßt ſich in der Lehre von der Weltſchöpfung Alles zurückbringen: ſie enthält in ſich vollkommen alle Momente, die in der Frage nach dem Urſprunge der Dinge auf dem chriſtlichen Gebiete zur Sprache kommen.

Eintheilung.

Die Schöpfung das Werk des dreinigen Gottes.

§. 5.

1. Wir theilen die Lehre von der Weltſchöpfung in drei Kapitel:
   a. in die Lehre von der Setzung der Welt in der Idee — ideale Schöpfung — das Werk des Vaters;
   b. in die Lehre von der Hervorbringung der Welt aus dem Nichts, die eigentliche Schöpfung, — die Verwirklichung der Idee, — das Werk des Sohnes;
   c. in die Lehre von der Vollendung der Schöpfung durch Vermittlung ihres concreten Lebens — das Werk des Geiſtes.

Wir unterſcheiden in der Lehre von der Weltſchöpfung eine Lebensſetzung und eine Lebensvermittlung. Die Lebensſetzung iſt eine zweifache: eine Setzung in der Idee und eine Setzung in die natürliche Exiſtenz.

2. Die Schöpfung der Welt ſteht zu der dreieinigen Gottheit in einem zweifachen Verhältniſſe. Zuerſt iſt ſchon die Möglichkeit, daß außer

Gott eine Welt werde, in dem trinitariſchen Leben der Gottheit, und zwar in ihm allein gegründet. Denn nur dadurch, daß Gott als der dreieinige eine *vollkommene Welt* (κοσμος τελειος) für ſich ſelber bildet, kann er, ohne ſelbſt Welt zu werden, eine Schöpfung außer ſich ſetzen, und über dieſer Schöpfung hehr und erhaben als ihr Herr, Führer, Lenker und Beſeliger ſtehen. Die im Innern der Gottheit durch das dreieinige Leben ſchon befriedigte Liebe geht nicht nach Außen in der Form der *Nothwendigkeit*, ſondern der *abſoluten Freiheit*. Die Liebe in der Form der Nothwendigkeit iſt die unwahre, ſelbſtſüchtige Liebe, die, welche, für ſich unlebendig, nur Hunger nach Leben hat, und dieſen Hunger durch ein Leben außer ihr zu ſtillen trachtet. Die wahre, eine Welt außer ſich ſetzende Liebe iſt daher nur die *freie Liebe*. Die freie, der Nothwendigkeit nicht unterworfene Liebe, iſt aber die des dreieinigen Gottes.[1] Wie aber einerſeits die Möglichkeit der Weltſchöpfung auf der Gottheit als der dreieinigen ruht; ſo iſt andererſeits die Schöpfung ſelbſt das *Werk des dreieinigen Gottes*.

Gehen wir allererſt zu den ſymboliſchen Beſtimmungen der katholiſchen Kirche über, die uns näher angehen, ſo ſpricht ſich das vierte Lateraniſche Concilium[2] über die Weltſchöpfung durch den dreieinigen Gott alſo aus: „Der Vater, welcher zeugt, der Sohn, welcher geboren wird, und der heilige Geiſt, welcher ausgeht, dieſe drei Perſonen, im Weſen Eins, ſich abſolut gleich, gleichmächtig, gleichewig, ſind das Eine Princip des Univerſums, der Schöpfer alles Unſichtbaren und Sichtbaren, alles Geiſtigen und Körperlichen." Und ferner: „Jede dieſer drei Perſonen iſt jenes Weſen, jene Subſtanz nämlich, oder jene göttliche Natur, die allein das Princip des Univerſums iſt, und außer dem ein anderes nicht gefunden werden kann." Wenn in dieſen Ausſprüchen die drei göttlichen Perſonen in Abſicht auf

---

1) Daher *Thomas v. Aquin*: Cognitio divinarum personarum fuit necessaria ad recte sentiendum de creatione rerum; per hoc enim quod dicimus, Deum omnia fecisse verbo suo, excluditur error ponentium, Deum produxisse res *necessitate naturae;* per hoc autem, quod ponimus in eo *processionem amoris*, ostenditur, quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, sed *propter amorem suae bonitatis.* Summ. th. P. I. qu. 32. art. 1.

2) *Concil. Later.* IV. c. 1. Pater generans, filius nascens, et spiritus sanctus procedens; consubstantiales, coaequales, coomnipotentes et coaeterni, unum universorum principium, creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium. cap. 2. Quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, sive natura divina, quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest.

ihre Stellung zur Weltſchöpfung gleich daſtehen, ſo ſcheint das fünfte Concilium von Conſtantinopel [1]) die bloß allgemeine Angabe in ſofern näher zu beſtimmen, als es im Beſondern ausſagt: Alles ſei *aus* dem Vater, *durch* den Sohn und *in* dem heiligen Geiſte. [2]) Daß dieſe Angabe des obſchwebenden Verhältniſſes bei den Kirchenvätern ſich eben ſo finde, beweist ſchon eine Stelle bei *Athanaſius*, der da ſagt: *der Vater ſchaffe durch den Logos im Geiſte Alles.* [3]) Indem aber geſagt wird, die Welt ſei aus dem Vater durch den Sohn im heiligen Geiſte, iſt der Antheil einer jeden Perſon an der Schöpfung noch nicht ſo beſtimmt, wie der Antheil eines einzelnen Menſchen an einem durch Mehrere gemeinſchaftlich zu vollbringenden Werke in der Regel beſtimmt wird. Denn ſagen wir etwa: in jenem *Aus*, aus dem Vater, liege das cauſale Moment; ſo wird dieſes nach denſelben Ausſprüchen auch dem Sohne und Geiſte zugeſchrieben, indem von jedem geſagt wird, er ſei Princip, was hier ſo viel als Urſache iſt, wenn ſchon wiederum an ſich nur Ein Princip iſt. Würden wir hingegen ſagen: der Vater ſei das *ſchaffende* Princip, der Sohn aber dasjenige, *wodurch* der Vater ſchafft; ſo erhielte der Sohn die Bedeutung eines bloß Werkzeuglichen, was an ſich ſchon dem Begriffe des Sohnes, dem die Cauſalität nicht weniger als dem Vater zukommt, widerſpricht, wie es an ſich ſchon unwürdig iſt, und darum auch ſtets ausgeſchieden wurde aus der chriſtlichen Vorſtellung. [4])

Wollen wir uns über den Antheil der drei göttlichen Perſonen eine Vorſtellung bilden; ſo kann es nur geſchehen, wenn wir einerſeits das innere Verhältniß der Trinität, andererſeits aber die zweite Schöpfung, welche die Welterlöſung iſt, zum Maßſtabe nehmen. Ein Drittes, von dem wir ausgehen könnten, gibt es nicht. Wie nun nach dem innern Verhältniſſe der Gottheit der Vater den Sohn erzeugt, vom Vater und Sohne zugleich aber der Geiſt ausgeht, — und wie ferner nach dem Werke der Welterlöſung der Vater dieſe in ſeinem Rathe beſchließt, der Sohn ausführt, und der Geiſt durch Vollendung vollführt; — eben ſo

---

1) Concil. Constant. V. c. 1.

2) Unus enim Deus et pater, *ex quo* omnia, et unus Dominus Deus, per *quem* omnia, et unus Spiritus sanctus, *in quo* omnia.

3) *Athan.* Serm. III. n. 5. ὁ γαρ πατηρ δια του λογου ἐν τῳ πνευματι, κτιζει τα παντα cfr. *Augustin.* de ver. relig. c. VII. n. 13. Confess. XIII. 2.

4) *Irenaeus* V. 18. n. 2. *Basilius* de spiritu s. c. 8. n. 19. *Thom. Aquin.* Creare non est proprium alicujus personae, sed trinitatis. Summ. P. I. qu. 45. art. 6. Daher zeigt die Schöpfung die Spur der Trinität auf. ibid. art. 7.

können, ja müſſen wir, auf die Weltſchöpfung hinſehend, im Vater den Urgedanken und Urwillen, und das dieſem entſprechende ideale Urſetzen, im Sohne das im Anfange der Zeit angeſetzte ſchöpferiſche Ausführen des göttlichen Schöpfergedankens und Schöpferwillens, im Geiſte aber das eben ſo ſchöpferiſche Vollenden der Welt erkennen. So kommt jeder der drei Perſonen Cauſalität zu, jede iſt Princip der Welt; — aber anders faſſen wir die Cauſalität des Vaters, anders die Cauſalität des Sohnes und anders die Cauſalität des Geiſtes. — Die weitere Schöpfungslehre iſt nur die Ausführung dieſer Anſchauung. Ganz in dieſem Sinne ſagt Baſilius der Große[1]) Folgendes: „Bei der Schöpfung der Dinge denke ich mir als die erſte Urſache der Creatur den Vater, als die ſchaffende Urſache den Sohn, und als die vollendende Urſache den Geiſt; ſo daß die Geiſter durch den Willen des Vaters ſind, durch die Wirkſamkeit des Sohnes ins Daſein gerufen, und durch die Gegenwart des Geiſtes vollendet werden. Möge jedoch Niemand glauben, daß ich entweder drei urſprüngliche Subſtanzen annehme, oder die Wirkſamkeit des Sohnes unvollkommen nenne. Denn es iſt nur Ein Princip der Dinge, welches durch den Sohn erſchafft und im Geiſte vollendet. Ferner hat weder der Vater, welcher Alles in Allem wirkt, eine unvollkommene Wirkſamkeit, noch der Sohn eine mangelhafte Schöpfung, wenn ſie nicht von dem Geiſte vollendet wird. Denn auf dieſe Weiſe wird weder der Vater des Sohnes bedürfen, weil er durch ſein bloßes Wollen erſchafft; er will aber dennoch durch den Sohn erſchaffen: noch wird der Sohn eines Beiſtandes bedürfen, da er gleich wie der Vater wirkt; aber dennoch will auch der Sohn durch den Geiſt vollenden.“ Ganz auf dieſelbe Weiſe ſpricht ſich Gregor von Nazianz aus, wenn er von der Weltſchöpfung handelt. Der ſchöpferiſche Gedanke Gottes iſt die That des Vaters, die an ſich ſchon Schöpfung (ideale Schöpfung) iſt. Den Schöpfergedanken des Vaters führt der Sohn aus, der Geiſt vollendet ihn. Dieſe Grundvorſtellung führt Gregor ſchon in Abſicht auf die Schöpfung der höhern Geiſterwelt aus, indem er ſagt: „Indem aber die göttliche Güte nicht dabei blieb, in der Selbſtanſchauung allein ſich zu bewegen, ſondern die göttliche Güte ſich ergießen und ausbreiten wollte, damit eine Vielheit werde, welche die göttliche Wohlthat erführe, weil eben hierin die höchſte Güte ſich erweiſt — dachte (ἐννοεῖ) Gott (der Vater) zuerſt die engliſchen und himmliſchen

---

1) In ſeiner Schrift de spiritu sancto, c. 16.

Kräfte; und ſchon dieſer Gedanke war ein Werk (και το ἐννοημα ἐργον ἠν), welches vom Sohn ausgeführt, vom Geiſte aber vollendet wurde (λογῳ συμπληρουμενον, και πνευματι τελειουμενον).[1] Die Schöpfung als ein Werk des dreieinigen Gottes begreifen ferner Origenes,[2] Ambroſius[3] und Auguſtinus.[4] Johannes Damascenus nennt den Vater die Quelle und den Abgrund von Allem, und zwar iſt er wie Abgrund der Gottheit, ſo auch Abgrund der Vernunft, λογου ἀβυσσος. Der Sohn iſt die ſchöpferiſche Urkraft der Dinge, ἡ προκαταρακτικη της των παντων ποιησεως; der heilige Geiſt endlich iſt der Vollender der Schöpfung, τελειουργος της των παντων ποιησεως.[5]

3. Nach dieſer Erörterung kommen wir auf die in der Grundbeſtimmung gegebenen Momente zurück. Mit welchem von den §. 4 angegebenen Momenten wir in der nähern Auseinanderſetzung den Anfang machen, wäre im Ganzen vielleicht gleichgültig: allein es liegt nahe, vor Allem dasjenige in's Auge zu faſſen, was ſeiner Natur nach das Erſte, ja was ſchon vor dem wirklichen Schaffen iſt; und das iſt die Idee der Welt, wie ſie iſt vor der Welt im Geiſte der Gottheit; aus dieſer ewigen Tiefe ſteigt die Schöpfung in die Wirklichkeit hervor, und iſt ſelbſt nur die Verwirklichung jenes ewigen göttlichen Gedankens durch die ſchaffende Allmacht. — Das erſte Moment in der Schöpfungslehre iſt daher die ewige göttliche Idee der Welt. Allein von eben dieſer Idee fragt es ſich nun, wem ſie in der dreiperſönlichen Gottheit, welche ſich in die Weltſchöpfung gleichmäßig theilt, zufalle. Wir haben aber oben ſchon geſehen, daß alles Erſte und Urſprüngliche, alles anfängliche Denken, Wollen und Beſchließen dem Vater zukomme. Darum iſt auch die Idee der Welt, als erſter Gedanke und Wille der Gottheit in Abſicht auf ſie — Werk des Vaters. Dieſes Werk iſt aber als erſtes Werk gewiſſermaßen ſelbſt ſchon Schöpfung, und zwar ideale Schöpfung, das ewige Setzen der Welt in der Idee, d. h. das ewige Setzen der Welt im ewigen Gedanken und Willen der Gottheit.

---

1) Gregor. Naz. Orat. XXXVIII. n. 9.

2) De princip. l. I. c. 3. n. 3.

3) *Hexaem.* l. II. c. 5. n. 18. Facit Filius *quod vult Pater:* laudat Pater, quod facit Filius. Nihil in illo naturae degeneris invenitur, cujus opus a paterna non degenerat voluntate.

4) Confess. l. XII. c. 4. de civit. Dei. l. VIII. c. 11. l. XI. c. 32.

5) Joh. Damas. orthod. fid. l. I. c. 12. pag. 148. ed. Lequien.

Erſtes Kapitel.

Die ewige Idee der Welt.

Die Urſetzung der Welt in der Idee: ideale Schöpfung. Das Werk des Vaters.

§. 6.

Die Setzung der Welt in der ewigen Idee, oder die Urſetzung der Welt im ewigen Gedanken und Willen der Gottheit iſt als ideale Schöpfung das Werk des Vaters.

Dieſe Beſtimmung enthält mehrere Momente in ſich, welche gleichmäßig ihre nähere Erörterung verlangen. Steigt die Welt aus der Tiefe des göttlichen Gedankens und Willens hervor, und iſt dieſer ewige Gedanke und Wille Gottes die Idee; ſo beſteht unſre erſte Aufgabe darin, die Natur und das Weſen der göttlichen Idee wiſſenſchaftlich zu betrachten.

Urſprung, Inhalt, Weſen und Bedeutung der göttlichen Idee.

1.

Die göttliche Idee von der Welt als ewiger Gedanke und ewiger Wille Gottes, oder: die göttlichen Principien der Weltſchöpfung.

§. 7.

1. Wir eröffnen unſre gegenwärtige Darſtellung mit einem Ausſpruche des **Auguſtinus**, und zwar mit dem wichtigen: **Eine ſolche Macht iſt in die Idee gelegt, daß, wer ſie nicht erkannt hat, unmöglich weiſe genannt werden kann.**[1]) Auguſtinus ſtimmt hierin mit **Ariſtoteles** überein, bei dem wir den Ausſpruch finden, der **Philoſoph als ſolcher beſchäftige ſich mit den Ideen.**[2]) Darin iſt ausgeſprochen, daß ein wahrhaftes, wiſſenſchaftliches Erkennen nur da Statt findet, wo das Erkennen ein Erkennen in der Idee iſt. Was nicht in der Idee erkannt wird, wird nicht in der Wahrheit erkannt. Was aber nicht in der Wahrheit erkannt wird, wird überhaupt nicht erkannt. Daher kommt es, daß gerade die tiefſinnigſten Dogmatiker des Mittelalters, wie **Albertus Magnus**, **Thomas von Aquin** und **Duns Scotus**, in ihre Syſteme ganze Abſchnitte oder Kapitel verflochten haben, die eigens und ausſchließlich über die Ideen handeln,

1) Tanta vis in eis (in ideis) constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit. — *De divers. quaestt.* 83. *qu.* 46. *de ideis.*

2) Arist. Probl. XXX. 9.: ὁ μεν φιλοσοφος περι τας ἰδεας σπουδαζει.

wovon in der ſpätern Zeit abgewichen zu ſein, der Dogmatik ſelbſt am wenigſten zum Vortheil gereichte.

2. Das Erkennen in der Idee iſt aber deßwegen ein ſo tiefes und wahres Erkennen, weil es ein Erkennen des Princips iſt. Nach ſeiner ewigen Idee und nach ſeinem ewigen Princip Etwas erkennen, fällt in Eins zuſammen. Es fällt aber in Eins zuſammen, weil ſchon die ewige Idee der Welt zugleich auch das Princip der Welt iſt. Die Welt ruhet auf der ewigen Idee Gottes, die ewige Idee ſelbſt aber iſt ewiger Gedanke und ewiger Wille Gottes. Und eben dieſe beiden, der ewige Gedanke und der ewige Wille Gottes ſind auch die göttlichen Principien der Welt. Gehen wir dieſen Beſtimmungen im Beſondern nach. In der Lehre vom Leben Gottes haben wir die göttliche Intelligenz auf ein zweifaches Object gerichtet geſehen, auf das göttliche Weſen ſelbſt und auf die Welt. Faſſen wir nun zuerſt die göttliche Intelligenz ſo auf, wie ſie auf das eigene Weſen der Gottheit gerichtet iſt, wie folglich Gott in unendlicher Selbſtanſchauung ſich in der Tiefe ſeiner ewigen Natur nach der vollen Wahrheit erkennt; ſo iſt das bei dieſer Selbſtanſchauung ihm gegenübertretende adäquate Bild, das Geſicht, in welchem Gott ſich ſelber ſieht, ſchaut und erkennt, die Idee der Gottheit.[1]) Dieſe Idee iſt es aber nicht, von der wir jetzt handeln, ſondern es iſt die andere, welche ſich auf das andere Object, auf die Welt bezieht; es iſt daher nicht jene Idee, durch und in welcher die Gottheit gleichſam im Geſichte an ſich ſelber vorüber geht, ſondern die andere, durch und in welcher die Welt, die Endlichkeit, die Creatur im Geſichte an Gott vorübergeht; oder, um uns eigentlicher und der Sache angemeſſener auszudrücken, es iſt jene Idee, in und durch welche Gott die Welt als die Geſammtcreatur im Geſichte an ſich vorüber gehen läßt. Indem Gott in ewiger Selbſterkenntniß ſich ſelber ſchaut und erkennt, ſchaut und erkennt er eben ſo das, was er nicht iſt, das außergöttliche Sein als das göttliche Nicht-Ich.[2]) Und dieſes Schauen der Welt von Seite der Gottheit iſt, ſofern und weil dem Schauen das Geſchaute abſolut entſpricht, die Idee der Welt, ſo weit ſie jetzt zu beſtimmen iſt, da es ſich vorerſt vom Erkennen allein handelt. Das Wort Idee leitet ſich, wie wir früher ſchon geſehen haben,[3]) unmittelbar ſelbſt vom

1) Siehe Dogmatik II. Bd. S. 304—309.
2) Dogmatik II. Bd. S. 309—328.
3) Dogmatik II. Bd. S. 307 fg.

Schauen, *ἰδεῖν*, ab. Gott ſchaut, und zwar ſchaut er die Weltcreatur. Die Weltcreatur aber ſchaut er als dasjenige Sein, das, wenn es überhaupt ſein ſoll, außer Gott iſt. Indem aber die Welt nicht etwas iſt, was Gott, obſchon ſie das außergöttliche Sein iſt, dennoch nicht außer ſich als ein ſchon Gewordenes, ein ſchon Entſtandenes, ihm als ein ſchon Fertiges, Entgegenkommendes antrifft, ſondern indem die Welt, als ein von Gott zu Setzendes, Hervorzubringendes, aus Nichts zu Erſchaffendes zu betrachten iſt, — ja, indem die Welt ihren erſten Grund in der göttlichen Schauung ſelbſt hat; — iſt die göttliche Idee an ſich ein ſchlechthin Lebendiges, und zwar iſt ſie als dieſes Lebendige eben ſo ein Act der Setzung, als ſie ein Act der Erkenntniß iſt. Gott erkennt in ſeiner Idee die Welt, indem er ſie ſetzt, und er ſetzt ſie, indem er ſie erkennt. Sein Schauen iſt folglich nicht nur ein einfaches Anſchauen, wie wir Gegenſtände außer uns, oder auch uns ſelbſt als Object anſchauen, ſondern das göttliche Anſchauen iſt als erſtes Anſchauen ein Hinſchauen, ein Schauen, welches zugleich ein Setzen, ein Urſetzen iſt. Dieſes Anſchauen als ein Setzen und Urſetzen der Welt iſt aber das göttliche Denken der Welt. — Eben ſowohl als Reſultate aus dem Bisherigen wie als Beſtimmungen, die in der Entwicklung nunmehr erſt eigentlich an die Reihe kommen, ſind die beiden Sätze anzuſehen: Gott denkt die Welt, oder iſt der Urheber der Idee der Welt, und: die göttliche Idee der Welt iſt eine ewige Idee. Dieß iſt der gemeinſame Inhalt des im gegenwärtigen Paragraphen Vorangeſtellten. Denn wenn wir von der göttlichen Idee als der ewigen Anſchauung Gottes von der Welt handeln, wird damit ſowohl dieß ausgeſagt: die Idee der Welt ſei eine göttliche Idee, ein göttlicher Gedanke, die Weltcreatur ſomit ein von Gott Gedachtes, von ihm im Gedanken Geſetztes, Entworfenes, als das Andere ausgeſprochen wird: die Idee der Welt ſei eine ewige Idee der Gottheit, d. h. Gott habe die Welt ewig gedacht, ewig geſchaut. Auf dieſe beiden Beſtimmungen großes Gewicht zu legen, ſind wir ſchon deßwegen veranlaßt, weil die chriſtliche Anſchauung in Abſicht auf dieſe Punkte durch eine außer ihrem Kreiſe liegende Philoſophie alterirt worden iſt.

3. Derjenige Satz, der zu unſerer erſten Beſtimmung gegneriſch ſich verhält, iſt der des Plato, welcher behauptet, es gebe eine außer Gott liegende Ideenwelt, die Ideen der Dinge ſeien nicht die Gedanken Gottes von den Dingen, ſondern dieſe Gedanken liegen außer

Gott, außer ſeinem Verſtande. Ueberhaupt nimmt Plato drei ewige Principien an, die ewige Gottheit, die ewige Idee und die ewige Materie. Die Thätigkeit, welche nach ihm Gott in Abſicht auf die Weltſchöpfung entwickelt, beſteht nicht darin, daß er ſie denkt und durch das Denken auf ideale Weiſe ſetzt; auch nicht darin, daß er ſie erſchafft, d. h. aus dem Nichts hervorbringt; — ſondern lediglich darin, daß er die außer ihm ſeiende ewige Ideenwelt zu der eben ſo ewigen Materie hinbewegt, und durch dieſes Hinbewegen die Materie von der Idee ſich durchdringen, und durch dieſes Sichdurchdringen formen und ausgeſtalten läßt. Dadurch wird die Ideenlehre Platos offenbar zu einem dualiſtiſch-deiſtiſchen Syſteme, bildet wenigſtens die Grundlage zu einem ſolchen. Iſt aber dieſes, ſo hat die Welt ihren letzten Grund nicht mehr im göttlichen Denken und Wollen, ihre tiefſte Baſis iſt nicht mehr die göttliche Wahrheit; eben ſo ſind die Geſetze nicht mehr göttliche Geſetze, ſondern Alles unterliegt dem Zufall, oder einer Nothwendigkeit, die ſchlimmer als der Zufall iſt.[1]) Daher kommt es, daß die Väter der Kirche frühe ſchon die Platoniſche Ideenlehre bekämpften, in der ſie mit dem dualiſtiſch-deiſtiſchen zugleich das fataliſtiſche Princip erkennen mußten. Es iſt Ambroſius, der die Platoniſche Vorſtellung in ſcharfer Faſſung darſtellt, und ſofort ſie bekämpft.[2]) Nicht drei ewige Principien ſind, ſondern nur Ein Princip, die ewige Gottheit, welche die Idee durch das Denken erzeugt und die Materie erſchafft. Denkt aber Gott den Gedanken der Welt ſelbſt und erzeugt er die Idee durch eben dieſes Denken; ſo ſchaut er, um die Idee als Muſterbild zu ſchauen und die Welt nach der Idee hervorzubringen, nicht aus ſich hinaus und auf etwas Anderes, außer ihm Liegendes hin, ſondern er ſchaut das Urbild der Welt in ſich ſelber; denn er ſucht es in ſeinem eigenen Geiſte, und zwar als ein durch ſein eigenes Denken Erzeugtes. Deßhalb iſt auch die Welt ſeine Welt, d. h. die von ihm gedachte Welt. Aber ſchon lange zuvor hatte Juſtin der Martyr auf dieſe Seite der Platoniſchen Philoſophie hingewieſen in den Worten: „Plato ſetzt für die Dinge drei

---

1) Ueber Plato vergl. Phil. des Chriſtenth. I. S. 82—98.

2) *Ambros.* Hexaëm. l. I. c. 1: Tantumne opinionis sumpsisse homines praesumpserunt, ut aliqui eorum *tria principia* constituerent, *Deum, exemplar* et *materiam*, sicut Plato discipulique ejus, et ea incorrupta et increata, et sine initio esse asseverarent: Deumque non tanquam creatorem materiae, sed tanquam artificem ad exemplar, hoc est ideam intendentem fecisse mundum de materia, quam vocant hylen.

Principien: Gott, die Materie und die Idee: Gott als den Bildner des Alls, die Materie als den Stoff, in welchem er arbeitet, und die Idee als das Urbild, das er von ſich als dasjenige hat, nach dem er alles Exiſtirende formt.[1] Sofort vergleicht Juſtin die Lehre Platos mit der des Ariſtoteles, welcher Letztere nur zwei Principien annimmt, Gott und die Materie, weiſt den wechſelſeitigen Widerſpruch nach und verwirft vom chriſtlichen Standpunkte aus die eine wie die andere. Beinahe in denſelben Ausdrücken ſpricht Cyrill von Alexandrien in ſeiner Schrift gegen den Kaiſer Julian von der Platoniſchen Philoſophie und ihren drei Principien: Gott, Materie und Idee.[2] Nicht anders ſieht den Gegenſtand Irenäus an, der darum den gnoſtiſchen Irrthum auf Demokrit und Plato zurückführt.[3] Auguſtinus aber legt die Ideen als die ewigen Gründe der Dinge in den göttlichen Verſtand als den Erzeuger und Träger derſelben, indem er die gegentheilige Vorſtellung, die Vorſtellung nämlich, als wohne die Idee der Welt nicht im göttlichen Geiſte, ſondern beſtehe irgendwie und irgendwo für ſich ſelbſt, als Gotteslästerung erklärt.[4] Wer das Sein der Idee im Geiſte des Schöpfers läugnet und dennoch von einer Schöpfung durch Gott ſpricht, iſt gezwungen anzunehmen, Gott

---

1) Justin. Cohort ad Graec. c. 6. *Του γαρ Πλατωνος τρεις ἀρχας του παντος εἶναι λεγοντος, θεον, και ὑλην, και εἶδος· θεος μεν των παντων ποιητην· ὑλην δε την ὑποκειμενην τῃ πρωτῃ των γενομενων γενεσει, και την προφασιν αὐτῳ της δημιουργιας παρεχουσαν· εἶδος δε, το ἑκαστου των γενομενων παραδειγμα.*

2) *Cyrill. Alex.* adv. Julian. l. II.: *και παλιν ὁ μεν δη δεινος και διαβοητος Πλατων τρεις ἀρχας εἶναι του παντος διοριζεται, θεον, και ὑλην, και εἶδος· και θεον μεν εἶναι φησι τον ποιητην· ὑλην δε το ὑποκειμενον, εἶδος δε το ἑκαστου των γενομενων παραδειγμα.*

3) Irenaeus adv. Haeres. l. I. c. 19.: Quod autem dicunt (sc. Valentiniani), imagines esse haec, eorum quae sunt, rursus manifestissime Democriti et Platonis sententiam edisserant. Democritus enim primus ait, multas et varias ab universitate figuras expressas descendisse in hunc mundum. Plato vero rursus Materiam dicit, et Exemplum, et Deum, quas isti sequentes figuras illius et exemplum imagines eorum quae sunt rursum vocaverunt, et per demutationem nominis semetipsos inventores et factores hujus mundi, imaginariae fictionis gloriantes. Später erklärt Irenäus ganz der Wahrheit gemäß: Ipse (Deus) a semetipso exemplum et figurationem eorum quae facta sunt, accipiens. l. II. c. 16. n. 3.

4) Augustin. libr. 89 quaest. qu. 46.: Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum rationes in divina mente continentur etc.

habe die Welt gedankenlos und ohne Verſtand erſchaffen.[1]) So viel auch Plato durch ſeine Ideenlehre immerhin für die Wiſſenſchaft angeregt haben mag, es findet ſich unter den Vätern doch kein einziger, der ein wirklicher Anhänger dieſer Lehre genannt werden könnte. Dieß gilt auch von Gregor von Nazianz, der in der Platoniſchen Vorſtellung von der Idee ein heidniſches Moment erkennt, das vom Chriſtenthume aus bekämpft werden müſſe.[2]) Mit dem patriſtiſchen Zeitalter erloſch aber die Polemik gegen Plato nicht, vielmehr lebte ſie auch jetzt fort, indem gerade die ausgezeichnetſten Theologen des Mittelalters im Intereſſe der Wahrheit den Kampf fortſetzten.[3])

1) Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere, Deum irrationabiliter omnia condidisse. Quod si recte dici vel credi non potest, restat, ut omnia ratione sint condita. *Augustin.* libr. 89 quaestt. qu. 46.

2) *Gregor. Naz.* Orat. XXVII. n. 10. Dieſe Stelle bei Gregor haben zwei ſeiner Interpreten beſonders ins Auge gefaßt. Der erſte iſt Elias Cretenſis. Er ſagt: Plato et Aristoteles philosophi nobilissimi fuerunt: ex quibus Plato Ideas primus excogitavit, tanquam universalem hominem, universalem bovem, universalem equum, et quaecunque in genere cogitari possunt. Quae quidem nos, opifices quidem rationes pie existimamus, et appellamus; per quas Deus omnia procreavit apud eum existentia; non autem ex cogitatione postea facta. Simul enim Deus, et simul apud eum omnium rerum, tam quae in intellectum, quam quae in sensum cadunt, rationes sunt. Plato autem extra Deum haud pie esse dicit, eumquae tanquam in exemplaria quaedam intuentem ea, quae sensu percipiuntur condidisse ait: aliaque multa prodigiose fingit, de quibus a nobis in disputatione adversus Eunomianos dictum est. Der andere Interpret des Gregorius v. Nazianz iſt Jacobus Billius. Seine Worte ſind: Plato ideas, hoc est, rerum, quae fiunt, exemplaria, docuit .... Verum in hoc errabat Plato, quod ideas, id est, exemplares rerum formas, extra deum statuebat, ajebatque, Deum in haec quasi exemplaria, respicientem res sensibiles condidisse. At nos ideas nihil aliud esse dicimus, quam *rationes*, et *consilia* creationis, secundum quae Deus universa in ortum perduxit: quae etiam apud Deum semper fuisse affirmamus, neque posteriore aliquo tempore, praecedente quadam quasi cogitatione, sive deliberatione, primum instituta.

3) So ſagt Thomas v. Aquin: Ad primum ergo dicendum, quod Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem, et sic etiam *Aristoteles* (l. III. Metaph.) improbat opinionem *Platonis* de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu. *Thom. Aqu.* Summa tot. theolog. P. I. qu. 15. art. 1. vgl. qu. 44. art. 3. In I. libr. Sent. dist. 36. qu. 2. art. 1. lib. II. dist. 1. Und in die Sache ſelbſt eingehend: Omne agens per intellectum habet rationem sui operis apud se, nisi ignorat, quid agat. Sed Deus est agens per intellectum, et non ignorans quid agit. Ergo apud ipsum sunt rationes rerum, quae ideae dicuntur .... Secundum hoc ergo patet, quod illi, qui ponebant omnia casu accidere, non poterant ideam ponere. *Quaest. de verit.* qu. 3. art. 1.

Die Welt alſo iſt nach der chriſtlichen Anſchauung Gedanke Gottes. Damit iſt ausgeſprochen, die Welt ſei von Gott gedacht; die Idee der Welt ſomit nicht eine außerhalb des göttlichen Verſtandes liegende Idee, wie Plato und ſeine nächſten Schüler es genommen.

4. Die Idee, als der göttliche Gedanke von der Welt, iſt, was ſich jetzt von ſelber verſteht, das Urbild der Welt, oder das Vor=' und Muſterbild derſelben, das folglich, was man *πρωτοτυπον*, *παραδειγμα*, **exemplar**, **exemplum** genannt hat. Denn Gott bringt bei der Schöpfung der Welt und der Dinge — eben die Welt und die Dinge als das hervor, als was er ſie gedacht hat. Die Weltſchöpfung iſt weſentlich nur die Ausführung des göttlichen Gedankens von der Welt, d. h. die Ausführung der göttlichen Idee. Die Welt iſt ſomit auch in dem Sinne Geſchöpf Gottes, als er ſie denkt, welches Denken der Welt wir oben eine ideale Schöpfung oder eine Schöpfung in der Idee genannt haben.

Wir können nach dieſen Erklärungen das Wort Idee ſowohl im activen als paſſiven Sinne nehmen. Im activen wäre ſie eine göttliche Schauung, ein göttliches Denken von Etwas, daher eine *νοησις*, eine *εννοια του θεου*, **cogitatio divina**. Im paſſiven Sinne aber iſt die Idee ein von Gott Geſchautes, Gedachtes. Die Ideen ſind ſomit die Gedanken Gottes von den Dingen, die im göttlichen Verſtande liegenden Begriffe von den endlichen Weſen. Darin, daß die Ideen Gedanken und Begriffe Gottes ſind, ruhet allein die Möglichkeit der Exiſtenz einer allgemeinen Wahrheit, einer allgemeinen Beſtimmung, eines allgemeinen Geſetzes, einer allgemeinen Ordnung und eines wahren Reiches. Denn Alles dieſes iſt nur wirklich, wenn die Idee — göttliche Idee iſt. Iſt die Idee nicht göttliche Idee, hat Gott die Welt nicht urſprünglich gedacht; ſo iſt er auch nicht der Grund der Welt. Iſt er nicht der Grund der Welt; ſo iſt er auch nicht das Ziel und Ende der Welt: eine Welt aber, die in Gott nicht ſowohl Grund als Zweck hat, iſt eine grund= und zweckloſe Welt. Sind die Ideen nicht die Gedanken Eines Gottes, durchdringt Gott nicht eben durch die Ideen die ganze Welt, lenkt, führt, leitet und beherrſcht er die Welt nicht durch die Ideen, ſondern gibt es außer der Gottheit noch eine ewige Ideenwelt und eine ewige Materie; ſo iſt nicht nur kein wahrer Gott, kein Einer, Abſoluter, Erſter und Letzter, Schöpfer, Unendlicher, Allumfaſſender, Allmächtiger, ſondern es beſteht auch, ſchwindet der wahre Gott aus der Welt, keine Welt mehr, keine Welt, welche Grund, Beſtimmung und Ziel, Wahrheit, Geſetz, Ordnung und Einheit

hätte, mit Einem Worte, keine Welt, welche ein Reich wäre, in welchem Grund, Ziel, Beſtimmung, Wahrheit, Geſetz, Einheit und Ordnung iſt.

5. Wie aber die Welt göttlicher Gedanke iſt; ſo iſt ſie auch göttlicher Wille. Das Moment des Willens gehört mit zur Conſtituirung des Weſens der göttlichen Idee von der Welt. Denn die Creatur iſt das, was Gott, wie er es ſchaut, auch will, und als das ſchaut, was er will. Damit ergeben ſich von ſelber diejenigen Momente, welche wir als die weſentlichen Beſtandtheile der göttlichen Idee anzuſehen haben. Das erſte Moment oder der erſte Beſtandtheil der Idee der Welt iſt das Weſen, und zwar als das ſeiende; der göttliche Gedanke und Wille von der Welt iſt der Gedanke und Wille von Einem, das da iſt oder ſein ſoll; ſo wie der Gedanke und Wille von Einem, das da Etwas iſt oder ſein ſoll. Gedanke und Wille der Gottheit gehen daher, wenn ihr Gegenſtand die Welt iſt, und überhaupt überall und immer auf ein Weſen, das da die Beſtimmung hat, zu ſein, und zwar zu ſein durch das Werden. Dieſes Weſen nun, das die Beſtimmung hat, durch das Werden zu ſein, iſt die Subſtanz der Welt, οὐσια, **substantia, essentia.** Die Subſtanz der Welt iſt nicht ein von Gott Angetroffenes, nicht ein ihm Begegnendes, nicht ein Etwas, das er gleichſam durch Zufall außer ihm trifft, folglich auch nicht ein in dieſem Sinne Accidentelles; — ſondern die Subſtanz, das Weſen der Welt iſt Etwas, und zwar dasjenige, was Gott ſelbſt in ſeinem Geiſte denkt und durch das Denken erzeugt. Die Welt iſt mit Einem Wort, wie ſchon auseinander geſetzt iſt, ein Gedanke Gottes, ein Gedanke, der von Gott gedacht iſt, und vor und außer dem göttlichen Denken nicht gedacht worden iſt, ſondern nur nachgedacht zu werden vermag, wenn der göttliche Gedanke von der Welt ſelbſt durch Schöpfung zuvor realiſirt iſt. Der göttliche Gedanke, λογος, **ratio**, iſt aber, wie er erſter, urſprünglicher Gedanke von der Welt iſt, ſo auch das Ur- und Vorbild des creatürlichen Seins. Die göttliche Idee, als der göttliche Gedanke von der Welt, iſt ſomit auch ihr Ur- und Vorbild, πρωτοτυπον, παραδειγμα, **exemplar, exemplum.** Was die Welt zu ſein hat, das iſt in der göttlichen Idee als dem Ur-, Vor- und Muſterbilde ausgeſprochen und beſtimmt. Sofern nun das Sein der Welt in der Idee ein zum Voraus ausgeſprochenes und beſtimmtes iſt, wird die göttliche Idee ſelbſt Vorausbeſtimmung, Urbeſtimmung genannt: προορισμος, **praedefinitio, praedestinatio, praedeterminatio.** Allein in dieſem Voraus-

beſtimmen iſt zugleich ſchon ein Anderes mit enthalten. Dieſes Andere iſt der göttliche Wille. Denn die Subſtanz der Welt iſt eben ſo ein durch den göttlichen Willen, als durch den göttlichen Gedanken Geſetztes. Wie Gott die Welt denkt, ſo will er ſie: und wie Gott die Welt, wenn ſie ſein ſoll, denken muß; eben ſo muß er ſie, damit ſie ſei, auch wollen. Die Idee iſt daher eben ſo ewiger Wille, θελημα, voluntas, wie ſie ewiger Gedanke, λογος, ratio, iſt.[1]) Die Welt, welche Gott denkt, iſt nicht, wenn er nicht zugleich will, daß ſie ſei. Iſt daher die Idee als göttlicher Gedanke das Urbild der Welt, die Urbeſtimmung deſſen, was ſie zu ſein hat; ſo iſt die Idee als göttlicher Wille die Urbeſtimmung, daß ſie ſei. Denn ohne den göttlichen Willen wird und iſt ſie nimmermehr. Iſt folglich die göttliche Idee das Ineinanderſein vom göttlichen Willen und Gedanken; ſo iſt die Idee als urbildlicher Gedanke die Vorausbeſtimmung deſſen, oder die Vorausbeſtimmung von dem, was die Welt iſt, alſo die Vorausbeſtimmung des Weſens der Welt; da hingegen die Idee als göttlicher Wille die Vorausbeſtimmung iſt, daß die Welt ſei. Der Gedanke geht ſomit auf das Was der Welt, während der Wille auf das Daß und Wann derſelben, d. h. darauf geht, daß ſie ſei, und wann ſie ſei, folglich auf das Sein derſelben als auf das bloße Sein.[2]) Damit iſt aber das ganze und volle Verhältniß des göttlichen Gedankens und Willens noch nicht ausgeſprochen. Denn darin geht der Antheil des göttlichen Willens an der Welt nicht auf, daß er bloß beſtimmt, daß ſie ſei; denn er würde ſich dahin, daß die Welt ſei, nicht beſtimmen, wäre die Welt im göttlichen Gedanke urbildlich nicht ſo vorhanden, daß der Wille wirklich wollen kann, daß die Welt ſei oder werde, die Welt nämlich, wie ſie im göttlichen Gedanken liegt. Der Wille bezieht ſich ſomit nicht bloß

---

1) Petrus Damiani ſagt hierüber Apocal. VI. c. 2: Voluntas quippe Dei omnium rerum sive visibilium, sive invisibilium causa est, ut existant: adeo, ut condita quaecunque antequam ad formarum suarum visibiles procederent species, jam veraciter atque essentialiter viverent in sui opificis voluntate.... *Quia tu creasti omnia, et propter voluntatem erant et creata sunt.* Prius dicitur, quia erant, et postmodum fuisse creata; quia quae foris expressa sunt per conditionem operis, jam intra erant in providentia et consilio creatoris.

2) *Francis. Toletan.* l. VIII. Physic. quaest. 1: Dico, quod Deus ab aeterno potuit, et ab aeterno voluit producere mundum, verum non producere ab aeterno, sed in tempore. Quod est dicere, Deus habuit hanc voluntatem aeternam: Volo producere mundum in tempore. Vgl. *Gregor de Valentia.* l. 5. de trinit. l. V. c. 5. p. 798—804. *Thom. Aquin.* Summ. P. I. qu. 46. art. 1. et 2. *Durand.* l. II. Sent. dist. 1. qu. 2.

auf das alleinige Sein, ſondern auch auf die *Beſchaffenheit* der Welt. Denn wäre, um unſere Vorſtellung durch eine andere zu erklären, die im Gedanken Gottes vorhandene Welt eine ſolche, die der Heiligkeit des göttlichen Weſens widerſpräche; ſo würde der Wille zur Hervorbringung der Welt ſich nicht entſchließen können. Es beſteht daher zwiſchen dem göttlichen Gedanken und dem göttlichen Willen, wie beide in der göttlichen Idee enthalten ſind und wirken, ein Wechſelverhältniß. Denn wie einerſeits ein Sichbeſtimmen des Willens nach dem Gedanken, ein *προοριζειν του θεληματος κατα λογον*, Statt findet; ſo findet anderſeits auch Statt ein Sichbeſtimmen des Gedankens nach dem Willen, *προοριζειν του λογου κατα θελημα*. Erſt wenn dieſe wechſelſeitige Beſtimmung Statt findet, oder Statt gefunden hat, kann das *Schaffen* eintreten, das ſofort ein Hereinführen (*παραγειν*) der durch göttlichen Gedanken und Willen beſtimmten Idee in das Sein iſt.

6. Faſſen wir den göttlichen Willen allein für ſich, und zwar ſo auf, wie von ihm die Beſtimmung ausgeht, *daß die Welt ſei*; ſo kommen wir auf das oben in der Grundbeſtimmung ausgeſprochene Moment zurück, das ſo lautet: *Gott hat die Welt durch ſeinen freien Willen erſchaffen*. Die Frage, um welche es ſich daher jetzt hauptſächlich handelt, iſt die nach dem *Grunde* der Welt, wie dieſer Grund in Gott iſt, oder, um es kurz auszudrücken, die Frage, *warum* Gott die Welt erſchaffen habe. Das auf göttlicher Offenbarung ruhende Bewußtſein findet die Urſache im *freien Willen* der Gottheit, was ſo ausgeſprochen werden kann: Gott hat die Welt erſchaffen, *weil es ſein Wille war*, ſie zu ſchaffen. Der göttliche Wille iſt alſo das *letzte Princip* der Welt und der Dinge, welches Princip aus einem weitern und frühern abzuleiten ſchon deßwegen unzuläſſig wäre, weil der Wille als *freies* Princip auch ſchlechthin ein *erſtes* Princip iſt, welches die Möglichkeit eines nothwendigen Beſtimmtwerdens durch ein anderes ſchon im Begriffe ausſchließt.[1] Darum ſagt die heilige Schrift Pſ. 115, 3.: Unſer Gott iſt im Himmel, er ſchaffet, was er will. Pſ. 133, 6.: Alles, was Jehova

1) *Joh. v. Salisbury*: Adeo quidem prima est, ut si quaeratur de aliquo, cur ita sit, rectissime dicatur, *quoniam ille sic voluit*, qui omnia, quaecunque voluit, fecit. Si vero, cur voluerit, inquiratur, inepta quaestio est, quoniam primae causae voluntatis scilicet quaeritur causa, cujus nulla est omnino causa. *Policrat.* l. II. c. 26. Itaque consequenter cuncta sui similia, prout natura cujusque beatudinis capax esse poterat, effici voluit, quam quidem Dei voluntatem certissimam rerum originem esse, si quis ponat, recte eum putare consentiam. *Policrat.* l. II. c. 12.

will, vollbringt er, im Himmel und auf Erden, im Meer und in allen Fluthen. Weish. 12, 18.: Du vermagſt Alles, was du willſt. Epheſ. 1, 11.: Der Alles wirket nach dem Rathe ſeines Willens. Offenb. 4, 11.: Du haſt alle Dinge geſchaffen, durch deinen Willen wurden ſie und ſind geſchaffen. Wenn wir den göttlichen Willen das Princip der Welt und der Dinge nennen, haben wir ſowohl dieß im Auge, daß er die Urſache derſelben ſei,[1] daß ſie folglich in die Exiſtenz getreten ſei, *weil* er gewollt, daß es geſchehe; als das Andere, daß ſie ſo ſei, wie ſie iſt. Nicht alſo bloß das Sein der Welt als einfaches Sein, ſondern auch der Modus ihres Seins iſt Beſtimmung ſeines Willens. Beides daher können wir ſo ausſprechen: die Welt iſt, weil Gott wollte, daß ſie ſei; und: die Welt iſt ſo, *wie* Gott gewollt hat, daß ſie ſei.[2] Sein alſo und Beſchaffenheit der Welt ſind zugleich Werk des göttlichen Willens, und weil Werk des göttlichen Willens, auch Werk des freien göttlichen Wahlvermögens.

Daß aber weder in der einen noch in der andern Hinſicht der göttliche Wille ſeine Beſtimmungen ins Vage hineintreffe, folglich kein blinder Wille ſei, geht ſchon daraus hervor, daß der göttliche Wille nie ohne den göttlichen Gedanken, der göttliche Gedanke aber nie ohne die *göttliche Weisheit* iſt, bei Allem, was jener durch ſeine Allmacht ins Leben ruft, daher die heilige Schrift die Schöpfung eben ſo ein Product der Weisheit als des allmächtigen Willens nennt. Pſ. 136, 3—5.: Danket dem Herrn, der große Wunder thut allein, der den Himmel gemacht hat mit Weisheit. Jerem. 10, 12.: Er ſchuf die Erde durch ſeine Macht, bereitete die Welt durch ſeine Weisheit, und durch ſeine Einſicht ſpannt er den Himmel aus. Sprüchw. 3, 19.: Jehovah gründete durch Weisheit die Erde, richtete den Himmel auf durch Einſicht. Sprüchw. 8, 22—31.: Die Weisheit ſpricht: Jehovah beſaß mich am Anfange ſeines Handelns, vor ſeinen Werken, ehedem. Vor Alters ward ich geſalbt, vor Anfang, vor dem Urſprunge der Erde. ꝛc. — Der rechte Ausdruck für das Zuſammenſein der Allmacht, des Willens und der Weisheit iſt daher der: In der

1) Voluntas Dei est causa rerum *Thom. v. Aquin* Summa P. I. qu. 19. art. 4.

2) *Theophil.* ad Autol. II. 13. *πρωτον μεν ἐξ οὐκ ὀντων ποιῃ τα γινομενα καθως βουλεται. Hippol. adv. Noët.* n. 10. 11. *ἐποιησεν, ὡς ἐθελησεν· θεος γαρ ἠν. Ambros.* Hexaëm. l. II. c. 2. n. 4. Voluntas ejus (Dei) mensura rerum est. *Derſelbe* l. I. c. 6. Sed omnia reposita in ejus existimo voluntate, quod voluntas ejus fundamentum sit universorum.

Hervorbringung der Dinge beſtimmt der Wille die Macht nach der *Weisheit*.[1])

Das Bewußtſein von der freien göttlichen Weltſchöpfung erklärt jedes andere Bewußtſein, welches die Schöpfung aus der Nothwendigkeit begreiflich machen will, für ein ſchlechthin unwahres.

Gott ſchuf daher die Welt, lediglich weil es ſein Wille war, ſie zu ſchaffen, und ſo iſt der Grund der Weltſchöpfung im *freien Willen Gottes* zu ſuchen. *Du haſt alle Dinge geſchaffen, und durch deinen Willen haben ſie das Sein.*[2]) Die Welt iſt folglich gegründet im göttlichen Willen: *Die Welt iſt Wille der Gottheit.*[3]) Während das chriſtliche Bewußtſein die Weltſchöpfung nur aus der abſoluten Freiheit Gottes begreifen kann, hält es den Gedanken von jeder Art von Nothwendigkeit nieder, durch welche die Freiheit aufgehoben werden könnte, und welche mehr oder weniger zum Pantheismus führt, von welchem es mehrere Arten gibt. Gott ſchuf die Welt nicht in Folge des Begriffes, ſo daß der Begriff zum Geſetz geworden wäre, die Welt hervorzubringen, und zwar einzig nur, um dem Begriffe zu genügen, ſei es nun, daß dieſer Begriff als *Weltbegriff* gefaßt wird, oder als *Moment des abſoluten Begriffes*, durch welchen nach der bisherigen Erfahrung meiſtens auch der Pantheismus geſetzt iſt, weil die Welt

---

1) Daher Gregor v. Nyſſa ſehr gut ſagt: *μετρον της δυναμεως του θεου το θελημα γινεται· το δε θελημα σοφια ἐστιν· σοφιας δε ἰδιον, το μηδεν ἀγνοειν, ὁπως ἀν τα καθ᾽ ἑκαστον γενοιτο τῃ δε γνωσει συμπεφυκε και ἡ δυναμις.* Apol. in Hexaëm.

2) Offenb. 4, 11. vgl. Hebr. 23, 13. Dan. 4, 31. 32. Pſ. 134, 6. 1 Kor. 12, 6. Epheſ. 1, 11. Pſ. 113, 3. Jer. 27, 5. Dan. 4, 14. 5, 21. Röm. 9, 18.

3) *Clem. Alex.* Paedag. l. I. c. 6. p. 114: *οὐ γαρ ποτε ἀσθενει ὁ θεος· ὡς γαρ το θελημα αὐτου ἐργον ἐστι, και τουτο κοσμος ὀνομαζεται.* Sogleich fügt *Clemens Alexandinus* hinzu: auch das iſt der Wille Gottes, das *Heil* der Menſchheit, und dieſes iſt die *Kirche*. Die Schöpfung der Welt leitet Clemens v. Alexandrien auch anderwärts vom göttlichen Willen her; im Protrept. heißt es c. 4. p. 55: *ὁση γε ἡ δυναμις του θεου; μονον αὐτου το βουλημα κοσμοποιια· μονος γαρ ὁ θεος ἐποιησεν, ἐπει και μονος ὀντως ἐστι θεος· ψιλῳ τῳ βουλεσθαι δημιουργει και τῳ μονον ἐθελησαι αὐτον ἐπεται το γεγενησθαι.* *Ambroſius* ſehr bezeichnend im Hexaëm. l. I. c. 5. n. 19: Ex ipso principium et origo substantiae universorum, id est, ex voluntate ejus et potestate. Omnia enim ex ejus voluntate coeperunt, quia unus Deus Pater, ex quo omnia. Etenim tamquam ex suo fecit, quia unde voluit fecit. Ex ipso ergo materia. Per ipsum operatio quae ligavit atque constrinxit universa. In ipsum quia quamdiu vult, omnia ejus virtute manent atque consistunt, *et finis eorum in Dei voluntatem recurrit.*

zum integrirenden Theile Gottes gemacht wird. Was das Erſte betrifft, ſo wird von Manchen behauptet, Gott, deſſen Gedanken Schöpfungen ſeien, müſſe den Gedanken, den er von der Welt in ſeinem Verſtande trage, auch realiſiren. Dieſer Vorſtellung iſt aber gegenüber zu ſagen: Der Gedanke Gottes von der Welt iſt der Gedanke des Relativen, nicht des Abſoluten; im Begriffe des Relativen aber kann nicht liegen, daß es ſchlechthin ſein müſſe, denn das abſolute Sein kommt nur der göttlichen Autouſie zu. Läge aber im Begriffe der Welt ſchon an ſich der Begriff des nothwendigen Seins, ſo müßte der Welt Aſeität und Ewigkeit zukommen, was der Sache und dem Begriffe zugleich widerſpricht. In jenem Begriffe nämlich müßte für Gott liegen, daß er nothwendig habe, die Welt zu erſchaffen, daß ihr ſomit nothwendiges Sein zukomme, was gleichfalls widerſpricht, weil das nothwendige Sein aus ſich ſelbſt iſt, und nicht braucht geſchaffen zu werden. Aus dem Begriffe der göttlichen Freiheit alſo und aus dem Begriffe der Welt als des Relativen folgt nur, daß, wenn die Welt ſein ſoll, ſie geſchaffen werden müſſe, und daher auch ungeſchaffen bleiben könne, ohne daß Gott aufhört, Gott zu ſein. Mehr aber noch zeigt ſich das Unwahre der andern Vorſtellung, nach welcher die Welt ein integrirender Theil der Gottheit iſt. Durch eine ſolche Beſtimmung wird das göttliche Weſen zugleich in Abhängigkeit von der Welt geſetzt, an ſich ſchon oder überhaupt, insbeſondere aber in ſofern der Gedanke nothwendig ſich aufdringt, Gott ſchaffe die Welt im Drange ſich zu entwickeln, er bedürfe daher der Entwicklung, und zwar durch und an uns, durch die er auch erſt zum Bewußtſein und zum Wiſſen ſeiner ſelbſt komme. Wenn daher Gott die Natur erſchafft und in der Geſchichte wirkt, ſo wird dieß vom Pantheiſten ſo angeſehen, als wenn Gott dadurch erſt zu ſich ſelbſt komme und ſich in dieſen Offenbarungen ſelbſt erſt erreichen müſſe.

Damit hängt aber nothwendig die andere Vorſtellung zuſammen, die Welt gehöre unmittelbar zu Gott, zu ſeinem Leben, ſie ſei ein Theil von ihm, und er bloß das Ganze, die Totalität der Erſcheinungen. Dann aber hört Gott auch auf der Abſolute zu ſein, und mit der Abſolutheit verſchwindet der Gott ſelbſt aus dem Univerſum. Um ſo entſchiedener muß daher das Chriſtenthum bei der Wahrheit beharren, Gott habe die Welt mit abſoluter Freiheit erſchaffen, nicht mit innerer Nothwendigkeit, aus irgend einem Drange nach Selbſtentwicklung u. ſ. w.; eben ſo wenig gehört die Welt, die außer Gott iſt, zu ſeinem Leben, wenn ſchon ſie ſelbſt ohne ihn nicht beſtehen kann.

7. Der einzige Grund, der in Gott neben der Freiheit aufgefunden werden kann zur Weltſchöpfung, iſt die *Liebe*; da aber Liebe das Freieſte iſt, was es geben kann, ſo iſt in ihr ſchon durch den Begriff die Härte der Nothwendigkeit aufgehoben. Wenn wir daher das *Wie* der Weltſchöpfung aus dem freien Willen Gottes erklären, ſo erklären wir uns das *Warum* derſelben aus der *Liebe Gottes*, oder aus dem Weſen der göttlichen Liebe. Das Weſen der Liebe iſt aber das Weſen Gottes ſelbſt, denn Gott iſt die Liebe. Hat ſich daher die göttliche Liebe zufolge ihres Weſens entſchloſſen, eine Welt zu erſchaffen, um Weſen außer ſich zu beſeligen; ſo kann auch behauptet werden, Gott habe ſich zur Weltſchöpfung zufolge ſeines Weſens entſchloſſen. Die Nothwendigkeit, von der hier die Rede iſt, kann daher einzig in jenem *zufolge* liegen, aber eben darum auch in dem, was das Freieſte iſt, in der Liebe. Somit fallen Nothwendigkeit und Freiheit in Gott zuſammen, er erſcheint die Nothwendigkeit der Liebe, die an ſich ſchon Freiheit iſt. Denn da die Liebe ſelbſt nur im Willen und durch dieſen ſich, und zwar weſenhaft offenbaren kann; ſo iſt und bleibt der letzte Grund doch ſelbſt der Wille Gottes. Gott ſchuf die Welt, *weil er ſie aus Freiheit mit Liebe und aus Liebe mit Freiheit ſchaffen wollte.*

Gott ſchuf die Welt nicht aus Nothwendigkeit. Dieß iſt die Eine, überall uns begegnende chriſtliche Vorſtellung, eine Vorſtellung, die ihren Grund wie in ſich, ſo auch in den Vorſtellungen von dem göttlichen Weſen und ſeinen Eigenſchaften hat. Es gehört hieher ſchon die allgemeine Anſchauung von der *Seligkeit* Gottes, wie ſie abſolute *Vollkommenheit*, als dieſe aber zugleich *Allgenügſamkeit* iſt, die des außergöttlichen Seins nicht bedarf. Er, der Allem Leben, Odem und Alles gibt, bedarf nicht eines Andern. [1])

---

1) Apoſtg. 17, 25. *Stellen aus den Vätern*: *Minucius Felix:* Qui ante mundum sibi ipsi fuerat pro mundo. *Octavius c. 18.* Daſſelbe *Athenagoras:* *παντα γαρ ὁ θεος ἐστιν αὐτος αὐτῳ, φως ἀπροσιτον, κοσμος τελειος, πνευμα, δυναμις, λογος* in der *Legat. 17.* *Irenaeus:* II. 1. n. 1: Neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libertate fecit omnia. *Ibid.* III. 8. n. 3. Quoniam autem ipse omnia fecit libere et quemadmodum voluit. *Augustin. Civ. Dei. XI, 24:* In eo vero, quod dicitur *vidit Deus*, quia bonum est, satis significatur, Deum nulla necessitate, nulla suae cujusque utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse, quod factum est, id est, quia bonum. *August. de Genesi ad litteram, lib. VI. c. 15:* Manifestum est etiam, non factum esse hominem contra quam erat in illa prima conditione causarum; quia ibi erat etiam sic fieri posse, quamvis non ibi erat ita fieri necesse esse: hoc enim non erat in conditione creaturae, sed in placito Creatoris, cujus voluntas rerum

Von der göttlichen Liebe haben wir aber ſchon früher geſehen, daß ſie in Gott das unendliche Motiv zur Lebensſetzung nach Außen iſt. Liebe iſt in Gott Freude am Lebendigen: um aber in eben dieſer Liebe den Schatten der Nothwendigkeit zu vertilgen und ſie als das Freieſte begreifen zu laſſen, wird die das Leben nach Außen ſetzende göttliche Liebe Gnade genannt. Die Welt iſt auf Liebe gebaut, indem ſie auf Gnade gebaut iſt. So Pſ. 136, 1—9.: Danket Jehovah, denn er iſt gütig, denn ewig währet ſeine Gnade. Danket dem Gott der Götter, denn ewig iſt ſeine Gnade; der große Wunder thut allein, denn ewig iſt ſeine Gnade; der den Himmel gemacht mit Einſicht, denn ewig iſt ſeine Gnade. Der die Erde befeſtigt über den Waſſern, denn ewig iſt ſeine Gnade. Der die großen Lichter gemacht, denn ewig iſt ſeine Gnade; die Sonne zur Beherrſchung des Tages, denn ewig iſt ſeine Gnade; den Mond und die Sterne zur Beherrſchung der Nacht, denn ewig iſt ſeine Gnade. — Weish. 11, 24—26.: Du liebſt Alles, was da iſt und verabſcheueſt nichts, was du gemacht; denn wenn du haſſen würdeſt, ſo hätteſt du nichts geſchaffen. Wie hätte aber etwas beſtanden, wenn du nicht gewollt? oder wie wäre, was du nicht ins Daſein gerufen, erhalten worden? Du ſchoneſt Alles, weil es dein iſt, Herr! du Freund des Lebens.

8. Haben wir bis jetzt erkannt, daß die Idee von der Welt göttliche Idee ſei, die Welt folglich ruhe auf dem göttlichen Gedanken und Willen; ſo kommen wir nunmehr daran, die in dieſer Vorſtellung gleichſam von ſelbſt ſchon enthaltene oder mitgegebene andere Vorſtellung zur Erörterung zu bringen, die Vorſtellung nämlich, daß die göttliche Idee, als Gedanke und Wille der Gottheit, eine ewige Idee ſei. Hat es ſich daher früher um die Idee als den Gedanken und Willen Gottes ſchlechthin gehandelt; ſo handelt es ſich jetzt um die Ewigkeit der göttlichen Idee, damit aber von ſelbſt zugleich um die Freiheit des die Idee conſti-

---

necessitas est. *Thomas v. Aquin. Summ. theol. P. I. qu. 19. art. 4:* Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae, ut quidam existimarunt. *Duns Scotus:* Procedit autem rerum creatio a Deo, non aliqua necessitate vel Essentiae, vel Scientiae, vel Voluntatis, sed ex mera libertate, quae non movetur et multo minus necessitatur ab aliquo extra se ad causandum. Cum enim res producantur ex suo non-esse, possunt ergo absolute non-esse, ideoque implicat, quod non sunt necessariae. Quaest. universal. tract. de primo rerum principio. *Quaest. IV. art. 1. n. 3—4. Qu. 5. art. 2. n. 11—13.*

tuirenden göttlichen Gedankens und Willens. Wenn aber, was ſich gleichſam von ſelbſt verſteht, dennoch eine beſondere Erörterung und Behandlung erfahren ſoll; ſo kann dieß ſeinen Grund nur haben in einem Andern. Dieſes Andere aber iſt die gegentheilige Vorſtellung von dem, was wir als Wahrheit anſehen zu müſſen glauben. Es iſt nämlich die Behauptung, es gebe keine Idee, und forthin auch keine ewige Idee Gottes von der Welt. Ehe wir auf dieſe Negation der Idee ſowohl als der Ewigkeit der Idee uns einlaſſen, haben wir die Ewigkeit der Idee ſelbſt als Etwas darzuthun, was in den Wahrheiten der göttlichen Offenbarung gegründet iſt. Indem wir aber auf den Beweis der Sache eingehen, begründen wir zugleich den in der obigen Grundanſchauung ausgeſprochenen Satz: Gott hat die Welt nach der in ſeinem Verſtande von Ewigkeit her liegenden Idee vom Univerſum erſchaffen. Der Sinn dieſes Ausſpruches iſt kein anderer, als der: In Gott, in welchem Alles, und darum auch das Erkennen ein Ewiges iſt, war, da es überhaupt keine Zeit für ihn gibt, die Welt, obſchon ſie an ſich ſelbſt nichts Ewiges ſein kann, dennoch ein ewiger Gedanke, bevor er ſie aus dem Nichts ins Daſein rief.

Denkt daher nur Gott die Welt, oder iſt die Welt nur Gedanke Gottes; ſo iſt ſie eben damit auch ſchon ewiger Gedanke Gottes. Dieß ergibt ſich auf poſitive ſowohl als auf negative Weiſe. Auf poſitive, weil in Gott Alles, folglich auch das göttliche Denken, ewig iſt. Die Ewigkeit iſt in Gott, wie aus dem erſten Theile der Dogmatik hervorgeht, nicht etwas für ſich Abgeſondertes, ſondern zieht ſich durch das ganze göttliche Erkennen, Wollen und Leben hindurch. — Was daher Gott denkt und will, das denkt und will er ewig. Auf negative Weiſe, weil, ſobald wir die Idee der Welt in Gott keine ewige ſein laſſen, wir nicht etwa nur das ewige Erkennen Gottes in Abrede ſtellen, und ihn, dadurch ſeine Abſolutheit negirend, unter die Kategorie der Endlichkeit ſtellen, ſondern nothwendig auch mit der erſten Ungereimtheit die zweite verbinden, die Welt für ihn ein Zufälliges ſein zu laſſen. Wie wenig die Vorſtellung von der ewigen Weltidee in Gott eine Unangemeſſenheit in Abſicht auf das göttliche Weſen enthalte, welches freilich allein wahrhaft ewig iſt, geht ſchon daraus hervor, daß wir, wenn wir ſagen, Gott habe die Welt von Ewigkeit her gedacht, damit nicht ausſprechen, die Welt habe ſich ſelbſt ewig gedacht, was in die Beſtimmung mit aufgenommen ſein müßte, wenn ſie eine Unangemeſſenheit enthalten ſollte. Dazu kommt aber noch, daß die ewige Idee von der Welt in

Gott nicht die Idee von einem Ewigen, ſondern von einem Zeitlichen iſt, wodurch der ungemein große Unterſchied ſich herausſtellt zwiſchen den beiden Ausdrücken: ewige Idee, und die Idee des Ewigen. Nennen wir daher die Idee der Welt, d. h. ſprechen wir ſie aus, ſo haben wir in dem Worte nichts Anderes ausgeſprochen, als die Idee deſſen, was ewig nicht ewig iſt, was daher Gott ewig als das Zeitliche gedacht und gewollt hat. [1]) Daher haben die Väter der Kirche in die Beſtimmung des Weſens der Idee noch die vom göttlichen Willen aufgenommen. Wie Gott die Welt von Ewigkeit her gedacht hat, ſo hat er ſie auch von Ewigkeit her als das an ſich nicht Nicht-Ewige gewollt. Aber im göttlichen Willen lag nicht nur dieß, die Welt, wie ſie als Gedanke im Verſtande Gottes lag, zu wollen, ſondern zugleich zu beſtimmen, wann ſie geſchaffen werden ſollte.

Wie die heilige Schrift ſich ſelten oder nie abſtracter Ausdrücke bedient, ſondern ſtets concret ſpricht; ſo hat ſie auch den Gedanken von der Idee der Welt als einer ewigen auf dieſelbe Weiſe ausgeſprochen. So Sir. 39, 25.: Von Ewigkeit her ſchaut er Alles, und nichts iſt wunderbar vor ihm. Sir. 23, 29.: Alle Dinge waren ihm bekannt ehe ſie geſchaffen wurden, alſo auch, nachdem ſie vollendet ſind. Dan. 13, 42.: Ewiger Gott! der du die verborgenen Dinge kennſt, dem Alles bekannt iſt, ehe es entſteht. Apoſtelg. 15, 18.: Gott ſind alle ſeine Werke von Ewigkeit her bekannt, oder eigentlich: Gott bringt Alles als das ihm von Ewigkeit her Bekannte hervor: *κυριος ὁ ποιων ταυτα (παντα) γνωστα ἀπ' αἰωνος.* Mit der heiligen Schrift ſtimmen die Väter

---

1) Confectum est enim inter nos de primordialibus rerum omnium causis, a patre in verbo suo ingenito, hoc est, in sua sapientia simul et semel aeternaliter facta esse, ita ut quemadmodum ipsa sapientia patris aeterna est, suoque patri *coaeterna*, ita etiam cuncta quae in eo facta sunt, aeterna sint, eo excepto quod in ipso omnia facta sunt, quae non est facta, sed genita et factrix. Siquidem in condenda universali creatura sicut una eademque est patris et filii voluntas, ita una eademque est operatio: in primordialibus itaque suis causis omnia in sapientia patris aeterna sunt, non tamen ei coaeterna, praecedit enim causa effectus suos . . . Hinc conficitur, in patris sapientia omnia aeterna esse, non tamen ei coaeterna. *Joann. Scot. Erigen.* de divis. nat. l. III. c. 5. Nihil aliud relinquitur, nisi ut intelligamus, creaturam fuisse in Deo priusquam fieret in seipsa: duplexque de creatura dabitur intellectus. *Unus* qui considerat aeternitatem ipsius in divina cognitione, in qua omnia vere et substantialiter permanent. *Alter* qui temporalem conditionem ipsius veluti postmodum in se ipsa. Et creatio illius non in Deo, sed veluti *extra* Dominum in seipsa aestimabitur. *Ibid.* l. III. c. 17.

übereín, welche die göttliche Idee überall als die ewige ſetzen. So Auguſtinus. [1]) Dieſer tiefſinnige Theolog erkennt in den Ideen die in dem göttlichen Geiſte wohnenden ewigen, unveränderlichen Urgründe und Urformen der Dinge, jene Urbilder, die nicht entſtehen und nicht vergehen, nach welchen aber Alles geſtaltet wird, was entſteht und vergeht. Gott trägt in ſeinem Verſtande einen Schatz, eine Fülle von Weſen, die, als die noch intelligiblen, zuſammen die Ideenwelt bilden. Ehe daher Gott die Welt ſchuf, war nicht Nichts, ſondern es war die Idee, oder die Welt war, bevor ſie war; ſie war nämlich in der Idee.

An Auguſtinus knüpften mehrere Theologen in ihrer Ideenlehre an. So Anſelm v. Canterbury, [2]) Albertus Magnus, [3]) Thomas

---

1) Ideae sunt principales quaedam formae, vel rationes rerum stabiles, atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri et interire potest, et omne, quod oritur et interit. *August. in lib. LXXXIII. Quaest. qu. 46.* vgl. de civit. Dei l. XI. c. 21. Derſelbe: Haec igitur antequam fierent utique non erant, quomodo igitur Deo nota erant quae non erant? Non enim quidquam fecit ignorans. Nota igitur fecit, nonfacta cognovit: proinde antequam fierent, et erant et non erant. Erant in Dei scientia; non erant in sua natura. *De Genesi ad litter.* l. V. c. 18. Non aliter novit Deus facta, quam fienda. *Ibid.* c. 7.

2) Verum videor mihi videre quiddam, quod non negligenter discernere cogit, secundum quid ea quae facta sunt, antequam fierent, dici possunt fuisse nihil. Nullo namque pacto fieri potest, aliquid rationabiliter ab aliquo nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive, ut aptius dicitur, forma vel similitudo, aut regula. Patet itaque quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia, aut quomodo futura essent: quare cum ea quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc, quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent; non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam, et secundum quam fierent. *Monolog.* c. 9. (al. 8.).

3) Dicendum est igitur, quod sicut in mente artificis prius est forma rei, quam opus exeat, sic ideae rerum ante mundi constitutionem in mente Creatoris erant. Non enim aliquid extra se adspiciebat, secundum quod mundum faceret. Ex hoc patet, quod omnis creatura prius in Deo existit, quam in seipsa: unde cum ab ipso per creationem processit, ab ipso quomodo distare coepit: *unde rationalis creatura ad ipsum redire debet, cui primo conjuncta* fuit, antequam esset, et hoc per ideas, quae non aliud, quam ipse Deus sunt, et erunt: sic autem ad locum unde exeunt flumina, revertuntur. Res, prout sunt in Deo, dicuntur vita. *Compend. theolog. veritatis.* l. I. c. 15. cfr. *Summa theologiae* P. I. tract. 13. qu. 5. *In 1 libr. Sent.* dist. 35. art. 7. 8. 9. 10.

v. Aquin,[1]) Duns Scotus.[2]) Beinahe die meiſten Theologen des Mittelalters beziehen ſich in ihrer Ideenlehre auf Auguſtinus einerſeits und auf Dionyſius Areopagita andererſeits. Haben wir die Anſchauung des Auguſtinus ſchon auseinandergeſetzt; ſo kommen wir nunmehr an die des Dionyſius Areopagita.[3]) Es iſt eine bei Dionyſius oft vorkommende Vorſtellung, Gott habe Alles vorher, d. h. bevor es zu ſeiner Exiſtenz gekommen, in ſich getragen. Was er aber vor der Zeit in ſich trägt, trägt er der Idee nach in ſich. Hiebei hält ſich Dionyſius an die Vorſtellung des Pantänus. Pantänus verband aber mit der ewigen göttlichen Anſchauung von der Welt zugleich den göttlichen Willen in Abſicht auf die Welt: Gott erkennt in ſeiner Ewigkeit das (künftig) Seiende als ſeinen Willen.[4]) Da nun auch

1) Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in mente divina ideas. *Ἰδεα* enim graece, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formæ aliarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse potest, vel ut sit exemplar ejus, cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necessarium ponere ideas; quod sic patet. In omnibus enim, quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscunque. Agens autem non ageret propter formam, nisi quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus præexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his, quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile ut in his, quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus præexistit in mente aedificatoris: et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae, quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae. *Thom. Aquin.* Summ. theol. P. I. qu. 15. art. 1.

2) Idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ad extra, ut secundum propriam rationem ejus. *In lib. Sent.* dist. XXXV. qu. unic.

3) Eine der Hauptſtellen lautet: *παραδειγματα δε φαμεν εἰναι τους ἐν θεῳ των ὀντων οὐσιοποιους και ἑνιαιως προυφεστωτας λογους, οὑς ἡ θεολογια προορισμους καλει, και θεια και ἀγαθα θεληματα, των ὀντων ἀφοριστικα και ποιητικα, καθ᾽ οὑς ὁ ὑπερουσιος* (wie Gott ſtets genannt wird) *τα ὀντα παντα και προωφισε και παρηγαγεν* ***Dionys. Areop. de divin.*** nom. c. 5. n. 8. p. 570. T. I. ed. Corderii.

4) Schon Pantänus nämlich hat, nach dem Berichte, den der Mönch Maximus in ſeinen Scholien zu Gregor v. Nazianz gibt, jenen Satz ausgeſprochen; die Worte des Maximus aber lauten: *ὁμοιως δε καὶ ὁ περι Πανταινον τον γενομενον καθηχητον του Στρωματεως μεγαλου Κλημεντος θεια θεληματα τῃ γραφῃ φιλον καλεισθαι φασιν, ὁθεν ἐρωτηθεντες ὑπο τινων των την ἐξ παιδευσιν γαυρων· πως*

Dionyſius in ſeine Vorſtellung eingeht, bringt er zur göttlichen Güte und Allmacht noch den göttlichen Willen.

Seine Vorſtellung haben wir ſchon anderwärts als folgende erkannt: Zwar iſt Gott nichts von Allem, was außer ihm ſich befindet; wenn er aber der Sonne verglichen werden mag, die, obſchon verſchieden von den Weſen, denen ſie leuchtet, und in ſich ein Eines, eingeſtaltiges, überſtrahlendes Licht, dennoch Alles, was an ihr Theil nimmt, erneuet, nährt, erhält, vollendet, von Anderm unterſcheidet, einigt, erwärmt, befruchtet, zum Wachsthum bringt, entwickelt, kräftigt, emporzieht, erregt und belebt; ſo muß doch der, welcher ſowohl der Sonne als des Andern Urheber iſt, alle Vorbilder des Seienden in ſich haben, und zwar wie ſie überweſentlich geeinigt ſind. Vorbilder — Ideen — (*παραδειγματα*) aber, ſagen wir, ſind die in Gott in ihrer harmoniſchen Einheit vorausbeſtehenden weſenſchaffenden Gedanken (*λογοι*) von den Dingen, welche Gedanken die Theologie Vorausbeſtimmungen nennt, auch göttliche und gute Willensbeſtimmungen (*θεια και ἀγαθα θεληματα*), welche das Seiende vorher ordnen und ſchaffen und wonach der Ueberweſentliche (Gott) alles Seiende vorherbeſtimmt und ins Daſein gebracht hat. [1]) Wir ſuchen die Worte des Dionyſius in folgender Umſchreibung zu geben, wie wir ſie gleichfalls ſchon anderwärts [2]) gegeben haben.

γινωσκειν τα ὀντα τον θεον δοξαζουσιν Χριστιανοι, ὑπειληφοτων ἐκεινων νοερως τα νοητα και αἰσθητικως τα αἰσθητα γινωσκειν αὐτον τα οντα, ἀπεκρινατο (ὁ Πανταινος) μητε αἰσθητως τα αἰσθητα, μητε νοερως τα νοητα· οὐ γαρ εἰναι δυνατον τον ὑπερ τα ὀντα κατα τα ὀντα των ὀντων λαμβανεσθαι· ἀλλ' ὡς ιδια θεληματα γινωσκειν αὐτον τα ὀντα φαμεν, προσθεντες και του λογου το εὐλογον, ει γαρ θεληματι τα παντα πεποιηκε και οὐδεις ἀντερει λογος, γινωσκειν δε το ἰδιον θελημα τον θεον, εὐσεβες τε λεγειν ἀει και δικαιον ἐστιν· ἑκαστον δε των γεγονοτων θελων πεποιηκεν, ἀρα ὡς ἰδια θεληματα ὁ θεος τα ὀντα γινωσκει, ἐπειδη και θελων τα ὀντα πεποιηκεν. Die Scholien des Maximus hat Thomas Gale in einem Anhange zu Joh. Sc. Erigena, welchen er herausgegeben, mitgetheilt. Dieſe Stelle vgl. in der Phil. des Chriſtenth. S. 247: „Die Grundlage der ganzen folgenden Betrachtung, die wir hier auf's Neue wieder aufnehmen, iſt die Wahrheit, daß die Idee der göttliche Gedanke von dem Endlichen und von der Beziehung des Endlichen zum Unendlichen ſei. Die Weltſchöpfung iſt die Realiſirung dieſes göttlichen Gedankens, und der Geiſt ſucht ihn durch die ihm verliehene Freiheit an ſich ſelbſt zu vollziehen. In jenem Sinne hat ſchon einer der erſten chriſtlichen Philoſophen tiefſinnig geſagt, Gott erkenne das Seiende als ſeinen Willen, weil er das, was ſei, durch ſeinen freien Willen erſchaffen habe." Und eben dieſer iſt Pantänus.

1) De divin. nom. c. 5. n. 8. Die Originalſtelle iſt oben ſchon mitgetheilt worden.

2) In der Philoſophie des Chriſtenthums.

Ehe Gott die Dinge durch ſeine Allmacht ins Daſein ruft, ſind ſie in ſeinem Verſtande als die ewigen Vorbilder derſelben vorhanden. Vorbilder alſo ſind die göttlichen Gedanken von den künftigen Dingen, und es iſt in ihnen zum Voraus Alles harmoniſch und einheitlich nach den Verhältniſſen geordnet. Aber dieſe Ideen ſind nicht bloß die Gedanken Gottes von den Dingen, ſondern mit der göttlichen Vorſtellung von dieſen verbindet ſich auch der Alles beſtimmende Wille Gottes, d. h. der göttliche Wille, der die göttlichen Gedanken ins Daſein zu rufen ſich entſchloſſen hat. Indem aber dieſer Wille, zu ſchaffen, bei dem Gedanken ſchon iſt, werden die göttlichen Gedanken oder Ideen weſenſchaffende (λογοι οὐσιοποιοι) genannt, in welchen nicht nur das Weſen, die Subſtanz und das Leben der Dinge ſchon geſetzt, ſondern durchgängig auch ſchon geordnet iſt. Das Schaffende in ihnen iſt aber nichts Anderes, als der in Einheit mit der Macht wirkende Wille Gottes, wobei die wirkliche Weltſchöpfung aus Nichts überall vorausgeſetzt wird, wenn von ihr auch keine umſtändliche Beſchreibung vorkommt. So ſind es zwei Momente, die unſere beſondere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nehmen, das Vorherbeſtimmen in der Idee, das προοϱιζειν κατα λογους, gleichſam die ideale Schöpfung, und das Ins-reale-Daſein-rufen der göttlichen Schöpfungsgedanken, das παϱαγειν, was bei Dionyſius eben ſo viel als Schaffen heißt.

An einem andern Orte deſſelben Buches ſagt Dionyſius: die göttliche Weisheit umfaßt Alles in Einer Erkenntniß, die Alles hoch übertrifft. Wie ſie die Urquelle des Alls iſt, ſo kommt auch ihre Vorherkenntniß dem ganzen All zuvor. Sie kennt die Engel, bevor ſie werden; ſie kennt Alles in dem Urſprunge, nämlich in ſich ſelbſt; und ſo ſchaffet ſie Alles weislich. Das wird, wie ich glaube, durch jene Lehre der Schrift ausgedrückt: Er weiß Alles, bevor es wird (Daniel 13, 42.). Denn die göttliche Weisheit lernt ja die Geſchöpfe nicht von den Geſchöpfen kennen, ſie ſieht in ſich und aus ſich Alles, in ſich begreift ſie die Vorherkenntniß des Alls, wie ſie ewig vor dem All, und des Alls Urquell iſt! — Da alſo die göttliche Weisheit ſich ſelbſt beſchaut, durchſchaut ſie auch Alles, ſie ſieht die Körperwelt in einem geiſtigen Allblick, ſieht verſchiedene Dinge auf eine nicht verſchiedene Weiſe, ſieht die ganze Vielheit mit Einem Blicke in ihrem Weſen, wie ſie dadurch Alles hervorbringt. Denn wenn Gott vermöge ſeiner Allmacht allen Dingen, die ſind, das Sein mitgetheilt hat; ſo erkennt er auch vermöge ſeiner einzigen Weisheit, die, wie ſeine Allmacht, der Urgrund des Alls iſt, alle Dinge, die von ihm

entſtehen, und vor dem Entſtehen in ihm allein gegründet waren. Er zieht alſo nicht von den Dingen, die er ſchafft, ſeine Erkenntniß derſelben ab, er theilt im Gegentheil auch den Geſchöpfen die Erkenntniß mit. [1]) Eben ſo Maximus. [2]) Deßgleichen Pachymeres. [3]) Das Gemeinſame der Vorſtellung der drei eben genannten Männer iſt, daß Gott mit ſeiner Anſchauung die Anſchauung der Dinge verbinde, daß die Ideen der Dinge ſeine Ideen ſeien; nicht aber lehren ſie, daß, wenn er die Dinge anſchaue, er ſich ſelbſt anſchaue, oder umgekehrt. Irenäus: Gott ſieht Alles in ſich ſelber voraus, bildet in ſich ſelbſt von dem Weſen, das unausſprechlich und uns unbegreiflich iſt, Alles ab, und ſchaffet ſo, wie er will, und gibt allen Dingen Uebereinſtimmung, Ordnung und den Anfang ihres Werdens. [4]) Aehnlich Hieronymus. [5]) Chryſoſtomus: Gott ſah das Licht, daß es gut war. Hat nun Gott das Licht, bevor es ward, nicht gekannt? Hat das Geſchöpf zuerſt ſeine Schönheit und Güte dem Schöpfer zu erkennen gegeben? Wer bei geſunder Vernunft kann ſich ſo etwas denken? Wenn ſogar der Menſch, der ein Kunſtwerk verfertiget, ſchon bevor er ſein Werk vollbringt, durch die Kunſt den Ausgang weiß, ſoll es denn ſchwer halten, zu begreifen, daß der Künſtler der Allheit, der durch ſein Wort Alles aus dem Nichtſein ins Daſein hervorruft, das Licht und das Gute des Lichtes kennt, bevor es erſchaffen iſt. [6]) So auch Cyrill v. Alexandrien, [7]) Cäſarius, [8]) Fulgentius, [9]) Boethius, [10]) Juſtin d. M., [11]) Tertullian, [12]) Clemens v. Alexandrien, [13]) Origenes: Laſſet uns ſehen, ob wir den Ausſpruch: Im Anfange war das Wort, nicht ſo verſtehen müſſen, daß Alles nach der Weisheit und den geiſtigen Urbildern gemäß, die in der Weisheit ſind, geworden iſt. Denn wie ein Haus oder ein Schiff nach dem Ideale der Werkmeiſter gebaut, und daher ein Haus oder ein Schiff wird; ſo ſind auch alle Dinge, wie ich glaube, nach den Urbildern, die Gott ſchon vor der Schöpfung in ſeiner Weisheit entworfen hat, gemacht worden; denn

1) De divin. nom. c. 7.

2) Schol. in cap. VII. de divin. nom. und Schol. in cap. V. de mystica theolog.

3) In Paraphrasi in cap. VII. de divin. nom.

4) Lib. II. adv. haeres. c. 2.

5) In Commentar. l. I. in epist. ad Ephes. c. 1.

6) Homil. II. in Genesin.

7) Lib. VII. in Evang. Joannis c. 16.

8) In dialog. III. Respons. ad. interrogat. CXXX.

9) Lib. II. ad Trasimund. Reg. c. 7. De trinit. c. 7.

10) De consol. phil. l. V. Pros. VI.

11) Apol. II. pro Christ.

12) Contr. Praxeam.

13) Strom. l. IV.

Gott hat Alles, wie die heil. Schrift lehrt, in der Weisheit gemacht.[1]) Ferner Euſebius,[2]) Athanaſius,[3]) Hilarius,[4]) Baſilius d. Gr.,[5]) Gregor v. Nazianz,[6]) Nicetas.[7]) Nochmals kommen wir zurück auf Auguſtinus, der mit Rückſicht auf Plato ſagt: „Plato hat ſich darin nicht geirrt, daß er eine intelligible Welt lehrte, wenn wir nur mehr auf die Sache als auf den Ausdruck, der zwar in der Kirchenſprache nicht gewöhnlich iſt, ſehen. Denn Plato verſtand unter der intelligibeln Welt das ewige und unveränderliche Urbild, durch welches Gott die Welt ſchuf. Wer dieſes Urbild läugnen wollte, der müßte behaupten, Gott habe die Welt ohne Vorherwiſſen und unweiſe erſchaffen, oder der Schöpfer habe ſeine Geſchöpfe, ehe ſie entſtanden, nicht gekannt, wenn in ihm nicht das Urbild der Geſchöpfe gelebt hätte. War aber in Gott vor dem Anfang der Dinge, wie es ſich nicht zweifeln läßt, ſchon das ewige Urbild der Schöpfung; ſo mag wohl Plato dieſes Urbild die rein intelligible Welt genannt haben.[8]) Gleiche Anſchauungen ſprachen noch aus: Syneſius v. Cyrene,[9]) Claudianus Mamerkus,[10]) Iſidorus,[11]) Gregor d. Gr.[12]) Derjenige, welcher die Anſchauung der Kirchenväter in das Mittelalter herüber trug, iſt Joh. Scotus Erigena. Seine Beſtimmungen über das Weſen der Idee lauten alſo: Die erſten Urſachen der Dinge werden von den Griechen Prototypen, d. i. Urbilder (primordialia exempla), oder Prooriſmata, d. i. Vorherbeſtimmungen oder Beſtimmungen (praedestinationes vel diffinitiones) genannt; eben ſo nennen ſie dieſelben Griechen göttliche Willen, d. i. göttliche Willensbeſtimmungen. Auch pflegen ſie Ideen, d. i. jene Begriffe und Formen genannt zu werden, in welchen die unveränderlichen weſenhaften Verhältniſſe und Beſchaffenheiten der zu erſchaffenden Dinge vor ihrem wirklichen Geſchaffenſein gegründet ſind. Und nicht umſonſt nennt man ſie alſo; denn der Vater, d. i. das Princip von

---

1) Commentar. in Joann. Verba: in Principio erat Verbum. Vgl. lib. I. de principiis c. 2.

2) Praeparat. Evang. l. XI. c. 10.

3) Lib. contr. Gentiles. c. 1.

4) Lib. IV. de trinitate.

5) Lib. IV. contr. Eunomium.

6) De theologia, orat. II. und in der Orat. in novam Dominicam.

7) Orat. II. in Pascha.

8) In lib. I. Retract. c. 3. vgl. de civit. Dei l. XI. c. 10.

9) In Dion.

10) In lib. I. de statu animae c. 25. lib. II. c. 4.

11) Lib. VII. Etymolog. c. 2. und l. I. de summo bono. c. 10.

12) Lib. XX. Exposition. moral. Job. c. 25

Allem, hat in ſeinem Worte, dem Eingebornen Sohne nämlich, die weſentlichen Beſchaffenheiten und Verhältniſſe aller Dinge, die er ins Daſein rufen wollte, noch bevor ſie nach Geſchlechtern, Orten, Zahlen und in Gegenſätzen ſo wie nach dem Uebrigen hervortraten, was an der Creatur in Betrachtung kommt, oder wegen ſeiner Ueberſchwenglichkeit auch nicht betrachtet werden kann, obſchon es iſt, vorherbeſtimmt. [1])

Im ſechsunddreißigſten Kapitel deſſelben Buches aber erweitert er ſeine Beſchreibung in folgender Weiſe: Die erſten Gründe, welche die Griechen Ideen, d. i. Begriffe und Formen nennen, ſind jene ewigen und unveränderlichen Gründe (rationes), nach welchen und in welchen die ſichtbare und unſichtbare Welt geſtaltet und regiert wird. Daher haben ſie verdient, von griechiſchen Weiſen *πρωτοτυπα*, d. i. jene Urbilder genannt zu werden, welche der Vater in ſeinem Sohne geſchaffen, und durch den heiligen Geiſt nach den Wirkungen und zum Behufe derſelben vertheilt und vermannigfacht hat. Auch *προορισματα*, d. h. Vorherbeſtimmungen werden ſie genannt, denn in ihnen iſt Alles, was immer durch den göttlichen Verſtand geſchieht, geſchehen iſt und geſchehen wird, zumal und für Einmal unveränderlich beſtimmt. Denn nichts entſteht auf natürliche Weiſe in der ſichtbaren und unſichtbaren Creatur, außer was in ihnen und in Beziehung auf ſie vor aller Zeit und vor allen wirklichen Räumen vorherbeſtimmt und vorhergeordnet iſt. Ingleichem pflegen ſie von den Philoſophen *θεια θηλεματα*, d. i. göttliche Willensbeſtimmungen (divinae voluntates) genannt zu werden, weil der Herr Alles, was er hervorbringen wollte, in ihnen uranfänglich und urſprünglich geſchaffen hat. Ja was in ihnen künftig iſt, das iſt vor der Zeit geſchaffen. Und ſo kann man ſagen, daß ſie die Principien von Allem ſind, weil Alles, was an der ſichtbaren und unſichtbaren Creatur gefühlt oder erkannt wird, durch Theilnahme an ihnen beſteht. Sie ſelbſt aber beſtehen durch die ihnen zukommende Theilnahme an der Einen Urſache des Univerſums, dem heiligen dreieinigen Weſen, und heißen ein Sein an ſich, weil keine Creatur zwiſchen ſie und die Eine Urſache der Dinge geſetzt iſt. Indem ſie aber unveränderlich beſtehen, ſind ſie zugleich die Urſache anderer Urſachen, die ihnen bis an die äußerſten Grenzen der geſchaffenen und ins Unendliche vervielfältigten Natur folgen (den Ausdruck: unendlich beziehe ich nicht auf den Schöpfer, ſondern auf die Creatur; denn die Grenze der Vervielfältigung der Creaturen iſt allein dem Creator bekannt).

1) Div. nat. l. II. c. 2. p. 47. 48.

Es ſind daher die erſten Urſachen, welche die heiligen Weiſen die Principien aller Dinge nennen, die Güte an ſich, das Weſen an ſich, das Leben an ſich, die Weisheit an ſich, die Wahrheit an ſich, der Verſtand an ſich, die Vernunft an ſich, die Tugend an ſich, die Gerechtigkeit an ſich, der Segen an ſich, die Größe an ſich, die Kraft an ſich, die Ewigkeit an ſich, der Friede an ſich, ſo wie alle Tugenden, Beſchaffenheiten und Verhältniſſe, die der Vater in ſeinem Sohne Einmal und zumal geſchaffen hat, und nach welchen die Ordnung aller Dinge vom Höchſten bis zum Niederſten gewoben wird, d. h. von der geiſtigen Creatur, welche Gott am nächſten iſt, bis zur letzten Ordnung der Dinge, zu welcher das Körperliche gehört. Denn was immer durch Theilnahme am Guten gut iſt, das iſt gut an ſich u. ſ. w.

Der erſte Realiſt nach Erigena iſt aber Anſelm v. Canterbury. Seine Ideenlehre trug Anſelm eben ſo wenig abgeſondert vor, wie Erigena, ſondern er verband ſie, wie dieſer, mit der Schöpfungslehre, ſo nämlich, daß auch hier die Ideen den Uebergang bilden von der Gottheit zu der endlichen Welt. Denn nachdem er in den erſten Kapiteln des Monologiums auseinandergeſetzt, daß Gott das abſolute Sein aus ſich ſelber, als ſolches aber auch die abſolute Urſache der Dinge ſei;[1]) unterſucht er weiter, was wir unter der Formel zu verſtehen haben: Gott habe Alles aus Nichts geſchaffen. Indem aber der wahre Sinn der Formel der iſt: Gott habe die Dinge nicht aus Etwas erſchaffen, dringt ſich von ſelbſt die Frage auf, ob das, was aus Nichts erſchaffen, nicht einmal, bevor es geworden, etwas Gegenſtändliches für den Verſtand des Schaffenden geweſen ſei. Dieß aber wird verneint; denn nichts wird auf vernünftige Weiſe von irgend Jemand hervorgebracht, ohne daß zuvor in ſeinem Geiſte eine Vorſtellung von dem Hervorzubringenden geweſen wäre. Daſſelbe muß aber auch von dem Verſtande des höchſten Weſens geſagt werden; in ihm war nicht Nichts, ſondern Etwas, und zwar das ganze künftige Univerſum, bevor es wurde, nach ſeiner ganzen Beſchaffenheit und nach allen ſeinen Beziehungen. So aber war die Welt in Gott der Idee nach, welche die ewige Vorſtellung, der ewige Begriff der Gottheit von den Dingen iſt. Dieſe Form der Dinge im göttlichen Verſtande iſt gleichſam ein Ausſprechen derſelben in demſelben Verſtande, d. h. Gott ſpricht die Dinge, indem er ſie denkt, in ſich ſelber aus, bevor ſie werden. Das Wort, durch welches er ſie aus-

1) Anselmi Monolog. c. 1—4. p. 4—9. Tom. I.

ſpricht, iſt ein weſenhaftes Wort, denn er ſpricht das Weſen der Dinge aus. Das Wort ſelbſt aber, welches die Dinge ſpricht, und durch das einfache Sprechen erſchafft, kann nur das höchſte Weſen ſein, für welches jedoch, ſo ſehr wir uns auch, um über daſſelbe zu ſprechen, des Symboliſchen bedienen, das Symboliſche nicht ausreicht. Daraus folgt, oder damit hängt zuſammen, daß dieſes Wort als das göttliche nicht das Gleichniß der Dinge ſei, wenn auch in ihnen ein Abbildliches erkannt wird; nur das iſt richtig geſagt, daß die Wahrheit der Dinge aus dem göttlichen Worte ſei. Eben darum iſt auch das göttliche Wort weder zuſammengeſetzt aus vielen Worten, noch geht es ſelbſt in ſolche auseinander als in ſeine weſentlichen Momente. So gilt vom göttlichen Worte, was von Gott überhaupt gilt. Obgleich allgegenwärtig und wirkſam in jeder Zeit und an jedem Orte, iſt er doch weder in der Zeit noch an irgend einem Orte; obgleich an ſich Subſtanz, iſt er doch nicht enthalten in der Reihe und in dem Zuſammenhange der Subſtanzen, ſondern ſteht über denſelben als perſönlicher Geiſt, der, das Bewußtſein ſeiner ſelbſt ewig in ſich tragend, das Andere zur Entwicklung deſſelben nicht bedarf.

So gibt es ein vorzeitliches Sein der Welt, das Sein in der göttlichen Idee. Die Geſammtheit dieſes in der vorzeitlichen Idee beſtehenden Seins iſt die Idealwelt, *κοσμος νοητος*, **mundus archetypus**, die intelligible Welt, die, wie die aus ihr durch Schöpfung entſtandene, ſelbſt Welten in ſich faßt, ſomit eine Welt von Welten iſt, von Ewigkeit her lebend in der göttlichen Vorſtellung und im göttlichen Willen.

Wie wir aber bisher die Idee der Welt eine ewige genannt haben; ſo nennen wir auch ewig, was der Idee entſpricht, was in und nach der Idee iſt, um anzuzeigen, daß wir das wahre Sein meinen. Daraus ergibt ſich der weitere Begriff, den wir mit der Idee verbinden, daß ſie nämlich ſei die wahre Wirklichkeit, ſo daß die Begriffe: Sein in der Idee, ewiges Sein, wahres Sein, identiſche Begriffe ſind. Der Menſch in der Idee, der ewige Menſch iſt der wahre Menſch. Die Welt in der Idee iſt daher die vollkommene Welt, die Welt nach dem Gedanken und nach dem Willen Gottes, damit aber auch die Welt als Ur- und Muſterbild. — Iſt aber die Idee das Ur- und Muſterbild; ſo iſt ſie auch das Geſetz des Seins, das in das Sein und Leben von Gott gelegte Geſetz dieſes Seins und dieſes Lebens. In der vollen Ausdehnung genommen, will die eben genannte Beſtimmung ſagen: die in der Idee ewige Welt wird zum Urbild und zum innern Geſetz der zeitlichen Welt,

wenn es der göttliche Wille in ſich beſchließt, durch die ſchaffende Allmacht die Ewigkeit in die Zeit, und die Idee in die endliche Wirklichkeit übergehen zu laſſen.

Wenn Erigena derjenige iſt, an welchen ſich in der Ideenlehre im Grund alle mittelalterlichen Theologen angeſchloſſen haben; ſo haben wir den Johannes von Damascus als denjenigen anzuſehen, mit welchem, wie überhaupt die Dogmatik, ſo auch die Ideenlehre im Oriente ſich abgeſchloſſen hat. Seine in Abſicht auf die letztere gegebene Beſtimmung iſt daher die letzte, die Endbeſtimmung der griechiſch-theologiſchen Welt über das Weſen der Idee. Er bringt ſie vor, nachdem er ſich über das Weſen des Bildes in mehrfachem Sinne erklärt hat. Die erſte Art des Bildes iſt dasjenige, das in der dreieinigen Gottheit ſich findet, und nach welchem der Sohn das Bild des Vaters, der Geiſt aber das Bild des Sohnes iſt. [1]) Sodann heißt es weiter: „Eine andere Art des Bildes iſt die in Gott ſeiende Anſchauung der Dinge, die von ihm als künftige geſchaffen werden, d. i. ſein ewiger Rath, der ſtets auf gleiche Weiſe ſich verhält. Denn Gott iſt unveränderlich, und ſein Rathſchluß kennt keinen Anfang. Was durch dieſen von ihm beſtimmt iſt, das entſteht in der vorher feſtgeſetzten Zeit, und zwar ſo, wie er es von Ewigkeit beſchloſſen hat. Denn die Bilder und Muſter der künftigen Dinge, die er hervorbringen will, ſind nichts Anderes, als ſein ewiger Gedanke, (ἐννοια) von einem jeden Weſen, ſie werden daher von Dionyſius Vorherbeſtimmungen genannt. Denn in ſeinem Rathſchluſſe (βουλη) ſind die Formen und Bilder von allem jenem enthalten, was, bevor es werden ſollte, von ihm voraus beſtimmt worden iſt.“ [2])

Iſt darin zugleich ſchon mit ausgeſprochen, daß die göttliche Idee durch den göttlichen Gedanken und Willen (weil Rathſchluß Wille iſt) gebildet wird; ſo tritt dieß an einem andern Orte noch mehr hervor. Dieſe an einem andern Orte gegebene Beſtimmung iſt auch ſchon deßwegen merkwürdig, weil Johannes v. Damascus unmittelbar mit der Beſtimmung über die Idee eine Ableitung des Wortes von Gott (Θεος) gibt. Er leitet nämlich das Wort Θεος von Θεασθαι, von Schauen, ab, indem er ſagt: „Das Wort Θεος, Gott, kommt her von Schauen. Denn er, deſſen Auge nichts entgeht, ſchaut Alles. Denn er ſchaute Alles vor ſeinem Werden, und zwar ſchaute er zeitlos, und ein Jedes

1) *Joann. Damasc.* de imaginibus, orat. III. n. 19. p. 353. 354. ed. Mich. Lequien. Tom. I.

2) Ibid. n. 20. p. 354.

faßte er mit dem Gedanken nach ſeiner zeitloſen, mit Willen verbundenen Anſchauung, welche mit Willen verbundene Anſchauung die Vorausbeſtimmung, das Bild und die Idee iſt, nach welcher Alles in der beſtimmten Zeit werden ſoll." [1]) Die Idee iſt alſo ein Zeitloſes, und darum in Abſicht auf die erſt zu werdende Welt ein vorzeitliches Schauen Gottes. Dieſe Anſchauung iſt aber eine mit Willen verbundene Anſchauung, ἐννοια ϑελητικη, und erſt beide Momente zuſammen geben den Begriff der Idee, weil die Idee zugleich ewige Vorausbeſtimmung deſſen iſt, was in der Zeit durch Schöpfung werden ſoll.

9. So gewiß nun aber auch auf dem Gebiete göttlicher Offenbarung immer iſt, daß die Idee der Welt eine göttliche Idee, und zwar eine ewige göttliche Idee ſei; ſo haben ſich doch, und zwar ſelbſt in der neueſten Zeit, Stimmen gegen dieſe uralte und weſentlich chriſtliche Anſchauung erhoben. Der Grund dieſer Gegnerſchaft mag zuerſt in der Unfähigkeit liegen, den göttlichen Gedanken ſo zu denken, wie er als göttlicher gedacht werden muß. Denn iſt in Gott, wie wir früher geſehen haben, Alles ewig, und iſt dieſes Ewige zugleich das ewig Vollendete in Gott; ſo iſt auch alles Denken in Gott ein ewig vollzogenes und vollendetes Denken, welches alle Vorſtellung von einem zeitlichen Proceß, in welchem es entſtehen, ſich geſtalten und zu Ende führen ſoll, ausſchließt. Was im menſchlichen Denken Proceß iſt, das iſt in Gott ein ewig vollendeter Act. Die Idee Gottes von der Welt iſt ſomit auch in dem Sinne eine ewige Idee, als ſie ein ewig vollzogener und vollendeter Gedanke Gottes iſt. Es iſt daher jede Vorſtellung abzuweiſen, welche da glaubt, die Gottheit als ein mühſam mit ſich ſelbſt zu Rath gehendes, den Gedanken und Entſchluß zur Weltſchöpfung allmälig faſſendes, ausbildendes und endlich nach manchem Hin- und Herbewegen zur Reife bringendes Weſen denken zu müſſen. Iſt aber dieſe der Endlichkeit abgezogene und auf die Gottheit hinübergetragene Vorſtellung ſchlechthin zu beſeitigen; ſo iſt es die oben angedeutete nicht weniger, diejenige nämlich, welche das ewige Denken Gottes, und zwar näher jenes ewige Denken, durch welches Gott die Welt denkt, nicht zulaſſen will, ohne Zweifel aus der angedeuteten Furcht, Gott nicht zu verendlichen. Und in dieſer durch Nichts gerechtfertigten Furcht, weil das ewige göttliche Denken der Welt ja eben ſo das ewige göttliche Wiſſen der Welt iſt, geht man ſogar ſo weit, Gott überhaupt nicht als ein denkendes Weſen ſich vorzuſtellen, das Denken nicht als

1) Orthodox. fid. l. I. c. 9. p. 143. ed. Lequien.

eine Thätigkeit von ihm zu betrachten. Damit iſt dann allerdings die weitere, alles Offenbarungsbewußtſein aus ſich vertilgende Vorſtellung zu vereinbaren, Gott habe nicht einmal eine Idee von ſich ſelber. [1]) Iſt die vorhin bezeichnete Furcht eine grundloſe, und fragen wir weiter, was der Vorſtellung von einer ewigen göttlichen Idee von der Welt im Wege ſtehe; ſo iſt die Antwort: es iſt der Pantheismus, der, weil er keine andere Idee als die Eine Idee der Gottheit kennt, welche ihm die Idee der Ideen oder die allgemeine Idee iſt, jede auf die Welt als auf ein Anderes gehende Idee in Gott läugnet. [2])

---

1) Wilhelm v. Schütz bringt in ſeiner Schrift: Hegel und Günther, nicht Poſaunenklang des jüngſten Gerichtes, nur fünf philoſophiſche Betrachtungen, S. 68 Folgendes vor: „Unſere Philoſophen wiſſen ja ſo viel von einer Idee der Gottheit, daß darüber ſie den lebendigen und ſchaffenden Gott völlig in den Hintergrund ſtellen. Wie mag es ſich denn hiemit verhalten? Wir geben folgende Antwort: Die Idee Gottes exiſtirt nur im Menſchen, und iſt, genau betrachtet, hier nur ein Denken Gottes, oder ein Gedanke von Gott als von einem gleichfalls denkenden Weſen. Gott iſt aber kein denkendes Weſen; unter Anderem (?) ſchon deßhalb nicht, weil das Denken lediglich ein Act iſt, der ein Fehlendes bringen oder wenigſtens erſetzen ſoll." Von dem Gedanken, Gott ſei kein denkendes Weſen, geht Hr. v. Schütz folgerecht über zu dem andern, Gott habe die Welt nicht gedacht, ehe er ſie erſchaffen. Das göttliche Denken der Welt vor der Schöpfung der Welt nennt er ein ideelles Transcendiren, einen transcendentalen Idealismus, welchen er für falſch hält. Damit verbindet er eine weitere Vorſtellung. Wenn uns, ſagt er, der Glaube zu Theil werden ſolle, müſſe Gott geſprochen, d. h. er müſſe nicht bloß geſchaffen, ſondern auch geſprochen haben: creavit dixitque, drücke ſich die Bibel aus. Soll hier aber das Sprechen doch wohl offenbar das denkende Sprechen ſein; ſo geht im Widerſpruch mit Schütz im Buche Geneſis das Sprechen überall dem Schaffen voraus: Gott ſprach: es werde! und es ward. Erfolgt auch unmittelbar mit dem Sprechen ſchon die That des Schaffens; ſo iſt doch das göttliche Sprechen in der Schrift dem Werden, d. h. dem Geſchaffenwerden, vorausgeſetzt, um den Zuſammenhang anzuzeigen, der zwiſchen dem göttlichen Sprechen und dem göttlichen Schaffen Statt findet. Das wird geſchaffen, was Gott ſpricht; die That des Schaffens geht alſo nicht, wie Schütz will, dem Sprechen voraus. Die wirkliche Schöpfung ſelbſt zeigt kein creavit dixitque, ſondern ein dixit et factum est auf. Was aber Gott bei der Schöpfung ſpricht, das hat er bei ſich ewig geſprochen, in der ewigen Anſchauung, in der ewigen Idee. Nur war mit dieſem Sprechen in der ewigen Anſchauung nicht der Wille verbunden, die Idee im Moment des erſten Denkens zu realiſiren, obſchon es immer göttlicher Wille war, den Weltgedanken im Anfange der Zeit durch Schöpfung zu verwirklichen.

2) Von W. v. Schütz gehen wir daher über zu Marheineke. In ſeinem Schriftchen: „Zur Kritik der Schellingſchen Offenbarungsphiloſophie" wirft er Schellingen S. 48 vor, das alte Theologumenon wieder erneuert zu haben, nach welchem Gott erſt die Idee der Welt in ſich mit ſich umhergetragen, und ſich dann erſt auch die Welt zu ſchaffen entſchloſſen habe. So wenig wir unſererſeits

Aber auch noch andere, und zwar bemerkenswerthere Einwürfe ſind gegen die Ewigkeit der göttlichen Idee von der Welt gemacht worden, die wir, indem wir ſie unten mittheilen, zugleich beantworten;[1]) ſo jedoch,

---

glauben, die chriſtliche Anſchauung von der Weltſchöpfung ſei in der Schellingſchen Vorſtellung von der letztern wieder zu finden; ſo ſehr müſſen wir uns doch gegen jede Meinung wenden, die ſich dahin ausſpricht, es gebe in Gott nicht eine ewige Idee von den Dingen, oder die Vorſtellung von dieſer ewigen Idee der Dinge in Gott ſei nicht eine ſchlechthin chriſtliche Vorſtellung. Allerdings kann Marheineke auf ſeinem pantheiſtiſchen Standpunkte die göttliche Idee von der Welt, als die Idee von einem ihm Andern, was Gott nicht ſelbſt iſt, in welche alles Endliche als eingeſchloſſen gedacht wird, nicht faſſen, denn es gibt, wie oben bemerkt, für ihn nur Eine Idee, die Idee der Gottheit nämlich, welche die Idee der Ideen oder die allgemeine Idee iſt. Wie auf dem außerchriſtlichen Standpunkte ſolche Vorſtellungen gewonnen werden mögen, iſt denkbar; wie ſie aber auf dem chriſtlichen ſelbſt entſtehen ſollen, iſt ſchwer zu begreifen.

1) Dieſe Einwürfe macht Joh. Nep. Diſchinger, Prieſter der Diöceſe Regensburg, in ſeiner ſonſt von vieler Speculationsgabe zeugenden Schrift: Grundriß zu einem neuen Syſteme der Philoſophie. Straubing 1843. Er ſagt S. 75—79: „Iſt die Idee des abſoluten Weſens gewonnen und nach allen Beziehungen in's Bewußtſein gekommen, ſo ſchließt ſich von ſelbſt daran die Idee relativer Weſen. Aus der richtigen Einſicht in die Idee Gottes folgt nothwendig als Ergänzung und Correlat in der Weſenlehre die Idee des Endlichen. Die Nothwendigkeit dieſes Fortganges liegt in der Geneſis des Erkennens und der Grund iſt ein idealer und kein realer, äußerer, oder das Wiſſen um die Mehrheit der Weſen und ihre Ordnung iſt nicht der Grund, daß in der Außenwelt die Weſen exiſtiren, ſondern weil dieſe exiſtiren, iſt es dem Geiſte geſtattet und möglich, im Wiſſen dieſelben nachzubilden. Daraus geht hervor, daß vor der realen Exiſtenz der relativen Weſen auch keine Idee von ihnen vorhanden war, weil dieſe erſt im Wiſſen, alſo in einem endlichen Weſen entſteht. Wie die Idee überhaupt nicht vor dem Sein, ſondern mit demſelben vorhanden iſt, ſo kann es keine Ideenwelt (mundus intelligibilis, κοσμος νοητος) vor der Welt der Wirklichkeit geben. Das Vorbild iſt immer vorzüglicher als das Nachbild; die Idealwelt, der Gedanke, vor dem Sein exiſtirend, wäre das Weſen des Seins; es iſt unmöglich, daß es einen Gedanken vor dem Sein gibt, weil dadurch der Gedanke ſelbſt ein nichtiger iſt. Weil die Ideen ſelbſt entſtanden ſind, ſo haben ſie ein höheres Vorbild über ſich, das Abſolute, wovon ſie Nachbilder ſind. Weil von Gott ausgegangen, trägt Alles die Signatur und das Bild ſeines Herrn; daher können auch die Ideen nur Nachbilder Gottes, als des Archetypus, ſein. Gott, ſagt man, kann nicht willkührlich und blindlings Weſen in's Daſein treten laſſen, alſo denkt er zuvor, ehe er ſchafft, und in dieſem Denken gehen die Ideen hervor. Aber wenn Gott durchaus nicht planlos ſchaffen kann; ſo gibt es für ihn auch keine Möglichkeit, noch weniger eine Nothwendigkeit, jemals durch eine Handlung einem ſolchen Ungefähr vorzubeugen; alſo bedarf er der Ideen zur Realiſirung der Welt nicht. Die Idealwelt hat als zeitlich entſtandenes Sein keinen Vorzug vor der realen Welt; es wäre alſo eine zweite, dritte und eine bis in's Unendliche gehende Idealwelt erforderlich, ſollte in Wahrheit die Idealwelt für den abſoluten Geiſt nothwendig ſein, ohne daß er jemals

daß unſere Antwort mehr eine weitere Darſtellung mit Rückſicht auf die Einwürfe, als nur eine nackte Widerlegung der gegneriſchen Vorſtellungen iſt. Wir ſagen demnach:

a. Wenn es ſich um eine ewige göttliche Idee der Welt handelt, liegt nicht allein im Begriff, ſondern ſelbſt ſchon im Worte, daß die Frage nicht ſei nach einer menſchlichen Idee, welche aprioriſch conſtruirt wird, um nach ihr ſofort die Welt eben ſo zu conſtruiren, ſondern die Frage iſt allein nach der göttlichen Idee, welche ſelbſt diejenigen ſtillſchweigend und offen eingeſtanden zugleich wieder zugeben, die ſie ſonſt bekämpfen. Beide Ideen aber, die göttliche und die menſchliche, verhalten ſich ſo zu einander, daß, wenn Gott die ewige Idee der Welt durch Schöpfung realiſirt, der Menſch die Weltidee aus der empiriſch-vernünftigen

---

die Abſicht, die er erreichen ſoll, erreichte. Wenn man ſagt, daß die vorweltlichen Gedanken Gottes von der Welt die Ideen ſeien, Weſen, die durch eine ideale Schöpfung hervorgingen, ſo macht man den reinen Act Gottes zu einem Sein und faßt dieſes Sein ohne Zuſammenhang mit Gott auf; denn das Denken Gottes an die Welt iſt niemals ein Sein, ſondern nur eine Handlung; iſt es ein Sein, ſo wird ſelbſt wieder ein Act erfordert, um das Sein zu erkennen. Weil die Ideen als Weſenheiten exiſtiren müſſen, ſo gehen ſie aus Gott durch eine Schöpfung hervor, welche eine ideale genannt wird; weil das Denken Gottes ſelbſt der Grund der Schöpfung iſt, ſo verſteinert ſich immer das Denken zum Sein, und Gott kommt niemals durch einen Act zum Sein; denn die Setzung der Gedanken iſt nur durch den Act des Denkens möglich. Werden die Acte Gottes immer von Gott diſtincte Weſen, oder Geſchöpfe, ſo kommt Gott durch ein Geſchöpf, durch ein erſt Hervorzubringendes, oder im Hervorbringen zur Erkenntniß der Welt, und Gott hört auf, Gott zu ſein. Die Idealwelt, als deren Schöpfer Plato, welcher den Gedanken ein apriores und einzig wahres Sein zuſchrieb, gilt, beruht auf einem Dualismus, und vermag die Einheit des Seins mit dem Denken nicht zu begreifen; daher findet weder unter den Ideen, noch mit Gott, noch mit der realen Welt ein Zuſammenhang Statt, und da in Gott ſelbſt dieſe Ideen hineingetragen werden, und man nicht das Schauen als das allein Mögliche in Gott annimmt, läßt man, wenn man nicht weiter geht, wenigſtens die Erkenntniß Gottes von der Welt, von einem Bilde, einem Weſen, das nicht ſelbſt Gott iſt, bedingt ſein, und muß, conſequent durchgeführt, zur Behauptung fortgehen, daß Gottes Wiſſen überhaupt erſt durch die Schöpfung entſtehe, das Abſolute erſt durch die Schöpfung zum Bewußtſein komme. Wenn man auch annimmt, daß mit dem Bewußtſein Gottes zugleich auch ſchon das Wiſſen um ein Anderes ewig verbunden iſt, ſo hat man das Wiſſen von ſich und um Anderes in Gott gleichgeſtellt, nur das Gewußte — Gott und Welt — bewirkt noch eine Verſchiedenheit. Wenn Gott aber ewig an die Welt wie an ſich denkt, ſo iſt Gott ſeinem Wiſſen nach von dem Wiſſen um ein Endliches abhängig gemacht und ſelbſt aufgehoben. Der Grund dieſer falſchen Anſicht liegt in der unbedingten Uebertragung des genetiſchen Wiſſens, oder des Wiſſens überhaupt, oder des im Bilde Erkennens auf Gott; denn wenn es auch wahr iſt, daß der Geiſt nur ſo viel von ſich weiß, als er vom Andern weiß, oder daß das Selbſtbewußtſein vom Be-

Betrachtung der natürlichen, d. h. der ſchon in die Wirklichkeit geſetzten Welt zu gewinnen hat. Iſt daher für Gott die Idee das Erſte, die Welt aber das Andere; ſo iſt umgekehrt die Welt dem Menſchen das Erſte, die Idee der Welt aber das Andere, Spätere, das er durch wiſſenſchaftliche Erforſchung des göttlichen Werkes zum Gewinn und Reſultat erhält. Der Gottheit kommt demnach im vollen Maße das ſich ſelbſt genommene Recht der aprioriſchen Conſtruction zu, der Conſtruction nach, in und durch die Idee: und wenn es mit allem Grunde als Anmaßung und ſelbſt als Frevel gilt, wenn der Menſch, der aus der Welt die Idee der Welt erſt herauszufinden hat, die Welt wie ein Gott nach ſeinen Gedanken conſtruiren will; ſo iſt es nicht weniger vermeſſen, den menſchlichen Irrthum und Wahn auf das Göttliche maßgebend anzuwenden, und, weil der Menſch die Idee der Welt erſt aus dem Studium der Welt zu

---

wußtſein einer Außenwelt bedingt iſt, ſo iſt hier doch eine Geneſis von dem Wiſſen der Außenwelt zur Innenwelt, und eben ſo die Außenwelt zugleich mit dem Wiſſen vorhanden, was aber bei Gott nicht der Fall iſt. Gott iſt in ſeiner Dreiperſönlichkeit — Ich und Du — und eben ſo die Identität beider, und wenn überhaupt im Erkennen eine Duplicität oder in Wahrheit eine Triplicität von Momenten Statt hat, ſo iſt ſich Gott ſelbſt Genüge, und er bedarf keines Andern. Der andere Grund, woraus dieſer Irrthum emanirte, beſteht in der Form des Wiſſens. Indem man von Gott ein ewiges Wiſſen, Vorherwiſſen, eine ewige Schöpfung prädicirt, macht man das Zeitliche ewig; denn das Wiſſen iſt allerdings momentan, nach Vergangenheit und Zukunft getheilt, aber nicht ſo das Schauen, welches die drei Momente der Zeit in Einheit verbindet. Von Ewigkeit Etwas wiſſen, heißt demnach die Ewigkeit zur Zeit machen; weil daher in Gott ſelbſt kein Anfang und kein Ende iſt, ſo iſt jede Frage nach dem Wann der Schöpfung überflüſſig und wird irrthümlich, ſobald das Ideale daran nicht erkannt wird. Im Abſoluten ſelbſt iſt kein Anfang möglich, weil der Ternar in ſich ſelbſt geſchloſſen iſt; es kann nur dann ein Anfang, ein Beginn Statt finden, wenn eine Selbſtheit im Ternar für ſich handeln kann, ohne die Relation mit den andern Selbſtheiten aufzuheben, oder ſobald, ohne die abſolute Ruhe zu ſtören, eine Aeußerung möglich iſt. Gott fängt nicht an, zu ſein, ſondern zu handeln; denn nur im Handeln kann ein Anfang gemacht werden. Die zweite Handlung iſt eine beliebige, willkührliche, und geht momentan vor ſich in Bezug auf das ewige Ineinsſein. Das Wiſſen der Möglichkeit dieſes ſecundären Handelns und die Handlung ſelbſt fallen jeder Selbſtheit beſonders zu, und darum kann man dieſe Handlung nicht ewig nennen, weil ſie in Bezug auf das abſolute Ineinsſein beginnt, nicht zeitlich, weil ſie nicht in Bezug auf das abſolute Handeln, ſondern nur in Bezug auf das ſecundäre anfängt. Der Beginn einer nicht begonnenen, ruhenden, nur real möglichen, aber nicht nothwendigen, ſondern willkührlichen Handlung iſt ein nach außen Treten, eine Aeußerung, wovon nur die Form, aber nicht der Grund, das Subject der Handlung zeitlich iſt. Das ewige Weſen fängt nicht dem Sein nach, oder nothwendig, ſondern nur frei zu handeln an, was alſo nur auf eine Handlung gehen kann.“

gewinnen hat, nun ohne alles Weitere zu behaupten, es gebe vor der realen Exiſtenz der relativen Dinge überhaupt keine Idee von denſelben. Es gibt allerdings eine ſolche Idee vor der realen Exiſtenz der endlichen Weſen, aber nicht im Menſchen, ſondern in Gott, der ſie von den endlichen Weſen nicht erſt abzuziehen hat. Die Idee entſteht ihm nicht erſt durch einen auf die Welt gerichteten Denkproceß, ſondern die Idee iſt das, was er ſelbſt denkend erzeugt hat, und zwar ewig erzeugt hat.

b. Es gibt daher eine und zwar göttliche Idee von dem außergöttlichen Sein, welche Idee nicht erſt mit dieſem Sein, ſondern vor dem zeitlichen Sein vorhanden iſt. Damit gibt es aber auch eine Ideenwelt, *κοσμος νοητος*, **mundus intelligibilis**, denn die Ideenwelt iſt die Idee ſelbſt, die organiſirte Geſammtheit der Weltidee. [1])

c. Dieſe göttliche Idee von der Welt vor dem zeitlichen Sein der Welt iſt, wie wir oben geſehen haben, Lehre der heiligen Schrift, welche von einem ewigen und darum vorzeitlichen Schauen und Erkennen der Welt ſpricht, von einer göttlichen Anſchauung und Erkenntniß des endlichen Seins, bevor es iſt, d. h. bevor es durch Gott, durch die Schöpfung in die Exiſtenz geſetzt worden iſt [2]). Dieſes vorzeitliche göttliche Schauen der Welt iſt aber die ewige göttliche Idee von der Welt. Daſſelbe lehren einſtimmig die Väter der Kirche und die mittelalterlichen Theologen. Gegen dieſe vereinte chriſtliche Anſchauung kann jede gegentheilige nur als die unchriſtliche erſcheinen, wie denn auch einige Väter jene obige chriſtliche Vorſtellung ausdrücklich die fromme genannt haben, um ſie einer unfrommen entgegen zu ſtellen.

d. Iſt die Schöpfung der Welt die zeitliche Realiſirung der ewigen Idee von der Welt; ſo iſt die Idee als Vorbild nicht vorzüglicher als das Nachbild; daher iſt die urſprüngliche Welt eine vollkommene Welt: die urſprüngliche Welt iſt im zeitlichen Sein, was ſie in der ewigen göttlichen Idee war.

e. Geht die ewige Idee Gottes auf das Weſen des Seins, d. h. denkt und will Gott ewig das Weſen des Seins; ſo iſt der ewige göttliche Gedanke des Seins vor dem zeitlichen Sein kein nichtiger Gedanke, und es gibt ſomit einen göttlichen Gedanken vor dem Sein. Gäbe es keinen

---

1) Thomas v. Aquin: Sed mundus intelligibilis nihil aliud est quam idea mundi. *Quaest. disput. de virtut. et de verit.* qu. 3. art. 1.

2) Sir. 23, 29. 39, 25. 42, 19. 20. Dan. 13, 42. Pſ. 139, 13. 15. 16. Jer. 42, 19. 20. Apoſtg. 15, 18.

göttlichen Gedanken vor dem Sein; ſo gäbe es in der That auch kein zeitliches Sein; denn das zeitliche Sein iſt nur der realiſirte göttliche Gedanke von eben dieſem zeitlichen Sein. Die gegentheilige Anſicht ſieht ſich gezwungen, der Gottheit entweder das ewige Erkennen abzuſprechen, oder die Schöpfung nicht dem göttlichen Weſen zuzulegen. Denkt und will aber Gott ewig das endliche Sein; ſo iſt dasjenige Sein, welches in der Idee iſt, das wahre, das vollkommene Sein, das bei der Schöpfung nicht verloren geht, ſondern ſich erhält, von dem aber der freie endliche Geiſt durch ein ſchlechthin entgegengeſetztes Denken und Wollen abfallen kann.

f. Daß Gott allerdings nicht planlos ſchaffe und ſchaffen könne, iſt gewiß: daß er aber nach einem Plane ſchafft, kommt eben daher, daß er nach Ideen ſchafft. Sein ewiger Plan iſt eben ſeine ewige Idee.

g. Wäre die göttliche Idee nur im Sein und nicht zugleich vor dieſem Sein und außer demſelben; ſo würde, wenn das Sein abgefallen iſt, mit dem Sein auch die Idee zerfallen, und es gäbe nichts mehr außer dieſem abgefallenen Sein, in oder zu was das abgefallene Sein wieder hergeſtellt werden könnte. Soll aber das abgefallene Sein wieder hergeſtellt werden nach dem göttlichen Willen; ſo muß der göttliche Wille als der wiederherſtellende einen beſtimmten Inhalt haben, nach welchem und in welchen das abgefallene Sein wieder hergeſtellt werden ſoll. Dieſer Inhalt iſt aber eben die göttliche Idee, und wie Gott dieſe bei dem durch die ganze Weltgeſchichte ſich hindurchziehenden Wiederherſtellungswerke im Auge hat; ſo hatte er ſie auch im Auge vor der Schöpfung der Welt. Gott ſtellt nur in das wieder her, nach was er geſchaffen hat.

h. Wenn für Gott die Idee der Welt auch vor der Welt und folglich außer derſelben iſt, jedoch mit der Beſtimmung, dereinſt als Welt realiſirt zu werden; — wenn folglich für Gott die Idee nicht mit dem Sein durch ein unauflösliches Band verbunden iſt und Gott die Idee der Welt auch hat vor und außer der zeitlichen Welt, — ſo beſteht ein Aehnliches auch für den Menſchen, und zwar in Abſicht auf ihn ſelber, nach ſeinen höchſten Angelegenheiten. Denn nicht nur trägt auch der von Gott abgefallene Menſch troß des Abfalls noch eine Idee von Gott in ſich, ſondern aus dem Menſchen ſelbſt weicht auch, obſchon er von der Idee abgefallen iſt, dennoch die Idee des Menſchen, d. h. die Idee der menſchlichen Natur, nicht, was nothwendig wäre, wenn mit dem Sein die Idee unzertrennlich verbunden wäre. Vielmehr lebt auch im gefallenen Zuſtande des Menſchen die höhere Idee des menſchlichen Weſens fort: der wahre Menſch,

der Menſch der Idee, iſt neben dem falſchen Menſchen, dem Menſchen außer oder im Widerſpruche mit der Idee, der innere Menſch, ὁ ἔσω ἄνθρωπος, neben dem äußerlichen, der geiſtige neben dem fleiſchlichen, wie dieſes Nebeneinanderſein Beider der Apoſtel Paulus im ſiebenten Kapitel des Briefes an die Römer nach der ganzen Wahrheit beſchrieben hat.

i. Wenn man die Ideen vorweltliche Gedanken Gottes von der Welt nennt und als hervorgegangen durch eine ideale Schöpfung denkt; ſo macht man den reinen Act Gottes nicht zu einem Sein, und eben ſo wenig faßt man dieſes Sein ohne Zuſammenhang mit Gott auf; vielmehr findet überall das Gegentheil Statt. Denn der göttliche Act, welcher die ideale Schöpfung genannt wird, iſt eben der Act, durch welchen Gott den Gedanken der Welt denkt, den Gedanken von einem Sein, das ſpäter durch Schöpfung realiſirt wird: indem aber Gott durch das Denken ein künftig Seiendes denkt, iſt dieſes Denken des künftig Seienden nicht ſelbſt dieſes künftige Sein, ſondern die göttliche Denkhandlung iſt für ſich ein Act, und ſo wenig das Sein ſelbſt, welches Gott denkt, als wenig Gott die von ihm gedachte und geſchaffene Welt ſelbſt iſt. Iſt aber die Welt die von Gott ewig gedachte und im Anfange der Zeit geſchaffene Welt; ſo iſt ſie eben als die von Gott gedachte, gewollte und geſchaffene Welt auch die göttliche Welt, d. h. diejenige Welt, welche das Werk Gottes iſt, und mit Gott in demjenigen Zuſammenhang ganz und unbeſchränkt ſteht, den Gott ſelbſt will: denn auch der Zuſammenhang der Welt mit ihm iſt von ihm gedacht, gewollt und hervorgebracht, und ſomit kein anderer als der von ihm gedachte, gewollte und hervorgebrachte. — Wie daher Gott nicht durch einen einfachen bloß, ſondern durch einen zweifachen Act, den Act des idealen und den Act des zeitlichen Setzens zum Sein kommt; ſo wird auch durch eben dieſen zweifachen Act der Zuſammenhang ſeiner mit der Welt geſtiftet, durch welchen jeder wirkliche Dualismus unmöglich gemacht wird.

k. Das ewige göttliche Wiſſen um die Welt begründet keine Abhängigkeit Gottes von der Welt; wohl aber würde das göttliche Nichtwiſſen um die Welt nothwendig die Welt ein Zufälliges für Gott ſein laſſen. Eben ſo wenig iſt Gott als Gott durch das ewige Wiſſen um die Welt aufgehoben; vielmehr und im geraden Gegentheil würde er als Gott aufgehoben werden durch das Nichtwiſſen: denn wer die Intelligenz Gottes und die Ewigkeit derſelben aufhebt, der hebt Gott ſelbſt auf.

l. Das ewige göttliche Denken der Welt verleiht dem endlichen Sein

nicht den Charakter der Ewigkeit, denn Gott hat, wie ſchon oben dargethan iſt, die Welt ewig als die zeitliche, d. h. als ein zeitliches, endliches Weſen gedacht und gewollt. Von Ewigkeit her Etwas wiſſen heißt darum für Gott auch nicht, die Ewigkeit zur Zeit und die Zeit zur Ewigkeit machen, wohl aber iſt die Negation des ewigen göttlichen Denkens der Welt eine Verzeitlichung und Verendlichung der Gottheit. Wer die Ewigkeit der göttlichen Idee der Welt läugnet, ſetzt unmittelbar hiedurch Gott als ein zeitliches Weſen.

Dem ganzen Streben aber, welches gegen die Idee gerichtet iſt, liegt etwas Anderes zu Grunde und dieſes Andere iſt die pantheiſtiſche Vorſtellung, Gott ſelbſt ſei die Idee der Welt.

2.

Inneres Verhältniß Gottes zur Weltidee.

Gott iſt nicht Prototyp der Welt in dem Sinne als ſei die Idee der Gottheit auch zugleich die Idee der Welt.

§. 8.

1. Wir kommen hiermit auf einen Punkt der Betrachtung, der auf Schwierigkeiten ſchon deßhalb ſchließen ließe, weil von ihm aus mehrere falſche Anſichten möglich geworden ſind. Es wird daher nothwendig ſein, diejenigen Beſtimmungen, welche an dem gegenwärtigen Orte die weſentlichen ſind, mit beſonderer Schärfe ins Auge zu faſſen. Der uns begegnende Grundirrthum iſt aber der, der ſich dahin ausſpricht, Gott ſelbſt ſei der Prototyp der Welt, und zwar in dem Sinne, daß, wie man auf dem nun einmal ganz verfehlten Standpunkte auch bald anzunehmen ſich gezwungen ſieht, man die Idee Gottes zugleich für die Idee der Welt hält, damit aber dem Pantheismus rettungslos verfällt. Wird Gott für die Idee der Welt genommen, dann begreifen wir allerdings, wie man die Lehre von der ewigen göttlichen Idee der Welt bekämpfen kann, ja ſelbſt bekämpfen muß. Denn iſt Gott die Idee der Welt ſelbſt, dann braucht er allerdings nicht von Ewigkeit her die Welt als das durch das Werden zu ſetzende Andere, die Welt folglich als ſein Nicht-Ich zu ſchauen, ſondern er ſchaut lediglich ſich ſelbſt, und ſo lange ſich ſelbſt, bis ihm endlich wie durch Zufall der Gedanke kommt, ſich ſelbſt als Welt zu verwirklichen, ſich ſelbſt als Welt darzuſtellen, zu manifeſtiren. Damit vereinigen ſich dann beide Vorſtellungen zu Einer: die Welt iſt auf der einen Seite durch das Zufällige ihres Werdens eine Accidens für die Gottheit; aber dem In-

halte nach iſt dieſes Accidens doch wieder Gott ſelbſt, eben weil die Welt nur der verwirklichte Gedanke Gottes von ſich ſelber iſt. Die Welt iſt Gott in ſeiner Manifeſtation nach Außen.

2. Dabei haben wir aber zwei Anſchauungsweiſen wohl von einander zu unterſcheiden: die eine, welche mit dem Pantheismus Ernſt macht, und die andere, welche nur ſcheinbar auf dem eben bezeichneten falſchen Standpunkte ſich befindet. Suchen wir beide neben und mit einander zu beleuchten.

3. Wir haben oben geſehen, daß die Väter der Kirche zu der Ideenlehre des Plato gegneriſch ſich verhielten. Wenn nun aber der Unterſchied der chriſtlichen Anſchauung von der Platoniſchen darin beſteht, daß ſie die Idee der Welt in den göttlichen Verſtand, Plato aber außer den göttlichen Verſtand ſetzt; ſo kann bei nicht ſcharfer Faſſung der Begriffe die chriſtliche Anſchauung, wie ſie in den Schriften der Väter vorliegt, mißverſtanden werden, welches Mißverſtändniß ſofort mehrere falſche Auffaſſungen zur Folge hat. Machen wir dieſes an einem Beiſpiel vorſtellig. Daß Irenäus zu jenen Vätern gehöre, welche die Ideenlehre Platos bekämpfen, haben wir ſchon oben geſehen. [1]) Indem er nun den gnoſtiſchen Irrthümern in Abſicht auf die Schöpfungslehre die chriſtliche Vorſtellung gegenüber hält, ſagt er: „Um wie viel ſicherer und der Sache angemeſſener iſt es nicht, ſchon von Vorne herein die Wahrheit zu bekennen, daß nämlich Gott der Schöpfer, der die Welt hervorgebracht hat, allein Gott und kein anderer Gott außer ihm ſei; und daß er das Urbild und die Form der creatürlichen Dinge von ſich ſelbſt — a semet ipso — genommen habe.“ [2]) Der Ausdruck: Von ſich ſelbſt läßt aber eine zweifache Auffaſſung zu, wenn ſchon nur Eine die rechte ſein kann. Zuerſt bedeutet der Ausdruck: Gott nimmt, indem er die Welt hervorbringt, die Idee der Welt nicht von Außen her, wie Plato will, ſondern er nimmt ſie aus ſich ſelber, er ſelbſt denkt die Welt und iſt durch das Denken der Welt der Urheber der Weltidee. So faßt es Irenäus ſelbſt, der hierin ſchlechthin antiplatoniſch geſinnt iſt. Der Ausdruck kann aber auch ſo genommen werden, als hieße es: Gott nimmt die Idee der Welt aus ſich ſelber, ſofern und weil er ſelbſt die Idee der Welt iſt. [3]) Von dieſer Anſicht nun halten wir mit allem Rechte,

---

1) *Iren.* adv. haer. l. I. c. 19. 2) Ibid. l. II. c. 16. n. 3.

3) In dieſem Sinne ſagt P. Volkmuth: „Die Idee von der Creatur in Gott und deren Leben war die Idee von ihm ſelbſt und ſeines

daß ſie die falſche, die der chriſtlichen Gottes- und Weltanſchauung ſchlechthin entgegengeſetzte ſei. Dieſe Anſicht vermag nicht, Gott ſich ſo vorzuſtellen, daß er nicht das Alles ſelbſt iſt, was er denkt. Gott, göttliches Denken und Alles dasjenige ſelbſt ſein, was Gott denkt, iſt hier Eins und daſſelbe. Man erhebt ſich auf dieſem ſchon von Vorne herein pantheiſtiſchen Standpunkte nicht einmal dazu, die Möglichkeit zu begreifen, daß, wenn Gott denkt, er auch etwas Anderes denken könne als allein ſich ſelbſt.

Es iſt der Mühe nicht unwerth, den Irrgängen dieſer Speculation noch weiter nachzugehen. Wir auf unſerem Standpunkte unterſcheiden ein Dreifaches: 1. Gott, 2. das göttliche Denken und 3. das von Gott Gedachte. Da nach unſerer chriſtlichen Ueberzeugung Gott ein denkendes Weſen iſt; ſo unterſcheiden wir zwiſchen einem bloß ſeienden und einem denkenden Gott nicht, ſondern der Gott, der für uns der ſeiende iſt, iſt für uns auch der denkende und umgekehrt. So fern nun aber Gott ein denkendes Weſen iſt, iſt der Gedanke von ihm nicht zu trennen: der Gedanke, den er denkt, iſt ſein Gedanke, eben weil er ihn denkt. Allein es iſt eine unendliche Verkehrtheit, daraus, daß Gott denkt, die Gedanken von ihm folglich ſeine Gedanken ſind, nun auf Einmal den Schluß zu ziehen, Gott ſei ſelbſt auch Alles das, was er denkt, aller und jeder Inhalt des göttlichen Gedankens ſei Gott ſelbſt. Vielmehr haben wir in Abſicht auf den göttlichen Gedanken wohl zu unterſcheiden, was der Inhalt eben dieſes Gedankens ſei. Richtet ſich Gott in ſeinem Denken auf ſich ſelber in abſoluter Anſchauung ſeiner ſelbſt; ſo iſt allerdings Identität zwiſchen dem Denken und dem Gedachten, Gott iſt der Inhalt ſeines Gedankens; iſt aber dieß nicht der Fall, d. h. wendet ſich Gott nicht in ſich ſelbſt hinein, ſondern vielmehr aus ſich hinaus, auf die Welt als ſein Nicht-Ich hin; ſo hört jene Identität des Seins zwiſchen dem Denkenden und Gedachten auf. Daraus alſo, daß Gott denkt, folgt nicht, das er dasjenige Alles ſelbſt ſei, was er denkt; es folgt nicht, daß der Gedanke, mit dem Gott die Welt denkt, nicht ſchlechthin und weſentlich verſchieden von jenem andern Gedanken ſei, mit dem er ſich ſelber denkt. Beide Gedanken ſind zwar göttliche Gedanken und kommen eben darin mit einander überein, daß ſie dieß, d. h. göttliche Gedanken ſind; allein

abſoluten Lebens in contraponirter, d. h. nicht abſoluter Form." Der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel, S. 168. So iſt die Welt genau das auf den Kopf geſtellte Abſolute.

dieſe Identität bezieht ſich nur auf Gott als den ſowohl dieſen als jenen Gedanken Denkenden, und hört auf, Identität zu ſein, ſobald es ſich um den Inhalt des göttlichen Gedankens handelt. Aber eben dieſer weſentliche Unterſchied wird aufgehoben, ſowie man den Satz ausſpricht: Gott ſei die Idee der Welt. Denn nach dieſem Satze iſt die Welt nichts Anderes als die ausgeführte Idee der Gottheit: Gott, der ſich in der Idee der Welt nur ſelbſt hatte, hat ſich in der Welt ſelbſt verwirklicht; der Inhalt der Idee iſt Inhalt der Welt geworden; er, der ſich in der Idee der Welt ſelbſt ſchaute und wollte, hat ſich ſelbſt als Welt geſetzt, ſo daß wir eben ſo ſagen können, Gott ſei die Welt, als wir uns ausdrücken dürfen, die Welt ſei Gott, Gott in der Erſcheinung, in der Wirklichkeit.

Damit verbindet ſich zugleich ein ſchlechthin falſcher Begriff von der göttlichen Offenbarung nach Außen. Denkt Gott lediglich nur ſich ſelbſt, und darum in allem Andern nur ſcheinbar ein Anderes, weil er eben dieſes Andere nur ſelbſt iſt; — ſo iſt die göttliche Offenbarung im Großen und Allgemeinen nur jene Form, in welcher Gott nach Außen mit ſeinem Bewußtſein und Leben ſchlechthin und ganz geſetzt iſt. Gott erſcheint nach dieſer Vorſtellung ſo in der Welt, daß er die Erſcheinung, d. h. die erſcheinende Welt ſelbſt iſt. Der Unterſchied zwiſchen Gott und Welt an ſich iſt aufgehoben! Das Verhältniß iſt wie das zwiſchen dem innern und äußern Logos, *λογος ἐνδιαθετος* und *λογος προφορικος*. So wird nun allerdings begreiflich, wie man zu der Meinung kommen kann, die Idee der Welt ſei Gott ſelbſt, Gott ſei der Prototyp oder der Archetyp, die Welt aber der Ektyp. Wird nun die Welt als die mit Vernunft begabte, als die Welt des Geiſtes gedacht; ſo entſteht, indem Gott dieſe geiſtige Welt und die geiſtige Welt Gott erkennt, ein geiſtiges Erkenntnißſpiel, eben indem das Eine ſtets das Andere iſt, es kommt überhaupt zu jenem Spiele, welches der Pantheismus zu jeder Zeit lehrt und das ſeinen Anfang in der Vorſtellung von der indiſchen Maja genommen hat. 1)

---

1) Bei Tweſten leſen wir hierüber, Dogmatik II. Bd. I. Abtheil. S. 199—202 und S. 206—207, Folgendes als eigene Anſchauung: „Da die Welt nicht von und für ſich ſelber, ſondern in jeder Beziehung ſchlechthin von Gott abhängig iſt, oder Grund und Zweck ihres Daſeins in Gott hat; ſo können wir ſie nur als Offenbarung des göttlichen Weſens begreifen. Nun haben wir aber das Weſen Gottes, als des unendlichen, allervollkommenſten, nothwendigen, oder, in der Terminologie unſerer Zeit, des abſoluten Seins, als ein dem endlichen und bedingten Daſein entgegengeſetztes kennen gelernt. Wie kann damit das erſte beſtehn?

4. Wenn der Pantheismus auf dem chriſtlichen Boden ſich immer nur als zurückgewieſen und bekämpft betrachten konnte; ſo war es bei der Schärfe und Feinheit der chriſtlichen Speculation nicht möglich, dasjenige, gegen was man beharrlichen Widerſpruch eingelegt, unter der Kategorie der Idee wieder anzunehmen und gut zu heißen. Es war daher der chriſtlichen Philoſophie zu keiner Zeit möglich, der Vorſtellung ſich hinzugeben, Gott ſei die Idee der Welt; denn wäre Gott die Idee der Welt, ſo verhielte ſich, um uns eines viel gebrauchten Beiſpiels zu bedienen, Gott zur Welt gerade ſo, wie der Grundriß eines Gebäudes zu dem ausgeführten Gebäude. Die Idee als Grundriß iſt das Urbild des Gebäudes; das Gebäude iſt der ausgeführte Grundriß, die verwirklichte Urzeichnung. Was das Gebäude in der Urzeichnung war, als das

---

wie iſt es denkbar, daß die Welt aus dem ihr Entgegengeſetzten hervorgegangen ſei und es offenbare? Z. B. nach ſeinem ontologiſchen oder metaphyſiſchen Begriff iſt Gott reine Einheit, ohne Theilung und Gegenſatz, ohne Außer-, Neben- und Nacheinander; die Welt dagegen iſt ein Mannigfaltiges, Getheiltes, ſich in Zeit und Raum Ausbreitendes; woher nun dieſe Mannigfaltigkeit aus der Einheit? wie iſt der Gegenſatz auf die reine Identität, das zeitlich und räumlich Auseinandertretende auf das ewig Einfache zurückzuführen? Wir bedürfen einer Vermittelung, und finden dieſe in der Idee eines ſchöpferiſchen Verſtandes oder Begriffes. Auch unſer Verſtand iſt ja eine Einheit, die eine Vielheit in ſich begreift und aus ſich entwickelt; auch wir faſſen durch den Begriff das Mannigfaltige in Eins zuſammen, erkennen das Getheilte in ſeinem Zuſammenhange, verfolgen die Gegenſätze bis zu ihrer Coincidenz, erheben uns über Zeit und Raum und die Formen der Endlichkeit überhaupt; obwohl unſer Verſtand in ſeinem gewöhnlichen Gebrauche durch Gegebenes beſtimmt wird, ſich reflectirend von dem Beſondern zum Allgemeinen zu erheben, und bloß nachbildend das Univerſum auf ideelle Weiſe in ſich zu reproduciren ſucht. Er vermöchte aber auch dieß nicht, wenigſtens dürften wir nicht hoffen, dadurch zu einer wahren Erkenntniß zu kommen, wenn wir nicht als Grund aller Dinge einen urbildlichen, ſchöpferiſchen Verſtand (intellectum archetypum) vorausſetzen dürften, und damit die Möglichkeit eines Verhältniſſes, worin zu ihm der unſrige (als intellectus ectypus) treten kann, ohne welches die Wahrheit für uns unerreichbar, ja undenkbar wäre. Demnach iſt die Vorausſetzung aller Offenbarung Gottes in der Welt der die Welt umfaſſende Gedanke Gottes, der auf der einen Seite ewig in Gott und von Gott nicht verſchieden iſt, auf der andern, um Gott zu offenbaren, von Gott ausgehen oder gleichſam äußerlich werden mußte, wie der in der Tiefe auch der menſchlichen Seele erzeugte Gedanke durch das ausgeſprochene Wort, indem er ſich in der Creatur als das, worin ſie Beſtand und Wahrheit, Licht und Leben hat (Joh. I, 4.), entfaltete. Dieſen Gedanken oder dieſes Wort (die griechiſche Sprache hat den Vortheil, beides verbunden durch den Ausdruck λογος bezeichnen zu können) müſſen wir alſo als Princip der Offenbarung Gottes in der Welt von Gott,

iſt es nunmehr verwirklicht. So gehen beide in einander auf, ohne daß etwas übrig bleibt. Der Grundriß hat ſich erreicht und erfüllt im ausgeführten Gebäude. Das Maaß des Einen iſt auch das Maaß des Andern. Wäre daher Gott die Idee der Welt, ihr Ur- und Muſterbild; ſo ginge Gott eben ſo in der Welt, und die Welt in ihm auf, wie der Grundriß im Gebäude und das Gebäude im Grundriß: Gott wäre daher die Welt und die Welt wäre Gott. Dieſer Conſequenz iſt im Denken nicht auszuweichen, wenn das Denken nur ſelbſt ein klares und logiſch zu vollziehendes ſein ſoll. Dann aber erſcheint bei dieſer Vorſtellung der Pantheismus ſelbſt als Conſequenz, d. h. bei der Vorſtellung, Gott ſei das Urbild der Welt, kommt man mit innerer Nothwendigkeit zum Pantheismus. Da nun aber eben dieſer auf dem chriſtlichen Boden ſtets zurückgewieſen worden iſt, müſſen jene Vorſtellungen chriſtlicher Theologen,

---

dem in abſoluter Einheit und Selbſtgenügſamkeit in ſich beſchloſſenen Urweſen unterſcheiden, um ſo nothwendiger, je weniger wir in letzterem, für ſich betrachtet, den Grund eines Daſeins außer ihm zu erkennen vermöchten; und doch müſſen wir feſthalten, daß es nichts anderes als der Abglanz ſeiner Herrlichkeit und das Ebenbild ſeines Weſens (Hebr. 1, 3.), nichts anderes als der ſich offenbarende Gott ſelbſt iſt. Dieß führt uns ſchließlich noch auf die Betrachtung des Verhältniſſes zwiſchen der Weſensdreieinigkeit, die uns als Form der geiſtigen Perſönlichkeit, und der Offenbarungsdreieinigkeit, die uns als Bedingung der wahren Erkenntniß Gottes erſchien. Es iſt nämlich, wenn wir uns ſo ausdrücken dürfen, derſelbe immanente Proceß des Selbſtbewußtſeins, der ſich in der Offenbarung wiederholt und abſpiegelt. Der die Welt umfaſſende Gedanke, den wir als Vermittelung zwiſchen Gottes abſolutem Weſen und ſeiner Offenbarung in der Welt und als Princip der letzteren vorausſetzen mußten, kann von demjenigen, mit welchem Gott ſich ſelbſt denkt, nicht weſentlich verſchieden ſein. Denn iſt es die göttliche Vollkommenheit, welche die Welt darſtellt, ſo wird die Selbſtanſchauung Gottes von ſich als dem allervollkommenſten Weſen auch die Urbilder alles deſſen enthalten müſſen, was Gott durch die Schöpfung hervorzubringen und in der Welt zu verwirklichen beſchloß. Das Heraustreten aber der göttlichen Urbilder in die ihn offenbarende Welt wird nicht nur bedingt durch, ſondern entſpricht auch der Art, wie wir uns denken, daß in dem göttlichen Verſtande die Idee der in der verborgenen Tiefe ſeines Weſens ruhenden Vollkommenheiten ihm entgegentritt und gleichſam objectiv wird. Wiederum wie dieſe von dem Geiſte in Gott vernommen und als ſein eigenes Weſen erkannt wird, auf ähnliche Weiſe verhielt es ſich auch mit ihrem in der Welt verwirklichten Abbilde; nur der von Gott verliehene Geiſt erkannte in ihm das Urbild und den Urquell, und ſetzte uns in den Stand, uns in demſelben Gottes durch einen der Art, wie Gott ſich ſelbſt erkennt, entſprechenden und deßhalb wahren, wenn auch nicht adäquaten Begriff bewußt zu werden.

welche Gott als Urbild der Welt anſehen, in ihrem eigentlichen Sinne erklärt werden. Dieſer Sinn iſt aber ein zweifacher.

a. Wenn chriſtliche Theologen Gott als das Urbild der Welt und der Dinge begriffen haben; ſo war ihre Vorſtellung nur die antiplatoniſche, und der Ausdruck: Gott iſt das Urbild, iſt der Wahrheit gemäß ſo zu nehmen, als heiße es: In Gott iſt das Urbild. Der Ausſpruch: Gott iſt das Urbild, iſt daher nur der eben ſo kurze als kühne Ausdruck für den andern und in Wahrheit gemeinten: In Gott iſt das Urbild. Zu jenem eben ſo kurzen als kühnen Ausdrucke kann ſich aber das chriſtliche Bewußtſein um ſo eher verſtehen, je ſicherer und gewiſſer das Chriſtenthum ſchon ſeiner ganzen Anſchauung nach antipantheiſtiſch iſt. So ſehen wir es bei Albertus Magnus: der Satz, der göttliche Geiſt ſei die Idee, wird erklärt durch den andern, die Idee ſei im göttlichen Geiſte, und nicht, wie Plato wollte, außer demſelben. 1) Iſt aber der Satz ſo und nicht anders zu verſtehen, ſo würde das chriſtliche Bewußtſein in ſich ſelber erſchaudern, wenn der Ausdruck ſo erklärt werden ſollte, als hieße es: Gott ſchaut ſich in der Weltidee nur ſelber, oder: Gott erkennt ſich als Welt. Eben ſo verhält es ſich bei Thomas von Aquin. Wenn daher Boethius ſich dahin ausſpricht, Gott nehme bei der Schöpfung Alles aus einer höhern, himmliſchen Idee, er, der Schönſte ſelber, trage in ſeinem Geiſte eine ſchöne

---

1) *Albert. Magni.* Summ. theolog. P. I. tract. 13. qu. 15. membr. 2. art. 1: Ad primum quaesitum dicendum, quod ideae sunt in mente divina, secundum quod ars est omnium creatorum. Sic enim praehabet et simpliciter habet species et rationes omnium creatorum, quae sunt idem quod ipsa mens divina. Non enim cognoscit Deus nisi seipso et uno et eodem, et non sicut intellectus creatus, qui medium cognitionis sive speciem accipit a cognoscibili; sed seipso cognoscit, inquantum scilicet ipse species est et ratio omnis cognitionis et omnium cognoscibilium. Rationes autem ad hoc inductae, quod in mente divina sunt exemplaria rerum, concedendae sunt hoc modo, quo dictum est, quod scilicet sunt primordiales et fontales causae creatorum. Ad id quod objicitur in contrarium de positione Platonis, dicendum quod non talis fuit positio Platonis, quam improbat Aristoteles; sed Plato posuit formas quae sunt ante rem, et principia rei, in seipsis existere, et in ipsis sigillari res sicut ad sigillum: nec posuit eas in mente divina, sed in seipsis. Et hoc modo improbat Aristoteles eam. Albertus Magnus weiſt auf das beſtimmteſte die Vorſtellung ab, Gott ſei die Form, d. h. die Idee der Dinge: Commentar. in lib. I. Sentent. dist. 56. art. 17. Ad aliud dicendum, quod Deus in omnibus est essentialiter et praesentialiter, *sed non ut forma rei*: quia insuper exigitur, quod sicut pars, et illa conditio deficit; ergo patet, quod non est forma. Ad aliud quidem dicendum, quod omnium exemplar est *in Deo*: sed tamen non omnia possunt referri in ipso.

Welt, die er nach ähnlichem Bilde geſtalte;[1]) ſo fügt Thomas, und zwar in Form eines Schlußſatzes hinzu: Alſo iſt die Idee der Welt und alles deſſen, was in der Welt iſt, in Gott.[2])

b. Damit kommen wir zu dem Andern in der gegenwärtigen Betrachtung, zu dem obigen Ausdrucke im andern Sinne. Denn wenn Boethius ſagt, Gott habe die Welt nach ſeinem ähnlichen Bilde geſtaltet; ſo iſt dieß eine Vorſtellung, die wir ſehr oft bei den Vätern und kirchlichen Theologen wiederfinden, welche aber, eben indem ſie dieſes ausdrücken, nie das Andere ſagen wollen, Gott ſei die Idee der Welt. Es iſt ſomit etwas ganz Anderes, zu ſagen, Gott ſei die Idee, d. h. das Urbild der Welt, und wiederum zu ſagen: Gott denke, wolle und ſchaffe die Welt als Etwas, worin er einigermaßen nach ſeinen Eigenſchaften ſich abſpiegele. Etwas Anderes iſt daher die bloße Aehnlichkeit, und wieder etwas Anderes die Gleichheit. Es iſt aber die Gleichheit, ja ſelbſt die Identität, welche angenommen wird, wenn man ſich dahin beſtimmt: Gott ſei die Idee der Welt. Sagt man hingegen, Gott ſchaffe die Welt nach irgend einer Aehnlichkeit mit ihm; ſo heißt dieß nichts Anderes, als: Gott bringt die Welt ſo hervor, daß die Welt als ſein Werk die Spuren eines göttlichen Schöpfers an ſich trägt. Laſſen wir dieſe vorerſt ganz allgemeine Beſtimmung in ihre Momente auseinander treten, ſo werden wir uns dahin ausſprechen müſſen: Gott ſetzt die Welt als dasjenige in die Exiſtenz, was auf Gott zurückweist als auf ein abſolutes, allmächtiges, allweiſes, allgütiges und allheiliges Weſen. Die Welt, als Werk Gottes, wird ferner ſo beſchaffen ſein müſſen, daß in ihr Einheit, Zweckmäßigkeit, Ordnung, Harmonie und überhaupt jede endliche Vollkommenheit wahrzunehmen iſt. Aber die durch Gott geſetzte Einheit, Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit der Welt iſt nicht die Einheit, Ordnung Harmonie und Vollkommenheit des göttlichen Lebens ſelber, ſondern es iſt nur Gott weſentlich, wenn er hervorbringt, das zu Erſchaffende nach Einheit, Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit zu ſchaffen, d. h. dieſe in dem zu Erſchaffenden zu ſetzen. Endlich wird die von Gott geſchaffene Welt

---

1) Boethius ſingt in der Consolat. philos. l. III. metr. 9. von Gott Folgendes:

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo: pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique imagine formans.

2) *Thom. Aqu.* Quaestt. de verit. qu. 3. art. 1: Ergo et mundi, et omnium, quae in mundo sunt, exemplum est in Deo.

nicht eine böſe, ſondern urſprünglich nur eine gute Welt ſein können. Allein die Güte der Welt iſt nicht die Güte der Gottheit. In dieſem, aber nur in dieſem und in keinem andern Sinne ſind Eigenſchaften des göttlichen Weſens auf die Welt als auf ein *Nachbildliches* zu übertragen, wobei die Welt, als ausgeführte göttliche Idee, ſchlechthin nicht das ausgeführte göttliche Weſen ſelbſt iſt, wonach ſogleich in die Augen fällt, daß auch die Idee der Gottheit, oder das göttliche Weſen ſelbſt, nicht die Idee der Welt ſein könne. Wenn Gott die Welt in der Idee ſetzt; ſo ſetzt er nicht ſich ſelber als Welt, was ſein müßte, wäre er ſelbſt die Idee der Welt. Gott bringt daher auch, indem er die Welt hervorbringt, weder *ſich ſelbſt* noch ein *Sichgleiches* hervor, ſondern nur ein Solches, welches eine *gewiſſe Aehnlichkeit* mit ihm aufzeigt.[1] Daß aber dieſe Aehnlichkeit angenommen werden müſſe, geht ſchon aus dem richtigen Begriffe der Gottheit hervor. Obſchon ſich Gott der Welt gegenüber frei erhält, obſchon er beim Denken, Wollen und Erſchaffen derſelben frei iſt; ſo kann er ſich doch immer nur *als Gott* auf dieſelbe beziehen, und daher weder *ungöttlich* denken, noch wollen, noch hervorbringen. Daß Gott mit Freiheit handle, liegt in ſeinem ſchlechthin freien Weſen; daß er aber der Welt gegenüber nicht *ungöttlich* thätig zu ſein vermöge, liegt in ſeiner eigenen Idee und in ſeinem eigenen Weſen. Gott wird daher, wenn er die Welt denkt, will und erſchafft, ſie *als Gott* denken, wollen und erſchaffen. Und darum wird die Welt ein lebendiger *Spiegel* der *Gottheit* ſein. Und eben hierin, und in nichts Anderem, beſteht die oben bezeichnete *Aehnlichkeit*.

Wie wenig aber die chriſtliche Theologie von jeher auf den Satz habe eingehen können, daß *Gott die Idee der Welt* ſei, geht ſchon daraus hervor, daß die Kirche an *Amalrich von Chartres* und *Wycleff*

1) Daher *Thomas v. Aquin*: Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad *similitudinem* essentiae suae producit, unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam: unde essentia *non accipitur absolute* ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam. *Quaestt. de veritat.* qu. 3. art. 2. Ferner: Ad septimum dicendum, quod *quamvis non possit esse aliqua proportio creaturae ad Deum*, tamen potest esse proportionalitas. *Ibid.* art. 1. Endlich: Quamvis aliquid Dei derivetur ad creaturam, nullo tamen modo potest concedi, quod creatura habeat aliquid per modum illum quo habet illud Deus; et quamvis *aliquo modo concedamus esse similitudinem* inter creaturam et Deum, *nullo tamen modo concedimus ibi esse aequalitatem. Ibid.* art. 1.

neben Andern gerade dieſen Satz verdammt hat, als fallen Gott und Welt in der Idee zuſammen. Denn wenn der Pantheismus des Amalrich von Chartres, der ſich dahin ausſpricht: Alles iſt Gott und Gott iſt Alles,[1]) rein auf dem andern Satze ruht: die Idee der Dinge iſt daſſelbe, was Gott;[2]) ſo hat Wycleff im Ganzen nur daſſelbe gelehrt. Denn ſeine Hauptſätze: Alle Creatur iſt Gott, und: Jedes Weſen iſt Gott,[3]) iſt nur die conſequente Folgerung aus dem andern: Alles, was dem intelligibeln Sein nach in Gott ſei, das ſei Gott ſelber, welcher zweite Satz nur der umgekehrte dritte iſt: Gott ſei das Urbild der Dinge, denn eben aus dieſem letztern nur folgt in der That, daß Gott Alles ſei, denn es iſt nur die verwirklichte Idee, die er ſelbſt iſt.[4]) Iſt aber dieſer Satz ein ſchon an ſich und in ſeinen Conſequenzen verworfener Satz; ſo will der bei chriſtlichen Theologen ſich findende, dem bloßen Wortlaute nach verwandte, ſo verſtanden werden, die Idee der Welt ſei zwar wohl in Gott, nicht aber Gott die Idee der Welt.[5]) Daß wir uns aber hierin nicht

---

1) Omnia sunt Deus; in ipso sunt omnia, imo ipse est omnia; nach dem gleichzeitigen Bericht der Cardinäle von Oſtia und Tusculum und des Chroniſten Martinus bei Gerſon in der Abhandlung de concordia metaphysicae cum logica. Opp. Tom. IV. p. 826.

2) Primordiales causae quae vocantur ideae, id est, forma sive exemplar, creant et creantur; cum tamen secundum Sanctos in quantum sunt in Deo, *idem sunt quod Deus. Ibid.*

3) Die conciliariſch verurtheilten Sätze Wycleffs lauten: quaelibet creatura est Deus; Quodlibet est Deus; ubique omne ens est, cum omne ens sit Deus. *Act. Concil. ed. Harduin.* Tom. VIII. p. 407. Tom. VII. pp. 1867. 1870. 1871. 1890 sqq. 1896. 1923. Tom. VIII. p. 203. 260. 263. 280. 299 sqq. 909 sqq. 1675. Tom. IX. p. 1929. 1943.

4) Vgl. unſere Darſtellung der pantheiſtiſchen Lehre des Wycleff in der Phil. d. Chriſtenth. I. S. 667 ff.

5) Dahin rechnen wir nachſtehenden Ausſpruch bei Lechleitner, in der Schrift: De deo rerum omnium principio et fine ultimo. Oenip. 1825. Ins Teutſche überſetzt von Sonnerer; mit einer Vorrede von Görres. Regensburg 1839: „Gott ſelbſt iſt aller Dinge Vorbild oder Muſter (causa exemplaris seu formalis), ihr Prototypon (Urbild), welches Prototypon d. i. ſich ſelbſt beſchauend Alles erkennt und Alles erſchafft. Alles Erſchaffene iſt ſomit bloßes Nachgebilde (Ektypon) und ein Bild der göttlichen Vollkommenheiten, und wird, in ſo fern es iſt oder gedacht wird, auf ihr Vorbild, Muſter, Prototypon bezogen.“ S. 23. Auf ähnliche Weiſe ſieht es Antoine in der Theologia universa speculativa et dogmatica, Tom. I. p. 191 an; hier heißt es: Duplex distinguitur idea: nempe objectiva, et formalis. Idea objectiva, quæ est simpliciter idea, est forma seu exemplar existens in mente artificis, ad cujus imitationem artifex operatur. Idea formalis est ipsa cognitio formæ seu exemplaris, quod artifex sibi suo opere exprimendum pro-

irren, muß gerade aus jenen chriſtlichen Theologen ſelbſt am meiſten hervorgehen, welche man ſonſt als pantheiſtiſch Geſinnte anruft. So war es gerade **Albertus Magnus**, der den **David von Dinanto** widerlegte, welcher lehrte, Gott mache ſich zur Idee der Welt in der Form **der erſten Materie**,[1]) und es iſt **Thomas von Aquin**, der gegen Amalrich und David von Dinanto zumal auftrat,[2]) und anderwärts den hier ſchlechthin maßgebenden Satz ausſprach: **Gott ſei nicht das formale Sein der Dinge.**[3]) Eben damit iſt die Sache, um die es ſich handelt, ſcharf hervorgehoben. Gott iſt wohl der überweſentliche Urheber der Ideenwelt, aber nicht die Idee der Welt ſelber. Wäre er die Idee der Welt, ſo wäre er das formale Sein der Dinge, und würde dadurch ſelbſt zur Welt, eine Conſequenz, der nicht ausgewichen werden kann, und die Thomas von Aquin an den Pantheiſten ſeiner Zeit ſehr tief begriff.[4]) Daher iſt zu begreifen, wie unweit glücklicher die ältere Theo-

---

ponit. *R. 1.* Divina idea objectiva rerum omnium conditarum est realiter ipsa essentia divina, quatenus est omnium perfectionum cumulus, et in se modo quodam excellenti continet omnes perfectiones creaturarum. Nam sic sumpta est participabilis a creaturis, et aptissima, ut modo quodam excellenti sit exemplar rerum omnium, quæ a Deo fieri possunt; estque perfectissima quædam imago rerum omnium producibilium, illarum repræsentativa secundum naturam, essentiam, proprietates omnes, et modum quo fieri debent. Quare idea objectiva, quam Deus habet rerum a se productarum, est unica et simplex realiter: sed virtualiter et logice multiplex: siquidem illa idea et ipsissima essentia divina quatenus est participabilis et imitabilis a creaturis, quæ licet sit realiter unica et simplex, tamen æquivalet ideis innumeris realiter inter se distinctis: nam seclusis imperfectionibus, per se ipsam modo quodam excellenti præstat in ratione exemplaris id, quod præstarent ideæ realiter inter se distinctæ, et propriæ singulorum entium producibilium. *R. 2.* Idea formalis divina est divina cognitio omnium et singulorum entium producibilium ut producibilium secundum propriam cujusque essentiam, naturam, proprietates, et differentiam individualem sufficiens ad Deum dirigendum in rerum productione. Quare hæc idea est ipsa scientia simplicis intelligentiæ spectata, quatenus dirigit Deum in rerum productione.

1) *Alberti Magni* Summ. th. Tom. I. tract. 4. qu. 20. m. 2. tract. 6. qu. 29. art. 2. m. 1. tract. 18. qu. 70. m. 1.

2) Lib. II. Sent. dist. 17. qu. 1. art. 2.

3) Contra Gentiles l. I. c. 26. Quod Deus non est esse formale omnium.

4) Daher ſagt er mit Rückſicht auf diejenigen, welche den Dionyſius pantheiſtiſch erklärten: Ex quo intelligere voluerunt, ipsum esse formale omnium rerum Deum esse, non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse. Nam si Divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed intra omnia, immo aliquid omnium. Cum enim (Dionysius) Divinitatem super omnia dixit, ostendit secundum naturam suam ab omnibus dis-

logie war, wenn ſie Gott die causa formalis, d. h. die Urſache, den Urheber der Form, d. i. den Urheber der Idee nannte, während neuere Theologen Gott den Prototyp, d. i. die Uridee der Welt nennen, damit ihn aber pantheiſtiſch als das formale Sein der Welt betrachten, denn das formale Sein der Dinge iſt das Sein der Dinge in der Form, d. i. in der Idee. Daher kommt es, daß Anſelm das Wort, durch welches Gott in ſich die Dinge ſpricht, nicht einmal als ein Gleichniß der Dinge betrachtet wiſſen will, indem er in dem wirklich Gewordenen kaum eine Aehnlichkeit mit der Gottheit erkennt.[1])

Wir können uns von der Unwahrheit der Vorſtellung, Gott ſei Prototyp der Welt, im Ganzen auf unſchwere Art überzeugen. Es iſt eine ſchlechthin weſentliche Lehre des Chriſtenthums, Gott und Welt ſeien von einander verſchieden. Und zwar geht dieſe Verſchiedenheit nach der chriſtlichen Anſchauung nicht allein darin auf, daß Gott der Schöpfer, die Welt aber das Geſchöpf iſt, ſondern der Unterſchied durchdringt das Sein und Weſen der Welt wie der Gottheit. Gott iſt nicht, was die Welt iſt, und die Welt iſt nicht, was Gott iſt. Das Chriſtenthum ſieht in ſeinem durchgängigen Befreitſein vom Pantheismus die Welt als das göttliche Nicht-Ich an. Iſt aber die Welt das außergöttliche Sein, und als dieſes das göttliche Nicht-Ich; ſo kann auch Gott der Prototyp, d. h. das ewige Urbild der Welt nicht ſein, denn ſonſt wäre er das Urbild deſſen, was er nicht iſt, oder was von ihm ſchlechthin verſchieden iſt. Die eine Vorſtellung hebt die andere auf. Entweder iſt Gott der Prototyp der Welt: dann aber iſt das Chriſtenthum pantheiſtiſch; oder die Welt iſt

---

tinctum, et super omnia collocatum. Ex hoc vero quod dixit, quod Divinitas est esse omnium, ostendit, quod a Deo in omnibus quædam divini esse similitudo reperitur. Hunc etiam eorum *perversum intellectum* alibi apertius excludens, dixit in II. capit. de divinis nominibus, quod *ipsius* Dei neque tactus, neque aliqua commixtio est ad res alias, sicut est puncti ad lineam, vel figura sigilli ad ceram. *Thom. A.* Contra Gent. l. I. c. 26. n. 6.

1) *Anselm.* Monolog. c. 31. p. 23: Non est itaque dubium, quod omnis essentia eo ipso magis est, præstantiorque est, quo similior est illi essentiæ, quæ summe est, et summe præstat. Satis itaque manifestum est in Verbo, per quod facta sunt omnia, non esse eorum similitudinem, sed veram simplicemque essentiam: in factis vero non esse simplicem, absolutamque essentiam, sed veræ illius essentiæ vix aliquam imitationem. Der Sprechende, Gott, iſt nicht Bild, nicht Gleichniß, ſondern er iſt Weſen, Subſtanz, göttliche Perſon; was er aber ſpricht, der Gedanke, durch den er die Dinge denkt, der Wille, mit dem er ſie will, dieſe ſind das ewige Urbild des endlichen Seins.

das göttliche Nicht=Ich: dann aber kann Gott auch nicht das Urbild der Dinge ſein.

Damit kommen wir auf unſern obigen Satz zurück: Alle jene chriſtlichen Theologen, welche in Gott das Urbild der Dinge ſetzen, thun dieß nur in dem Sinne, daß ihre Vorſtellung die iſt, Gott ſchaue in ſeinem ewigen Denken der Welt nicht auf ein außer ihm Seiendes, um ſich darnach zu richten, er halte darum auch die Idee nicht für ein außer ihm Selbſtſtändiges, ſondern er denke den Weltgedanken urſprünglich ſelbſt und entwerfe ihn in ſeiner Weisheit. [1]

3.

Die Idee als Gedanke und Wille des Vaters.

§. 9.

Wir haben an dieſem Ort, um den vorſtehenden Grundgedanken als einen auf die Offenbarung gebauten zu erweiſen, nur in die Erinnerung zurückzuführen, was früher ſchon über das Verhältniß der Dreieinigkeit zur Creatur abgehandelt worden iſt. Wir haben aber geſehen, daß, wenn die Gottheit als die Dreieinige der Welt gegenüber handelnd auftritt, dem Vater überall der erſte Gedanke, der erſte Wille, der erſte Entſchluß, dem Sohne die Ausführung, dem Geiſt aber die Vollendung des väterlichen Gedankens, Willens und Rathſchluſſes zukommt. [2] Der Vater iſt der abſolute Urgrund alles Seins, die tiefſte Wurzel alles Lebendigen, die letzte Quelle alles Daſeins, *προκαταρκτικη αἰτια, ἀρχη των ὁλων, ἀρχη των παντων*. Dieß iſt aber der Vater dadurch, daß ihm die Urſetzung der Welt und der Dinge zukommt. Die Urſetzung der Welt iſt aber eine Urſetzung in der Idee; die Urſetzung in der Idee ſelbſt aber eine Setzung durch den Urgedanken und den Urwillen des Vaters. [3] Das väterliche Setzen der Welt durch den Urgedanken und Urwillen iſt aber zugleich eine Urbeſtimmung des

---

1) Dahin geht auch die Vorſtellung Philiberts in ſeiner ſchätzbaren Philoſophie der Aelteſten, vgl. II. Thl. S. 323. Und nur ſo iſt es zu deuten, wenn er ſpäter S. 329—363 nicht nur das Urbild der Welt in Gott findet, ſondern ſich ſelbſt dahin ausſpricht, Gott ſei ſelbſt das Urbild der Schöpfung. Alle weitern Erklärungen ſind nur die glücklichen Selbſtwiderlegungen des an ſich unglücklichen Satzes.

2) Siehe Dogmatik, II. Band, §. 100. S. 627—631.

3) *Basil. Magn.* de spiritu S. c. 16. n. 38. *Gregor. Nyssen.* de bapt. Christ. Tom. III. Oper. ed. Morell. p. 312. *Athanas.* contr. Sabell. *Gregor. Naz.* Orat. XXXVIII. und Orat. XLII. *Joh. Damascen.* Orthod. fid. l. I. c. 12. p. 148. ed. Lequien. *Ambros.* Hexaëm. l. II. c. 5. n. 18: Facit filius quod vult pater. Vergl. oben §. 5.

Seins, welche Urbeſtimmung wir als eine zweifache anzuſehen haben. Denn einmal beſtimmt ſich der Gedanke und Wille des Vaters dahin, daß die Welt in der Zeit durch Schöpfung ward; ſodann aber beſtimmt der göttliche Gedanke und Wille auch den Inhalt der Welt, dasjenige ſomit, was die Welt iſt, folglich das ſubſtantielle Weſen der Welt. Denn die Idee geht überall, wie wir ſchon oben geſehen haben, auf das Sein, iſt göttlicher Gedanke und Wille von einem Seienden, d. h. von einem ſolchen, das da beſtimmt iſt, durch das Werden zum Sein zu kommen. Dieſes Sein iſt aber kein leeres und unbeſtimmtes, ſondern ein beſtimmtes Sein, ein Sein mit Inhalt, Eigenſchaft und Beſchaffenheit: mit Einem Wort ein qualitatives Sein. Der Vater hat daher die Welt nicht bloß als die ſeiende gedacht und gewollt, ſondern er hat auch das gedacht und das gewollt, was ſie iſt, ihr Weſen, ihre Subſtanz, ihre Eigenſchaft und Beſchaffenheit.[1]) So geht der väterliche Gedanke und Wille durch die ganze Welt hindurch, ſo durchwaltet der väterliche Gedanke und Wille alle Weſen im Großen und im Kleinen, indem Alles, was iſt, auch das Individuellſte, Einzelſte, nicht nur durch den väterlichen Gedanken und Willen, ſondern väterlicher Gedanke und Wille ſelbſt iſt; denn das ihm zugedachte und zugetheilte Weſen iſt durch ſie beide in der Idee, dem Werke des Vaters beſtimmt. Jede aus dem innerſten Weſen des Menſchen ſtammende höhere Bewegung iſt Bewegung der väterlichen Idee im Menſchen. Damit ſteht im Zuſammenhange, daß die natürlichſte Bewegung des Menſchen ſelbſt die iſt, welche vom Vater kommt und zum Vater wieder zurückgeht. Das Abbrechen des Geiſtes vom Vater iſt daher ein Abbrechen von der eigenen Natur und dem eigenen Weſen, ſo wie umgekehrt das Sichlosreißen von der Idee ein Sichloßreißen von Gott dem Vater iſt. Damit endlich, daß Alles, was iſt, Gedanke und Wille des Vaters iſt, iſt von ſelbſt gegeben, daß der Vater Macht über alles Sein hat, und zwar Macht unmittelbar durch die Idee. Der Vater herrſcht über die Weſen durch die Idee der Weſen, die ſein Gedanke und Wille iſt. Die Macht über die Weſen durch die Idee der Weſen iſt aber, wie die erhabenſte, ſo die tiefſte, reinſte, heiligſte und höchſte, die Weſen ſelbſt in ihrem innerſten Lebenspunkte ergreifende Macht, — eine Macht, wie ſie nur der Gottheit, und insbe=

---

1) *Anselm.* Monolog. c. 9. p. 10: Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summæ naturæ, *quid*, aut *qualia*, aut *quomodo* futura essent.

ſondere, wie ſie aus dem ſchon angegebenen Grunde nur dem Vater zukommt.[1] Wenn es daher im Evangelium heißt, *Niemand komme zum Sohne, wenn ihn der Vater nicht ziehe, daß aber Jeder, der vom Vater höre und lerne, zum Sohne komme;*[2] ſo iſt das *Ziehen*, durch welches der Vater den Menſchen zu dem

---

1) Die Art und Weiſe, wie Gott der Vater durch die Idee alles endliche Leben beherrſcht und an ſich zieht, hat *Bellarmin* in ſeiner vortrefflichen Schrift: *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum*, ſehr ſchön und ergreifend dargeſtellt. Die dahin einſchlagenden Stellen lauten: Si quis vere cupiat scalas in Deum erigere, a sui ipsius consideratione incipere debet. Unusquisque enim nostrum, et creatura et imago Dei est; et nihil nobis vicinius est, quam nos ipsi. Itaque non sine causa Moyses ait: *Attende tibi;* in quæ duo verba insignem sermonem scripsit magnus Basilius. Qui enim se totum circumspexerit, et quae intra se latent, consideraverit, inveniet quasi compendium mundi totius, unde ad effectorem rerum omnium non difficulter ascendet. Sed ego in præsenti nihil aliud investigare decrevi, nisi quatuor communes causas, quis sit auctor meus, ex qua materia me fecerit, quam formam mihi dederit, et ad quem finem me produxerit. Nam si quæram auctorem meum, inveniam solum Deum; si quæram materiam unde me fecerit, inveniam omnino nihil; unde colligam, quicquid in me est, a Deo factum esse, et totum Dei esse; si quæram formam, inveniam, me esse imaginem Dei; si finem quæram, inveniam ipsum eundem Deum, esse summum et totum bonum meum. Itaque intelligam, *tantam esse mihi conjunctionem et necessitudinem cum Deo*, ut ipse solus mihi sit conditor, ipse auctor, ipse pater, ipse exemplar, ipse beatitudo, ipse omnia. Et si hoc intellexero, quo modo fieri poterit, ut non ardentissime illum quæram, illum cogitem, illum suspirem, illum videre et complecti desiderem? *Grad. I. cap. 1.* Finis hominis, solus Dominus Deus ejus. Ipse enim hominem fecit, *de suo fecit, pro se fecit*, ipse conservat, ipse pascit, ipse stipendium solvit. *Loc. cit. c. 6.* Neque existimas, anima mea, Deum tuum sic implere mundum, ut pars Dei sit in parte mundi, et totus in toto mundo. Deus enim partes non habet, sed totus est in toto mundo, et totus in qualibet parte mundi. Proinde ubique præsens est cum omnipotentia, et sapientia sua. *Grad. II. c. 1.* Erige nunc, anima mea, oculos mentis ad Deum, in quo sunt rationes omnium rerum, et unde tanquam ex fonte infinitæ ubertatis manavit illa pene infinita varietas. Neque enim Deus innummerabiles istas rerum formas in rebus creatis potuisset imprimere, nisi in sinu essentiæ suæ rationes earum modo eminentissimo, et altissimo contineret. *Grad. II. c. 3.* Deus autem, qui vere vitam totam habet in semetipso, nulla re indiget. Ipsa essentia infinita est illi potentia, objectum, species, lumen, cetera omnia. Ex se, et per se, et in se Deus videt omnia quæ sunt, quæ fuerunt, quæ erunt; et quæ possent esse, aperte cognoscit. Et antequam mundus fieret: videbat Deus res omnes, neque aliquid novi ex rerum creatione scientiæ, aut visioni illius accessit. *Grad. IV. c. 6.* Cfr. Grad. X. c. 5.

2) Joh. 6, 44. 45.

Erlöſer ſeiner Natur hinzieht, nur ein Ziehen durch die Idee, welche der menſchlichen Natur als die väterliche einwohnt: und wenn der, der zum Sohne kommt, dieß deßwegen thut, weil er vom Vater hört und lernt; ſo iſt dieſes Hören und Lernen nur das Hören und Vernehmen der innern Offenbarung durch die göttliche Idee und das moraliſche Geſetz, ſo wie das Lernen von dieſer Offenbarung im Innern.[1] Der Menſch trägt dadurch, daß er die Idee als väterlichen Gedanken und Willen in ſich hat, unmittelbar eine natürliche Offenbarung in ſich, die ihn über die Sendung des Sohnes an die Menſchheit belehrt, und die ihn zum Sohne zugleich hinzieht. Indem aber der Vater zum Sohne zieht, zieht er zu ſich ſelbſt als zu demjenigen, der, wie das Urprincip, ſo auch das letzte Ziel und Ende der Dinge iſt.

Das ewige Denken und Wollen der Welt in der Idee durch den Vater haben die kirchlichen Theologen ein Sprechen des Vaters im Sohne, auch ein Vorausbeſtimmen und Ordnen im Sohne als demjenigen genannt, welcher eben die Idee des Vaters durch Schöpfung zu verwirklichen auf ſich genommen hat.[2]

---

1) Ganz in dieſem Sinne hat das Ziehen des Vaters an den Sohn durch die Idee auch Didymus genommen, der (in der Catena Patrum graecor.) zu Joh. 6, 44. 45. folgende tiefſinnige Bemerkung über das *ἑλκυειν* des Vaters macht: *Κατ' εἰκονα και ὁμοιωσιν, και αὐτο τουτο λογικου γενομενου του ἀνθρωπου, ἐνεσπαρμεναι εἰσιν αὐτῳ ὑπο θεου αἱ περι ἐπαινετων πραξεων ἐννοιαι* (*ἐννοια*, das, was eben dem Vater zukommt, iſt bei Diogenes Laert. III. 75. die imago rei, alſo die Idee), *ἀλλα και της γνωσεως της ἀληθειας. Ὁ τοινυν κατα της κοινας ἐννοιας* (allgemeine Ideen) *ἀκουσας, και μαθων παρα του πατρος, ἐρχεται δια πιστεως προς τον Κυριον.*

2) Vergl. ***Joann. Scot. Erigen.*** De divis. nat. l. II. c. 2. 15. 36. l. III. c. 9. Siehe oben S. 34—36. ***Anselm.*** Monolog. c. 10. p. 10. 11. c. 12. 13. p. 11. 12. c. 33. p. 23. 24. c. 34. p. 24. Nach Anſelm ſpricht Gott zuerſt ſich ſelbſt im Sohne: Ergo summus ille spiritus, sicut est aeternus, ita aeterni sui memor est, et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis: immo non ad ullius similitudinem, sed ille, principaliter; et mens rationalis, ad ejus similitudinem. At si aeterne se intelligit, aeterne se dicit. Si aeterne se dicit, aeterne est Verbum ejus apud ipsum. Sive igitur ille cogitatur nulla alia existente essentia, sive aliis existentibus, necesse est Verbum illius coæternum illi cum ipso. ***Monolog.*** c. 32. p. 23. Das ſogleich darauf folgende Kapitel erweist, daß in demſelben Worte, in welchem der Vater ſich ſelber ſpricht, er auch die Creatur als d. Andern ſpreche: Quod consubstantiali uno verbo dicat se, et quod facit. c. 33. p. 23. 24. Die nähere Erklärung iſt: Forsitan quia ipse est summa sapientia et summa ratio, in qua sunt omnia quae facta sunt; quemadmodum opus, quod fit secundum aliquam artem, non solum quando fit, verum et antequam fiat, et postquam dissolvitur, semper est in ipsa arte . . . Nam et antequam fierent, et cum jam facta sunt, et cum corrumpantur, seu aliquo

4.

Die göttliche Idee als Weſens- und Lebensgedanke.

§. 10.

Je mehr Gott, indem er die Welt denkt und will, dieſe nicht als eine inhalts- und beſtimmungsloſe, ſondern als eine ſolche, der Inhalt und Beſtimmtheit zukommt, in ſeiner Anſchauung vor ſich hat; deſto gewiſſer iſt, daß es das göttliche Denken ſelbſt ſchon iſt, was den Inhalt, die Beſtimmtheit, die Beziehung, und überhaupt Alles ſetzt, was zum Weſen und Leben der Welt gehört. Das ideale Setzen der Welt iſt an ſich ſchon ein Setzen des Weſens und Lebens der Welt. Gott ſetzt daher die Welt, indem er ſie denkt und will, als eine weſenhafte und lebendige Welt. Darum iſt aber auch die göttliche Idee ein Weſens- und Lebensgedanke, d. h. die göttliche Idee iſt jener göttliche Gedanke, durch welchen Gott das Weſen und Leben der Dinge, oder die Dinge als weſenhafte

---

modo variantur, semper in ipso sunt. Eben ſo Johannes v. Salisbury: *Rationem vero eorum, quae Deus ab aeterno in sapientia, id est in unigenito verbo disposuit, creans ibi omnia simul, quam postmodum consequenter producit in opera secundum provisum ordinem singula traducens a generatione, qua incipiunt esse per sortem, qua fluctuare videntur casibus ad corruptionem, quae quasi existendi filum praescindens, retrudit ad non esse, Parcas vel Fata antiquis placuit appellari, eo quod constitutionis providentiae Dei, quin effectui mancipentur, nemini parcant et a verbo Dei, quo aeternaliter omnia dixit et facta sunt, executionis firmamentum accipiant. *Policrat.* II. c. 21. Quis mentem Dei dixerit otiosam et non ab initio omnia contemplatam? Si ergo vera, quasi quaedam cogitata Dei sunt: quis illa nisi praesumtuosus affirmaverit evanescere? aut quis ea non semper fuisse in mente ejus, qui ab aeterno universa disposuit et scivit, audeat profiteri? Numquid et ille novas cogitationes concipit et nova more nostro init consilia? Et licet haec ab aeterno fuerint vera, non tamen aliquid creatori dicitur coaeternum: quia, ut dictum est, ad parilitatem ejus nihil omnino consurgere potest, si quidem ipsius est, ut et ipsa vera sint aut certa. Quod autem omnis res aut creator dicitur aut creatura ad substantias et ad ea, quae substantiis insunt, quocunque modo ex auctoritate patrum universitatis complexio revocatur; nam enuntiationum significatio non contingit urgente aliqua ratione sermonis. Qui enim sic partiti sunt, respexerunt ad incomplexorum significationes. Non nihil ergo sunt vera, quae in mente Dei consistunt, sed nec creaturae sunt, eo quod ab aeterno extiterunt. Non quin quaedam sempiterna sint, nulla quaestio est: nisi forte eo referatur illud Ecclesiastici: qui vivit in aeternum, creavit omnia simul. *Metalog.* IV. c. 37. Insunt itaque rebus seminales eventuum causae et originariae rationes, quae praeordinato tempore in suos procedunt effectus, ex eo quidem mirabiles, non quod nullas, sed quod occultissimas habeant rationes. *Policrat.* l. II. c. 12.

und lebendige ſetzt. Deßwegen iſt ſchon frühe die Idee ein weſen-ſchaffender Gedanke, λογος οὐσιοποιος, genannt worden.[1] Dieſer Ausdruck hat keineswegs den Sinn, als ob die Idee für ſich ſelbſt und abgelöst von der Gottheit eine weſen- und lebenſchaffende Macht wäre; vielmehr iſt der Sinn nur der, Gott ſetze in der ewigen Idee das Weſen und Leben der Welt im Ganzen und Beſondern. Daſſelbe will geſagt ſein, wenn die Idee ein ſchöpferiſcher Gedanke, λογος δημιουργικος, genannt wird.[2] Gibt man endlich von der Idee die Beſtimmung, ſie ſei ein Anfang-gebendes Princip, αἰτια ἀρχικη;[3] ſo iſt in dieſem Ausdrucke Alles enthalten, was wir bisher über die Idee beſtimmt haben. Denn der Sinn iſt kein anderer als der: Das Sein der Welt iſt zuerſt in der göttlichen Idee. Und zwar hat die Welt nicht nur ihren erſten Urſprung in Abſicht auf das Sein, dieß folglich, daß ſie iſt, der göttlichen Idee zu verdanken, die ſie als eine ſeiende zuerſt gedacht und gewollt; — ſondern ſie verdankt derſelben eben ſo ihren Inhalt und ihre Beſchaffenheit, die eben ſo von Gott gedacht und gewollt ſind, wie das Sein. Daher ſagt Erigena unter Anſchließung an die Anſchauung von Dionyſius Areopagita, Maximus und Auguſtinus: „Die Prototypen pflegen Ideen, d. h. jene Begriffe und Formen genannt zu werden, in welchen die unveränderlichen weſenhaften Verhältniſſe und Beſchaffenheiten der zu erſchaffenden Dinge vor ihrem wirklichen Geſchaffenſein gegründet ſind. Und nicht umſonſt nennt man ſie alſo: Denn der Vater, d. i. das Princip von Allem, hat in ſeinem Worte, dem Eingebornen Sohne nämlich, die weſentlichen Beſchaffenheiten und Verhältniſſe aller Dinge, die er ins Daſein rufen wollte, noch bevor ſie nach Geſchlechtern, Orten, Zahlen und in Gegenſätzen, ſo wie nach dem Uebrigen hervortraten, was an der Creatur in Betrachtung kommt, oder wegen ſeiner Ueberſchwenglichkeit auch nicht betrachtet werden kann, obſchon es iſt, vorherbeſtimmt.[4] Eben ſo faßt es Anſelm von Canterbury, der in die ewige göttliche Idee nicht nur das einfache Sein der Dinge, ſondern auch das Sein nach allen Kategorien

---

1) Dionys. Areopag. de divin. nominib. c. 5. n. 8. pag. 570. Tom. I. ed. Corderii.

2) Wie ſie Zacharias von Mitylene nennt, lib. de mundi opificio, Tom. IX. Bibliothecae Magnae PP. Anissoniae.

3) So Maximus ad cap. V. Dionys. Areop. de divin. nominib.

4) De divis. nat. l. II. c. 2.

ſetzt,[1] und weiter ſich dahin ausdrückt, die Dinge ſeien in der göttlichen Idee Wahrheit und Leben.[2] Setzt aber Gott in der Idee des Endlichen das Leben des Endlichen, und zwar, da das Leben in der göttlichen Idee das höchſte, reinſte und heiligſte Leben iſt, das Licht des endlichen Lebens; ſo fließt dennoch ſein eigenes Leben mit dem von ihm in der Idee geſetzten endlichen Leben nie in Eins zuſammen; zwar iſt die göttliche Idee vom Endlichen eine ſchlechthin lebendige Idee; aber nie wird Gott die Idee des Endlichen ſelbſt. Dieſe Gedanken hat Alexander von Hales in ſcharfer Faſſung vorgetragen, indem er zugleich die göttliche Idee, ſofern ſie active göttliche Anſchauung iſt, eine lebendige Kunſt nennt.[3] Daß die göttliche Idee als active Anſchauung, ſo wie als beſtimmender Wille Gottes lebendige Kunſt ſei, Gott alſo, indem und ſofern er die Welt erſchafft, als erhabener Künſtler eines großartigen lebendigen Werkes angeſehen werden müſſe, dieſen Gedanken hat unter Andern auch Wilhelm von Auvergne ausgeſprochen, der zugleich Alles auf den göttlichen Gedanken und Willen, alſo auf das-

1) *Monolog.* c. 9. p. 10. Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi *exemplum*, sive, ut aptius dicitur, *forma* vel similitudo, aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, *quid*, aut *qualia*, aut *quomodo* futura essent.

2) Verum cum constat, quia Verbum ejus consubstantiale est illi, et perfecte simile; necessario consequitur, ut omnia quae sunt in illo, eadem, et eodem modo sint in Verbo ejus. Quicquid igitur factum est, sive vivat, sive non vivat, aut quomodocunque sit in se, in illo est ipsa *vita et veritas*. Quoniam autem idem est summo spiritui scire, quod intelligere sive dicere: necesse est, ut eodem modo sciat omnia quae scit, quo ea dicit, aut intelligit. Quemadmodum igitur omnia sunt in verbo ejus vita et veritas; ita sunt in scientia ejus. *Monolog.* c. 35. p. 24. 25.

3) Unitas itaque divinae essentiae non excludit neque pluralitatem (immo infinitatem) idearum in Deo; quod scilicet in Dei essentia omnes rationes naturae singulorum entium conditorum vel condendorum in una inconfusa unitate sint convolutae. *Summ. univers. theolog.* qu. 14. membr. 3. 4. Idea porro idearum est ars viva, secundum quam res omnes conditae et condendae sunt in intellectu divino; nempe ipsa essentia et scientia Dei, ex qua, per quam et ad cujus exemplar omnes res aeternum producuntur. *Loc. cit. qu. 23. membr. 2. art. 4.* Quando itaque dicuntur omnia in Deo esse vita et lux (juxta illud *Joann.* 1, 3. 4.: Quodcunque factum est in ipso vita erat, et vita erat lux): ratio est, quia quoad ipsum Deum, omnia quaecunque in ipso sunt, habent esse indeficiens, et in ipsius cognitione ex omni parte manifesta perlucent. Nota tamen, quia aliud est dicere: Omnia in seipsis esse essentiam divinam, et aliud in Deo omnia esse Essentiam divinam, illud haereticum est. *Loc. cit. membr. 4. art. 3.*

jenige zurückführt, was in Vereinigung mit einander die göttliche Idee conſtituirt.[1]) Die Grundvorſtellung iſt: Der Lebendige iſt auch der Urheber nur wieder eines Lebendigen. Indem er aber als das abſolute Leben das relative Leben hervorbringt, iſt ſchon die Urſetzung in der Idee als ideale Schöpfung ein Act der unendlichen Lebenskunſt der Gottheit, die ſofort durch eine zweite, dem Sohne zukommende Schöpfung dasjenige Leben nur in die wirkliche Erſcheinung ſetzt, das ſchon in der ewigen Idee geſetzt war. Dazu kommt aber noch ein Drittes. Denn wenn die göttliche Idee nicht nur der Gedanke des lebendigen Gottes, ſondern auch der göttliche Gedanke von einem Lebendigen iſt; ſo iſt die Idee ſelbſt Lebensgedanke, d. h. lebendiger Gedanke der Gottheit von einem lebendigen Leben außer Gott, ratio vivens. Wenn aber Gott durch die Idee das Sein und Leben der Dinge innerlich beſtimmt; ſo iſt auch von ſelbſt die Idee als die göttliche eine das Endliche beſtimmende und beherrſchende Macht. So werden die Ideen zu lebendigen, thätigen Mächten.[2])

5.
Die göttliche Idee als allgemeiner Logos der Welt. Verhältniß des Weltlogos zum göttlichen Logos.

§. 11.

1. Wir kommen hiermit auf einen Punkt, den man von jeher, und beſonders wiederum in der neueren Zeit, ſo ſchwierig wie möglich zu machen geſucht hat. Die Schwierigkeit iſt nicht eine ſolche an ſich, ſie fließt nicht aus der Natur der Sache, ſondern ſie iſt eine ohne Noth erhobene, folglich eine gemachte Schwierigkeit. Die Möglichkeit für eine zu erhebende Schwierigkeit liegt in dem Worte Logos. Denn Logos,

1) Restat ergo, ut concipiatur creatio, ut actus actualissimus *artis* et *scientiae vivae*, influentissimae et redundandissimae simulque *voluntatis liberrimae* et *efficacissimae*, super omnia, quae hujus artis, scientiae et voluntatis erant, etiam dum nondum in se ipsis erant. *Opus de Deo, Universo et anima. ed. B. le Ferron. De Universo. Part. I. sect. 1. c. 21.* Intellectus, siquidem divinus plenus *rationum viventium*, quasi mundus archetypus omnium rerum ideas ut exemplaria perfectissima continebat, dum nondum essent in se; sed et nunc postquam facta sunt per verbum suum, ipse Deus est continens et circumdans omnia immensitate sua, omniaque influens et replens virtute sua, vitaque confovens et nutriens. *De universo Part. II. sect. 2. c. 85.* cfr. Part. I. sect. 1. c. 23. 27. *De Deo* c. 13.

2) Idea actuosa nominatur. *De Aguirre:* S. Anselmi theologia. Tom. I. p. 365.

λογος, bezeichnet zunächſt ein Zweifaches: zuerſt den Gedanken, ſofern er Gedanke, und zwar näher betrachtet, ſofern er göttlicher Gedanke von der Welt und den Dingen, alſo wie er Idee iſt; — ſodann aber bezeichnet Logos, wie wir ſchon im erſten Theil der Dogmatik geſehen haben, den Sohn Gottes. Darin nun, daß mit Logos Beides bezeichnet wird, die Idee und der Sohn Gottes, ruhet die Möglichkeit einer Verwechslung, oder vielmehr die Möglichkeit, Beide, die Idee und den Sohn Gottes, als Eins zu ſetzen. Von einer ſolchen unklaren, der Natur der Sache widerſprechenden Vermengung des Göttlichen mit dem Endlichen, wie dieſe Vermengung durch die Vorſtellung vom Logos vermittelt iſt, war aber bereits ein Beiſpiel gegeben. Denn es iſt Philo, der auf der Grundlage der Logosvorſtellung gleichſam nur in drei Schritten ein Syſtem zu Ende führte, welches für Viele maßgebend geworden, und ſelbſt in der neueſten Zeit noch von dem größten Einfluſſe auf jene Richtung geblieben iſt, welche den Pantheismus mit der Logoslehre in Verbindung bringt. Jene drei Schritte oder jene drei Stadien, auf welchen jenes Syſtem Philo's zu Stande kommt, ſind aber alſo zu bezeichnen.

Zuerſt wird der Logos von Philo als der Verſtand Gottes angenommen, als der Verſtand, νους, der Gott immanent und darum von Gott perſönlich nicht verſchieden iſt. Von dem Logos nun, ſofern er der göttliche Verſtand iſt, wird von Philo zugleich gehalten, er ſei der Ort, der Umfang und die Metropolis der göttlichen Ideen.[6]) Der Logos iſt folglich nach dieſer erſten Vorſtellung der göttliche Geiſt, und zwar dieſer als der denkende, als der Gedanken, Ideen in ſich erzeugende, und dieſe Gedanken und Ideen nach ihrer ganzen Fülle und nach ihrem ganzen Umfange in ſich tragende Geiſt.

Sodann und zweitens wird von Philo der Logos angeſehen als die ideale Welt ſelbſt; der göttliche Logos, θεου λογος, iſt die intelligible Welt, κοσμος νοητος, die Welt der Ideen.[7]) Der Logos iſt daher vorerſt die Welt, wie ſie noch im Gedanken Gottes enthalten iſt, die Welt als göttlicher Gedanke oder als göttliche Idee. Hier wird nun aber ſogleich, wie erſichtlich iſt, ein nicht geringer Sprung im pantheiſtiſchen Intereſſe vorgenommen. Es wird in Abſicht auf den

---

6) Phil. de mundi opificio. Tom. I. p. 4. ed. Mang. Pf. Tom. I. p. 10. 12 Vergl. Phil. d. Chriſtenth. I. S. 411 — 412.

7) De mundi opificio, ed. Mang. I. p. 4. 5. Pf. p. 14.

göttlichen Gedanken nicht unterſchieden, ob Gott bei ſeinem Denken ſich ſelber oder ob er die Welt als ein Anderes, als ſein Nicht-Ich denke. Indem aber dieſer Unterſchied nicht gemacht wird, fällt das göttliche Sich-ſelber-denken und das göttliche Weltdenken in Ein Denken zuſammen. Dieſes In-eins-fallen drückt ſich als ein ſchon vollzogenes unmittelbar dadurch aus, daß geſagt wird, der Logos als der Verſtand des die Welt bildenden Gottes ſei die intelligible Welt und nichts Anderes. [1] Nach dieſer Vorſtellung iſt Gott, wie er Subject des Weltgedankens iſt, mit dem Objecte eben dieſes Gedankens ſchlechthin Eins. Wenn daher Gott vorgeſtellt wird als die Welt denkend, iſt er nicht etwa nur der Grund, der Urheber des Gedankens von der Welt, ſondern er iſt zugleich auch das Object, d. h. die Welt ſelbſt. Wir können ſomit ſagen, der Standpunkt des Philo bringe es mit ſich, daß, wenn Gott die Welt denkt, er im Weltgedanken ſich ſelber denke, daß er folglich in der Idee der Welt nur ſich ſelber habe. Es gibt ſonach an ſich nur Eine Idee, die Idee der Gottheit, die ſich in die übrigen Ideen alle als in ihre weſentlichen Momente gliedert, die darum auch zuſammen wieder nur Eine Idee ausmachen — die Idee der Gottheit. Liegen folglich den beſondern Dingen in der Welt auch beſondere Ideen zu Grund; ſo ſind dieſe beſonderen Ideen nur die Momente der Einen Idee der Welt, welche der Logos ſelbſt iſt. Der Logos iſt daher die Idee der Ideen, der Archetyp oder Prototyp, welcher der Idee nach Alles in ſich ſchließt. [2]

Dazu kommt endlich drittens noch die weitere und letzte Vorſtellung Philo's: der Logos, welcher als der Gott immanente, Gott innewohnende Logos, *λογος ἐνδιαθετος*, die Ideenwelt iſt, tritt nach Außen, um das, was Gott innerlich iſt, nach Außen zu offenbaren. Der ſonach aus der bisherigen Verborgenheit, in der er ſich ſelbſt und Anderen verhüllt war, heraustretende Logos iſt ſodann der äußere Logos, *λογος προφορικος*, der Logos, wie er, da er als Idee der Welt in der wirklichen Welt ſich verwirklichet, als Natur und Menſchheit iſt.

---

1) De opificio mundi p. 4. 5. ed. Mangey. p. 12. 14. ed. Pfeiffer: *εἰ δε τις ἐθελησειε γυμνοτεροις χρησασθαι τοις ὀνομασιν, οὐδεν ἀν ἑτερον εἰποι τον νοητον εἶναι κοσμον, ἢ θεοῦ λογος ἤδη κοσμοποιουντος.*

1) De opificio mundi, ed. Mang. Tom. I. p. 4. 5: *δηλον δε, ὁτι και ἡ ἀρχετυπος σφραγις, ὁν φαμεν εἶναι κοσμον νοητον, αὐτος ἀν εἴη το ἀρχετυπον παραδειγμα, ἰδεα ἰδεων, ὁ θεου λογος.* cfr. Spec. leg. Tom. II. p. 333. ed. Mang.

Dieſer an ſich ſchlechthin pantheiſtiſchen Vorſtellung iſt es eigen, zum Behufe der Erklärung und Rechtfertigung der unwahren Anſchauung, das Sprachverhältniß maßgebend auf das Verhältniß Gottes zur Welt anzuwenden. Denn gleichwie, ſo argumentirt man, Gedanke und Wort, was Beides das Gleiche mit Logos bezeichnet, ſo zu einander ſich verhalten, daß der Gedanke das Innere, das Wort das Aeußere, das Wort der nach Außen ſich offenbarende und darſtellende Gedanke iſt; ebenſo ſei das Verhältniß Gottes zu der Welt vermittelſt des Logos zu betrachten. Iſt ſomit der innere Logos, λογος ἐνδιαθετος, derjenige Gott, welcher als innerer noch in ſich verborgen iſt, und die Welt bloß der ewigen Vorſtellung nach in ſich trägt, welche ewige Weltidee er aber ſelber iſt; ſo iſt auch der äußere Logos, λογος προφορικος, derjenige, der nach Außen in die Welt und als abſoluter Weltinhalt ſelbſt ſich nunmehr geoffenbart hat. Wie daher ſonſt das Wort nur der nach Außen getretene, nur der nach Außen ausgeſprochene Gedanke iſt, wie folglich eine Identität zwiſchen Denken und Sprechen beſteht, indem wir das Wort nur für den ausgeſprochenen Gedanken zu halten haben; ſo iſt auch der innere Logos als göttlicher Verſtand nach Außen getreten, und hat, indem er ſeine Identität erhielt, als Welt ſich geoffenbart. So unterſcheidet Philo einen erſten und einen zweiten Gott, welcher zweite Gott eben die Welt, d. h. der als Welt offenbare Gott iſt.[1]) So beſteht vollkommene Identität zwiſchen Gott und Welt, zwiſchen dem erſten und zweiten, dem ältern und jüngern Gott, wie Philo ſie nennt; und in der Annahme eben dieſer Identität iſt der Pantheismus des Philon'ſchen Syſtems gegründet. Denn als was Gott bei ſeinem Sich-ſelber-denken zuerſt nach Innen ſich geſprochen, ganz als daſſelbe hat er ſich ſpäter nach Außen geſprochen, als Welt. Und darum iſt es jeder pantheiſtiſchen Philoſophie eigen, die Welt unter dem Ausdrucke Sohn Gottes als Gott zu begreifen. Wie man auf dieſem Boden aber nun ein Mal über die Furcht hinaus iſt, das Göttliche dadurch herabzuſetzen und zu verunehren, daß man es verendlicht; ſo ſtrebt man es überhaupt nur nach endlichen Verhältniſſen ſich vorſtellig zu machen. Dazu nehmen wir vor Allem die Art und Weiſe, den Proceß des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns maßgebend auf das Göttliche anzuwenden, in Gott zuerſt einen Proceß der Entwicklung überhaupt nur zu ſetzen und dieſe ſofort ganz in menſch-

1) Sowohl hierüber als über die unangemeſſene Anwendung des Sprachverhältniſſes, — das Verhältniß vom Gedanken und vom Wort, auf das Verhältniß Gottes zur Welt vgl. unſere Phil. d. Chriſt. I. S. 394—422.

licher Weiſe ſich verlaufend zu denken. Dem Menſchen iſt es aber eigen, im Proceſſe des Selbſtbewußtſeins ſich ſelbſt gleichſam nach Außen zu ſetzen, ſich zu objectiviren, um ſich ſofort in der Identität des anſchauenden Subjects und des angeſchauten Objects zu erkennen. Wie nun der Menſch als Subject ſich nach Außen ſetzt, ſich ſelbſt äußerlich ſchaut, zum Objecte ſich macht und durch dieſe Subject-Objectivirung und Object-Subjectivirung zum Selbſtbewußtſein in der Art gelangt, daß er ſich ſelber im Aeußern offenbar wird; ebenſo wird angenommen, Gott habe nothwendig, ſich zu objectiviren, ſich nach Außen zu ſetzen, ſich als Natur und endlichen Geiſt zu beſtimmen, um durch dieſe als Offenbarungsformen ſeiner ſelbſt erſt vollkommen inne zu werden, ſich ſelbſt im ganzen Umfange des Weſens zu begreifen und begreifend zu erkennen. [1])

Faſſen wir die ſo eben vorgetragenen unwahren Lehren über den Logos näher ins Auge; ſo laſſen ſie ſich auf folgende Weiſe unterſcheiden:

a. Der Logos iſt die ideale Welt, welcher zu ihrer Selbſthervorbringung die ſchöpferiſche Kraft verliehen iſt. In ihm hat ſich die Welt ſelbſt hervorgebracht.

b. Der Logos iſt der Verſtand Gottes, welcher die Ideenwelt als ſeine eigene Welt in ſich trägt, und ſo in ſich trägt, daß von der nothwendigen Realiſirung derſelben in einer Wirklichkeit, welche Wirklichkeit eben die reale Welt iſt, die Vollendung des einer Entwicklung bedürftigen göttlichen Lebens ſelbſt abhängt. Damit iſt von ſelbſt gegeben, daß die Welt der Ideen nicht eine außergöttliche Welt ſei, ſondern daß ſie zum vollen Begriff Gottes ſelbſt gehöre, als integrirendes Moment im Leben Gottes angeſehen werden müſſe, mit der weitern Beſtimmung, daß die Realiſirung der Idee der Welt durch Gott an ſich nur Selbſtrealiſirung Gottes ſei.

2. Haben wir uns bis jetzt mit der Schilderung der unwahren Vorſtellung des Verhältniſſes abgegeben; ſo gehen wir nunmehr daran, die-

---

1) Marheineke ſagt: „Die Abſolutheit und Unmittelbarkeit der Offenbarung beſteht weſentlich darin, daß Gott ſich ſich, semet sibi, offenbart und durch das Wort nicht nur den Geſchöpfen außer ſich, ſondern ſich ſelbſt erſt offenbar oder ſeiner ſelbſt bewußt iſt, ſo daß der Vater ohne den Sohn ein finſter ängſtlich Weſen in ſich ſelbſt ſein würde.“ Die Grundlehren der chriſtlichen Dogmatik. 1. Aufl. S. 142. In der 2ten Aufl. heißt es S. 135: „Die Welt iſt, als Erſcheinung Gottes außer ſich oder als des Schöpfers, Entäußerung ſeines Weſens.“ Dieſe Vorſtellung iſt ganz nach der Hegel'ſchen Anſchauungsweiſe zu bemeſſen, nach welcher Gott, der als Vater das göttliche Weſen im Elemente des abſtracten Seins iſt, ſich dirimirt, Natur und endlicher Geiſt wird.

jenige Beziehung, welche zwiſchen dem göttlichen Logos, welche der Sohn Gottes iſt, und zwiſchen der allgemeinen Idee, dem Weltlogos wirklich beſteht, näher zu bezeichnen.

Wir unterſcheiden vorerſt einen zweifachen Logos ſchlechthin und abſolut von einander; den göttlichen im engſten Sinne des Wortes, welcher der Sohn Gottes iſt, und den Weltlogos, d. h. den ewigen Gedanken des Vaters von der Welt. Beide aber verhalten ſich alſo zu einander. Wenn wir früher geſehen haben, daß im trinitariſchen Leben der Gottheit eine Gemeinſamkeit und Gemeinſchaft des Denkens und Wollens beſteht, daß gleichwie der Vater im Sohn ſich ſelber ſchaut und will, und der Sohn in ſich den Vater, alſo er auch ſeinen auf das außergöttliche Sein ſich beziehenden Gedanken und Willen zum Gedanken und Willen des Sohnes macht; [1]) wie umgekehrt auch der Sohn den Gedanken und Willen des Vaters als ſeinen eigenen Gedanken und Willen erklärt; — ſo iſt die Beziehung oder das Verhältniß, das jetzt zu ſchildern wäre, uns kein unbekanntes mehr. Der Sohn ergreift den väterlichen Gedanken als ſeinen eigenen, d. h. als jenen Gedanken, den auch er denkt und mit dem Vater von Ewigkeit her gedacht hat. Und er ergreift denſelben um ſo mehr, je mehr es Wille des Vaters iſt, daß der Sohn den Weltgedanken im Anfange der Zeit durch Schöpfung realiſire. Indem aber der Sohn den väterlichen Gedanken als ſeinen eigenen anſieht, können wir ſagen, der Logos ſei im Logos, der ewige göttliche Weltgedanke nämlich im urewigen, abſoluten Logos, dem Sohne Gottes. Wie daher die Welt der Idee nach ewig im Vater iſt; ſo iſt ſie der Idee nach eben ſo ewig auch im Sohne. Kann nun das Sein der endlichen Dinge in der ewigen väterlichen Idee ein Präexiſtiren der Dinge im Vater genannt werden; ſo gilt dieſelbe Präexiſtenz der Welt auch in Abſicht auf den Sohn. Daher iſt es Lehre der Väter, daß wir im Sohne präexiſtirt haben. So ſagt Clemens v. Alexandrien: „Wir aber waren ſchon vor der Erſchaffung der Welt, indem wir in Anſehung unſerer künftigen Schöpfung in Gott präexiſtirten. Wir ſind vernünftige Gebilde (λογικα πλασματα) des göttlichen Logos; unſer erſtes Sein iſt in ihm, denn der Logos war im Anfange. Und da dieſer vor der Grundlegung der Welt war; ſo war er das göttliche Princip der Dinge.“ [2]) Wenn daher die Exiſtenz der endlichen Dinge zuletzt auf der göttlichen Liebe ruhet; ſo wird

---

1) Dogmatik II. Bd. S. 590—610.

2) *Clem. Alex.* Protrept. c. 1. p. 6.

in die Liebe des Vaters auch die des Sohnes als in Eine ſchöpferiſche Liebe verflochten. Daher ſagt derſelbe Clemens ganz in dieſem Sinne: „Gott liebt den Menſchen; alſo liebt auch der Logos den Menſchen.“[1])

Iſt aus dem Bisherigen klar, daß der Weltgedanke ein ſolcher Gedanke iſt, den der Sohn mit dem Vater zugleich denkt; ſo iſt es wiederum der Sohn, der den göttlichen Weltgedanken verwirklichet, der den göttlichen Gedanken nicht etwa dem endlichen Weſen nur einſchafft, ſondern den Gedanken ſelbſt in die Exiſtentialität erhebt, indem er diejenigen Weſen erſchafft, welche vorher in den Ideen präexiſtirt haben, in den Ideen, welche eben die Ideen von den endlichen Dingen waren. So iſt der göttliche Logos zwar nicht der Urheber der Idee, die aus dem Vater iſt: daß aber die göttlichen Ideen in einer Welt wirklich geworden ſind, daß ſie als lebendige Mächte exiſtiren und die Dinge beherrſchen, das haben wir dem Logos zu verdanken; und in dieſer Hinſicht wird er Princip genannt.

Haben wir den göttlichen Logos, welcher der Sohn Gottes iſt, von dem andern Logos, welcher die allgemeine Weltidee iſt, ſchlechthin und abſolut unterſchieden; ſo iſt der Weltlogos, die Weltidee, ſelbſt zweifach zu unterſcheiden. Der endliche Logos unterſcheidet ſich eigentlich in ſofern er entweder der Logos der unvernünftigen Natur oder der Logos der geiſtigen Creatur iſt. Dieſen Unterſchied hat Athanaſius klar und feſt hervorgehoben, indem er zugleich den Weltlogos vom göttlichen Logos unterſchied. Seine Anſchauung ſpricht ſich dahin aus: „Es gibt nicht Götter, ſondern es gibt nur Einen wahren Gott, welcher auch der Herr der Schöpfung und der Urheber der ganzen Natur iſt. Dieſer nun, wer iſt er anders als der Allerheiligſte, über alle Creatur Erhabene (ὁ παναγιος και ὑπερεπεκεινα πασης γενητης ουσιας), der Vater Jeſu Chriſti, der durch ſeine eigene Weisheit und durch ſeinen eigenen Logos überall Alles zum Heile ſo lenkt und leitet, daß es gut iſt. Gut aber iſt es, wie es als Gewordenes daſteht und wie wir ſehen, daß es wird, weil er auch dieſes will, was wohl Niemand in Abrede ſtellen wird. Denn würde die Bewegung der Creatur eine vernunftloſe ſein, (εἰ μεν γαρ ἀλογος ἠν ἡ της κτισεως κινησις), und die Welt ohne Ordnung ſich bewegen; ſo wäre auch mit Recht dem Geſagten kein Glaube zu ſchenken. Iſt ſie aber mit Vernunft (λογῳ), Weisheit und Einſicht gegründet und in Allem ſchön geordnet; ſo kann ihr Urheber und

1) Paedag. l. I. c. 8. p. 135. 136.

Ordner kein Anderer ſein als der Logos Gottes. Ich meine aber nicht jenen Logos, welcher einem jeden creatürlichen Weſen eingepflanzt und eingeboren iſt, und welchen einige den ſpermatiſchen (λογος σπερματικον, d. h. denjenigen Logos, aus welchem als aus dem erſten Elemente Alles in der Natur keimt) zu nennen pflegen, der ohne Leben iſt, und nichts denkt und erkennt, ſondern nur durch äußerlich wirkende Kraft nach der Kenntniß deſſen thätig erſcheint, der ihn einpflanzt. Ich meine auch nicht den Logos, wie ihn das vernünftige Geſchlecht der Menſchen hat, jenen nämlich, der ſich im verhallenden Wort ausſpricht, ſondern ich meine den lebendigen und wirkenden Gott des guten Gottes aller Dinge, den Logos an ſich, welcher von den Geſchöpfen und von der ganzen Creatur verſchieden und der eigene und einzige Logos des guten Vaters iſt, der durch ſeine Vorſehung dieſe Welt erſchaffen hat und erleuchtet. Er, der des guten Vaters guter Logos iſt, er hat die Ordnung aller Dinge herbeigeführt, indem er das Entgegengeſetzte verband und aus demſelben Ein ſchön zuſammenſtimmendes Ganze bildete." [1] „Dieſer allmächtige, vollkommene, heilige Logos des Vaters durchdringt alle Dinge und entfaltet überall ſeine Wirkſamkeit. Er erleuchtet das Sichtbare und Unſichtbare, und faßt und hält es in ſich zuſammen, indem er nichts außerhalb des Einfluſſes ſeiner Macht zurückläßt, ſondern Alles und durch Alles und zwar ein Jedes einzeln, ſowie auch Alles zuſammen belebt und erhält." [2] „Durch den Gehorſam gegen dieſen Gott, den Logos, werden die Geſchöpfe auf der Erde belebt und durch dieſen beſtehen die in den Himmeln. Auf ſeinen Befehl beſchränkt das ganze Meer und der große Ocean ſeine Bewegung auf eigene Grenzen, und durch ihn ſchmückt ſich die ganze Erde mit mannigfaltigen verſchiedenen Pflanzen und Gewächſen. Es gibt nichts von Allem, was iſt und wird, das nicht in ihm und durch ihn geworden wäre und beſtände, wie auch der gottbelehrte Mann (ὁ θεολογος ἀνηρ) ſagt: Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos. Alles iſt durch denſelben gemacht, und ohne denſelben iſt nichts gemacht. Denn wie ein Muſikerfahrner, wenn er die Lyra ſtimmt und die tiefen mit den hohen, und die mittlern mit den übrigen Tönen künſtlich in Einklang gebracht hat, Eine Melodie hervorbringt; ſo hält auch Gottes Weisheit die ganze Welt wie eine Lyra, verbindet die Dinge in der Luft mit denen auf der

1) *Athanas.* adv. Gentes. c. 40. 2) Loc. cit. c. 42.

Erde, und die im Himmel mit denen in der Luft, und bringt dadurch, daß ſie alle Dinge mit den einzelnen verbindet, und ſie nach dem Winke und Willen Gottes lenkt, auf eine ſchöne und übereinſtimmende Weiſe Eine Welt und Eine Weltordnung hervor, indem der Logos ſelbſt unbeweglich bei dem Vater bleibt, (*αὐτος μεν ἀκινητος μενων παρα τῳ πατρι*, d. h. in die Welt ſelbſt nicht eingeht), Alles aber durch ſeine unveränderliche Weſenheit ſo lenkt, wie ein Jegliches ſeinem Vater gefällt."[1]) „Iſt es, obwohl die Welt geſchaffen, dennoch nicht ungereimt, zu ſagen, daß der Logos in ihr (der Welt) iſt; ſo iſt es auch nicht ungereimt, daß er in dem Menſchen iſt. Denn was man von der ganzen Welt denkt, das muß man auch vom Theile annehmen: denn auch der Menſch iſt, wie ich eben geſagt habe, ein Theil der ganzen Welt. Demnach iſt es durchaus nicht unſchicklich, daß der Logos im Menſchen iſt, und daß von ihm und in ihm Alles ſich bewegt, erleuchtet wird und lebt."[2])

Mit der größtmöglichen Beſtimmtheit wird hier der *göttliche Logos*, welcher der *Sohn Gottes* iſt, unterſchieden von dem *Weltlogos*, der *göttlichen Weltidee*; und eben ſo beſtimmt wird der Weltlogos wiederum unterſchieden in den *Naturlogos* und in den *Logos des Geiſterreichs*. Der Naturlogos iſt der von Gott gedachte und gewollte Logos, der aber ſelbſt nicht wieder denkt und will. Der Logos des Geiſterreichs iſt der von Gott gedachte und gewollte Logos, der jedoch, nicht wie der Naturlogos, ſelbſt nicht denkt noch will, ſondern, im Unterſchiede von dieſem, eben ſo denkt als will. Es iſt dieß derjenige Logos, der zum *Selbſtbewußtſein* und zur *Freiheit* berufen iſt. Obſchon aber der Unterſchied, der zwiſchen dem *abſoluten* Logos, wie wir den göttlichen, der der Sohn Gottes iſt, von nun an immer nennen wollen, und dem Weltlogos beſteht, ein unendlicher iſt; ſo durchdringt dennoch der abſolute Logos den endlichen Weltlogos, ebenſo wie Gott überhaupt durch ſeine Allgegenwart die Welt durchdringt, — ein Gedanke, den *Athanaſius* oben ſehr nachdrücklich hervorgehoben hat. Der abſolute Logos iſt nicht nur derjenige, der den endlichen Weltlogos durch Schöpfung in die Exiſtenz ſetzt und darum in Zeit und Raum verwirklicht, ſondern er iſt auch derjenige Logos, welcher im endlichen ſtets iſt, wirkt und lebt, ſowie der endliche in ihm, ohne daß je durch dieſes gegenſeitige Ver-

---

1) Loc. cit. c. 42. 43; vgl. dahin Einſchlagendes orat. II. contra Arianos. c. 78. 79.

2) *Athanas.* de incarnat. verbi c. 42.

hältniß auch nur im Geringſten eine Identität entſtände oder entſtehen könnte.

Nicht anders verhält es ſich, wenn der abſolute Logos die göttliche Weisheit, d. h. die abſolute Weisheit, im Unterſchiede von der im Geſchöpfe liegenden Weisheit, genannt wird, welch letztere wiederum nichts Anderes als die Idee des Endlichen iſt. Es iſt Athanaſius wiederum, der ſich über dieſen Punkt mit eben ſo viel Ausführlichkeit als Klarheit vernehmen läßt: „Die eingeborne und abſolute Weisheit Gottes (ἡ μεν οὐν μονογενης και αὐτοσοφια του θεου) iſt die Schöpferin und Hervorbringerin aller Dinge. Denn Alles haſt du mit Weisheit gemacht, und die Erde iſt voll deiner Schöpfung (Pſ. 103,24). Damit aber die Dinge nicht nur exiſtiren, ſondern auch gut exiſtiren, hat es Gott gefallen, daß ſeine Weisheit zu den Geſchöpfen ſich herniederlaſſe, um ſowohl allen gemeinſam als jedem einzeln eine Form und Geſtalt ſeines Bildes aufzudrücken, auf daß offenbar werde, daß die Dinge mit Weisheit geſchaffen, und die Werke der Gottheit würdig ſeien. Denn wie unſer Logos ein Ebenbild jenes Logos iſt, der Gottes Sohn iſt; eben ſo iſt auch die in uns gewordene Weisheit (ἡ ἐν ἡμιν γενομενη σοφια) ein Ebenbild deſſelben Logos, der die Weisheit iſt. Indem es dieſe Weisheit iſt, durch welche wir die Kraft zu wiſſen und zu erkennen haben, werden wir fähig, die ſchaffende Weisheit zu empfangen, und vermögen durch ſie, ihren Vater zu erkennen. Denn wer den Sohn hat, der hat auch den Vater, und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich geſandt hat. Da nun ein geſchaffenes Ebenbild der Weisheit ſowohl in uns als auch in allen Werken iſt, eignet ſich mit Recht die wirkliche und ſchaffende Weisheit das ihrer Geſtalt Eigene ſelbſt an mit den Worten: der Herr ſchuf mich im Anfange ſeiner Wege. Denn was die Weisheit in uns ſpricht, das betrachtet der Herr ſelbſt als ein ihm Eigenes, obſchon er nicht der Geſchaffene iſt, da er der Schöpfer iſt, ſondern er ſpricht dieſes wegen ſeines in den Worten geſchaffenen Ebenbildes, wie wenn er es ſelbſt wäre. Und wie der Herr ſelbſt geſagt hat: Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, weil nämlich ſein Bild in uns iſt; eben ſo ſpricht er, obgleich er nicht eines aus den Geſchöpfen iſt, dennoch, weil ſeine Geſtalt und ſein Ebenbild in den Werken geſchaffen wurde, wie wenn er es ſelbſt wäre: der Herr hat mich geſchaffen im Anfang ſeiner Wege. Das Bild der Weisheit wurde aber in den Werken deßwegen geſchaffen, damit, wie ich oben erwähnte, die Welt in derſelben den Logos, ihren Schöpfer,

und dadurch den Vater erkennen möchte. Und dieſes iſt es, was Paulus ſagt: Da doch, was von Gott erkennbar iſt, unter ihnen offenbar iſt, denn Gott hat es ihnen geoffenbart. Denn ſein unſichtbares Weſen wird ſeit der Schöpfung der Welt durch die Betrachtung ſeiner Werke geſchaut. Demnach iſt der Logos ſeinem Weſen nach keineswegs geſchaffen, ſondern die Stelle in den Sprüchen iſt von der Weisheit, welche in uns iſt, und von welcher geſagt iſt, daß ſie in uns wohne, zu verſtehen.[1])

Wenn Athanaſius die wichtige Bemerkung macht, daß der Sohn von ſeinem Bilde, das in uns, wie von ſich ſelber ſpreche, und dieſe Bemerkung noch mehrmals wiederholt,[2]) dabei aber ſtets den nicht hoch genug anzuſchlagenden Unterſchied zwiſchen der abſoluten und endlichen, ſchaffenden und geſchaffenen Weisheit feſthält; ſo iſt leicht zu begreifen, wie es möglich wurde, andere chriſtliche Schriftſteller, obſchon ſie daſſelbe lehren, nicht zu begreifen, weil ſie nicht, wie Athanaſius, mit der beinahe übertriebenen Sorgfalt ſcheiden, und die Unterſcheidung in den beſtimmteſten, prägnanteſten Worten oft genug wiederholen. So ſpricht Juſtin der Martyr, ganz wie Athanaſius, von einem ſpermatiſchen Logos, der den Menſchen einwohnt, und in ihnen das höhere Erkennen und Leben vermittelt.[3]) Von dieſem ſpermatiſchen Logos nun iſt der abſolute, welcher der Sohn Gottes und Gott ſelbſt iſt, ſchlechthin verſchieden. Es iſt aber der abſolute Logos, welcher die im Verſtand des Vaters ſeiende ewige Idee der Welt erkennt, und die erkannte durch Schöpfung verwirklichet. Dadurch, daß er die Idee erkennt und verwirklichet, iſt die Idee auch ſeine Idee, die Idee ſeines Geiſtes, ſeines Gedankens und Willens. Nichts Anderes als dieſes wollen auch Athenagoras,[4])

1) *Athanas.* Orat. II. contr. Arianos. c. 78. Dieſe Betrachtung ſetzt ſich in den zunächſt folgenden Kapiteln fort.

2) Loc. cit. c. 80.

3) Apol. I. c. 32: *ἀνϑρωποι, ἐν οἱς οἰκει το παρα του ϑεου σπερμα, ὁ λογος.* Apolog. I. c. 28: *την ἀρχην νοερον και δυναμενον αἱρεισϑαι ταληϑη και εὐ πραττειν το γενος το ἀνϑρωπινον πεποιηκεν (ὁ ϑεος), ὡστ᾽ ἀναπολογητον εἶναι τοις πασιν ἀνϑρωποις παρα τῳ ϑεῳ· λογικοι γαρ και ϑεωρητικοι γεγενηνται.* Apol. I. c. 46: *λογον ὀντα, οὗ παν γενος ἀνϑρωπων μετεσχε.* Apolog. II. c. 8: *το ἐμφυτον παντι γενει ἀνϑρωπων σπερμα του λογου.*

4) Athenagor. Legat. pro Christ. c. 10. „Der Sohn Gottes iſt das Wort des Vaters in Idee und Wirkung.“ „Er ging hervor, damit eine Idee und Wirkſamkeit aller Dinge ſei, d. h. damit die Idee der Dinge in die Wirklichkeit geſetzt werde.“

Theophilus,[1]) Tertullian[2]) u. A.[3]) Ein Gleiches gilt von Clemens Alexandrinus, der, wenn er Idee und Logos einander gleichſetzt, nicht den abſoluten Logos meint, ſondern, wie er ausdrücklich erklärt, nur den Gedanken Gottes (ἐννοημα του θεου); ſo daß er, und zwar mit allem Rechte, die Idee für einen göttlichen Gedanken erklärt.[4]) Origenes endlich ſtellt einfach nur die Frage: ob wohl der Eingeborne und der Erſtgeborne der Creatur die Subſtanz der Subſtanzen, die Idee der Ideen und das Princip genannt werden könne?[5]) beantwortet aber die Frage ſelbſt um ſo weniger mit einem Ja, als eine ſolche Antwort ſeiner ganzen Anſchauung vom abſoluten Logos widerſprochen haben würde.[6])

Damit iſt die Lehre der Väter vom Verhältniſſe des abſoluten Logos zum Weltlogos, d. h. zur Weltidee, noch nicht geſchloſſen. Das Uebrige aber, was noch folgt, iſt als ein aus der Grundanſchauung Abgeleitetes anzuſehen. Dadurch, daß im Menſchen die Idee als Same des Göttlichen (σπερμα του θεου) iſt, und er eben hiedurch in ſteter Verbindung mit dem Vater und dem Sohne bleibt, mit dem Erſten als dem Urheber der Idee, mit dem Andern als mit dem, welcher die väterliche Idee in die Exiſtenz geſetzt hat, welche Exiſtenz, oder vielmehr welche exiſtirende göttliche Idee der Menſch ſelbſt iſt, iſt zu begreifen, daß auch der in Sinnlichkeit verſunkene Menſch neben der Gnade von Oben noch durch ein höheres Licht geleitet iſt, und, wenn auch nicht immer mit klarem Bewußtſein, doch durch einen innern höhern Trieb zur Wahrheit und zu Gott wieder zurückgerufen wird,[7]) daß ihm wenigſtens mit der Idee ein Zuſammenhang mit der Gottheit bleibt, durch welchen die Empfänglichkeit für Wahrheit und Tugend überall wieder anzufachen iſt.[8]) Dieſe Idee, als der innere Menſch, iſt es, was nach dem Abfall von Gott von Seite des Menſchen den Keim und Samen der Wiederherſtellung in ſich trägt.[9]) Iſt es aber die Idee, was im gefallenen Menſchen wenigſtens

---

1) Theophil. ad Autol. l. II. c. 10. 2) Adv. Prax. c. 5. 6. 7.

3) Ueber Athenagoras, Theophilus und Tertullian vgl. unſ. Phil. d. Chriſtenth. I. S. 343—357.

4) Strom. l. V. c. 3. p. 654. Vgl. Philoſ. d. Chriſtenth. I. S. 463—468. beſonders 467.

5) *Contra Celsum* VI. 64: ζητητεον δε και εἰ οὐσιαν μεν οὐσιων λεκτεον, και ἰδεαν ἰδεων, και ἀρχην, τον μονογενη και πρωτοτοκον πασης κτισεως κ. τ. λ.

6) Vgl. über Origenes in dieſem Punkte unſ. Phil. d. Chriſt. I. S. 468—479.

7) *Clem. Alex.* Protrept. c. 6. p. 59. 64.

8) Strom. l. I. c. 5. p. 336.

9) Origenes ſagt vom gefallenen Menſchen: Semper tamen habeat in se velut semina quaedam reparandi ac renovandi melioris intellectus, cum ad

die Keime des Guten als des noch Möglichen enthält; ſo iſt der Abfall des Menſchen ſelbſt nicht bloß als ein Abfall von Gott, ſondern auch als ein Abfall von der Idee anzuſehen. Daher kommt es, daß die Väter den Abfall ſo erklären, als haben böſe und feindliche Geiſter, Dämonen, durch Liſt und Betrug der Menſchen ſich ſo bemächtiget, daß die letztern in Folge dieſer dämoniſchen Herrſchaft über ſie aufgehört hätten, dem ſpermatiſchen Logos, d. h. der Idee zu gehorchen, und daß ſie daher in Sünde und Irrthum gefallen ſeien.[1] Iſt aber die Sünde, wie Abfall von Gott, ſo auch Abfall von der Idee; ſo iſt die Welterlöſung durch Chriſtus offenbar Wiederherſtellung in die vom Logos ſelbſt urſprünglich eingepflanzte Idee, d. h. in den göttlichen Gedanken und Willen. Daß dieß die Anſchauung der Väter geweſen ſei, geht ſchon daraus hervor, daß ſie bemerken, jene, welche, abgeſchieden von den der Idee und dem Logos nicht Gehorchenden, im lebendigen Zuſammenhange mit der Idee und dem abſoluten Logos geblieben ſeien, haben eben hiedurch die chriſtliche Sache zu ihrer eigenen ſchon vor der zeitlichen Ankunft Chriſti auf der Erde gemacht,[2] ſie haben ideenmäßig (λογικως) gelebt, und ſeien darum des Namens der Chriſten nicht unwürdig.[3] Dahin gehören unter den Griechen Sokrates, Heraklit, bei den Juden Abraham, Ananias, Azarias, Elias u. A. Dieſe ſeien es daher, welche, wie die Chriſten, an Chriſtus Antheil haben und zum ewigen Leben gelangen.[4]

Die göttliche Idee als die Wahrheit des Seins.

§. 12.

1. Wenn die Idee die Wahrheit des Seins genannt wird, ſo iſt von dieſer Beſtimmung zunächſt eine zweifache Erklärung möglich, wovon aber jede der Natur der Sache angemeſſen iſt.

Wenn wir die Idee die Wahrheit des Seins nennen; ſo wird dieß allererſt in dem Sinne zu nehmen ſein, nach welchem geſagt wird, die Idee ſtimme mit dem Sein zuſammen, in welcher Uebereinſtimmung wir eben die Wahrheit erkennen. Mit dem Sein ſtimmt aber

imaginem et similitudinem Dei, qui creavit eum, interior homo, qui et rationalis dicitur, renovatur. *Origen.* de princip. l. IV. c. 36.

1) *Justin. Mart.* Apol. I. c. 3. Apol. II. c. 5.

2) *Justin.* Apol. I. c. 46. Apol. II. c. 8.

3) *Ibid.* II. c. 10.

4) Apol. I. c. 46. Dial. cum Tryphon. c. 45. vgl. Apolog. l. c. 4. 7. 44. Apol. II. c. 8. 10. Dial. c. Tryph. c. 2—7. Epist. ad Diognet. c. 7. 13.

die göttliche Idee um ſo mehr überein, je gewiſſer ſie ſelbſt nichts Anderes iſt, als die Einheit des Begriffes und der Wirklichkeit.[1]) Die Einheit des Begriffes und der Wirklichkeit iſt aber die göttliche Idee ſchon deßwegen, weil die göttliche Idee die Urſchauung, der Urgedanke des Seins ſelber, und zwar jenes Seins iſt, das zuerſt nur in dem göttlichen Gedanken war. Das exiſtente Sein iſt nur der ausgeführte, nur der in Wirklichkeit geſetzte Gedanke Gottes von dieſem Sein. Das iſt das Sein, als was es Gott ewig geſchaut und gedacht hat. Indem aber das endliche Sein nur der verwirklichte göttliche Gedanke von dieſem Sein iſt, und das Sein nicht war, ehe der Gedanke war, ſondern umgekehrt der göttliche Gedanke von dem endlichen Sein ein ewiger Gedanke, und darum ein Gedanke vor dem exiſtenten Sein iſt; ſo verhält es ſich mit dem Sein in Abſicht auf Gott nicht, wie es ſich mit demſelben Sein dem Menſchen gegenüber verhält. Der Menſch findet das Sein als ein objectives ſchon vor, und ſeine Thätigkeit iſt dahin gerichtet, durch das Sein hindurch zum Gedanken dieſes Seins, d. h. zur urſprünglichen Idee desſelben zu kommen. Was er bezweckt, iſt ein mit dem Sein übereinſtimmendes Denken, welches Denken als das mit dem objectiven Sein übereinſtimmende die Wahrheit iſt. Für Gott hingegen kann ein ſolches Verhältniß nicht Statt finden. Er ſucht nicht Wahrheit über das objective Sein erſt zu gewinnen, da das objective Sein ſelbſt nur ſein eigener innerſter Gedanke von dieſem Sein iſt, folglich die Wahrheit des Seins im göttlichen Denken ewig ſchon beſteht, und zwar als die von Gott ſelbſt durch das ewige Denken ewig erzeugte Wahrheit des Seins beſteht. Hat aber Gott das Sein ſelbſt ewig gedacht, und iſt das wirkliche Sein nur der durch Schöpfung ausgeführte göttliche Gedanke von dem Sein; ſo beſteht für das göttliche Denken des Seins nicht etwa nur Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Sein, ſondern das Sein iſt dasſelbe, was der Gedanke, und der Gedanke daſſelbe, was das Sein iſt. Denn das Sein iſt nur der göttliche Gedanke ſelbſt in ſeiner zeitlichen und räumlichen Exiſtenz: das Sein iſt der erſcheinende göttliche Gedanke von dieſem Sein. Es beſteht folglich zwiſchen dem göttlichen Gedanken und dem endlichen Sein abſolute Identität, welche Identität nur die Dieſelbigkeit des göttlichen Gedankens und des Seins iſt. Darin ruhet die unwiderſprechliche Wahrheit des Identitätsſyſtems. Denn es beſteht in Wirklichkeit Identität des Denkens und Seins;

1) Vgl. Philoſ. d. Chriſtenth. I. 822. 823.

aber nicht zwiſchen jedem Denken und dem Sein, ſondern nur zwiſchen dem göttlichen Denken und dem Sein. Der Menſch kommt in ſeinem Denken des objectiven Seins nicht zur abſoluten Identität, ſondern nur zur Uebereinſtimmung, die der Identität ſich immer mehr annähern kann, wodurch die Erkenntniß der Wahrheit eine fortſchreitende, eine ſich ſteigernde iſt.

Mit Rückſicht auf dieſes werden wir daher ſagen müſſen:

a. Zwiſchen dem göttlichen Denken des Seins und dem Sein ſelbſt beſteht abſolute Identität, und eben in dieſer Identität, welche die Wahrheit ſelbſt iſt, gründet ſich auch die Wahrheit des Identitätsſyſtems oder die Wahrheit des Idealismus, der in dieſer Stellung zum Sein Realidealismus iſt.

b. Wie aber für Gott abſolute Identität beſteht, ſo iſt für den Menſchen als Ziel ſeines Denkens die Uebereinſtimmung geſetzt. Damit iſt nicht geſagt, es ſei dem menſchlichen Geiſte in ſeiner gegenwärtigen Zuſtändlichkeit möglich, zu einem Begriffe ſich zu erheben, welcher die ganze Welt, mit der er übereinſtimmt, in ſich einſchließt. Vielmehr gilt hier das Wort der Schrift: Gott gab Niemand das Vermögen, ſeine Werke auszuſprechen.[1]) Der menſchliche Erkenntnißproceß iſt ein ſolcher, der die Aufgabe und die Beſtimmung hat, durch das gegebene, von Gott ſchon geſetzte Sein zu der göttlichen Idee, oder zu dem göttlichen Gedanken von dieſem Sein zu gelangen, ſomit das von Gott Urgedachte als wirkliche und alleinige Wahrheit auf entſprechende Weiſe nachzudenken, den göttlichen Gedanken durch das Erkennen in ſeinen Beſitz zu bringen und in ſich gleichſam zu wiederholen.[2]) Da dieſes

---

1) Sir. 18, 3. In dieſer Hinſicht ſagt Göthe ſehr gut: „Die Handlungen des Univerſums zu meſſen, reichen die Fähigkeiten des Menſchen nicht hin.“ Eckermanns Geſpräche mit Göthe. I. Thl. S. 227.

2) Thomas v. Aquin gibt über die Wahrheit, deren Urſprung in Gott iſt, folgende Beſtimmungen: Respondeo dicendum, quod veritas invenitur in intellectu, secundum quod *apprehendit rem ut est*, et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum, non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere: et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus: et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur, quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas . . . . Ad secundum dicendum, quod verum intellectus nostri et secundum quod conformatur suo principio seu rebus, a quibus cognitionem accipit: veritas etiam rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. *Summ. th.* P. I. qu. 16. art. 5.

Nachdenken über den göttlichen Urgedanken und dieſe Wiederholung desſelben göttlichen Gedankens im eigenen Gedanken, und für den eigenen Gedanken einen Verlauf und in dieſem einen Fortſchritt hat; ſo iſt der menſchliche Denkproceß ein ſolcher, der ewig im Begriffe ſteht, zur abſoluten Identität zu gelangen. Das Identitätsſyſtem ſelbſt iſt aus der gleichen Urſache für den Menſchen ein ſtets werdendes Syſtem, welches Werden ſelbſt an das immer glücklichere Gelingen der Denkthätigkeit geknüpft iſt, den göttlichen Gedanken aus ſeiner Verkörperung in dem objectiven Sein herauszuholen, den göttlichen Gedanken gleichſam abzulöſen von eben dieſer Verkörperung.

c. Der Gang der menſchlichen, auf das objective Sein gerichteten Erkenntniß iſt darum nothwendig der analytiſche.

d. Daraus leuchtet zugleich die innere Unwahrheit des ſubjectiven Idealismus ein, welcher ſich gebärdet, aus dem menſchlichen Gedanken heraus, alſo a priori eine Welt zu conſtruiren, welche aprioriſche Conſtruction der Welt nur das abſolute Vorrecht der Gottheit iſt.[1])

2. Von der Idee, wie ſie Wahrheit durch Uebereinſtimmung oder als Uebereinſtimmung iſt, als deren höchſten Grad wir die Identität anzuſehen haben, unterſcheiden wir aber die Idee, wie ſie Wahrheit in einem höhern und reinern Sinne iſt. Haben wir oben gefunden, daß die Idee die Einheit des Begriffes und der Wirklichkeit iſt; ſo liegt in dieſer erſten Beſtimmung der Idee und der Wahrheit vorerſt nichts Anderes, als daß die Wirklichkeit ſo begriffen werde, wie ſie nun einmal iſt: die Wirklichkeit wird aber begriffen als das, was ſie in der That iſt, als

---

Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic licet plures sint essentiae, vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus: secundum quam omnes res denominantur verae. Ad primum ergo dicendum, quod anima non secundum quamcunque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam: in quantum resultat in ea sicut in speculo secundum prima intelligibilia . . . Ad secundum dicendum, quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur verae per comparationem ad intellectum divinum. *Ibid.* art. 6. Schon vorher führte Anſelm, nach dem frühern Vorgange des Auguſtinus, alle Wahrheit auf die göttliche Wahrheit zurück. Quam ampla est illa veritas, in qua est omne quod verum est; et extra quam non nisi nihil, et falsum est? *Proslog.* c. 14.

1) Vgl. hierüber unſere Bemerkungen über das Princip und die Methode der Hegelſchen Philoſophie, in unſerer Darſtellung und Kritik des Hegelſchen Syſtems. S. 171—246.

was ſie gegenwärtig vor uns ſteht. Hiebei wird keine Rückſicht darauf genommen, ob die Wirklichkeit, welche begriffen wird, die wahre Wirklichkeit ſei oder nicht. Damit iſt von ſelbſt hingewieſen auf eine zweifache Wirklichkeit, zuerſt auf eine Wirklichkeit, von der wir eben nur ſagen, daß ſie iſt, und das iſt, als was wir ſie nach ihrer gegenwärtigen Erſcheinung begreifen. Die andere und höhere Wirklichkeit iſt aber die, welche die wahre Wirklichkeit iſt. Und von dieſer ſagen wir, daß ſie die Wirklichkeit in der Idee oder die Idee ſelbſt als Sein ſei. Wir erläutern unſere Gedanken durch ein Beiſpiel. Wer einen religiös-ſittlich verkommenen, verſchlimmerten Menſchen in dem Zuſtande erkennt, in welchem er der Wirklichkeit nach ſich befindet, der hat eine wahre Vorſtellung von eben dieſem Menſchen: der Begriff von ihm ſtimmt mit der Wirklichkeit, d. h. mit dem wirklich verſchlechterten Zuſtande dieſes Menſchen zuſammen. Und in eben dieſer Uebereinſtimmung beſteht die Wahrheit des Erkennens eben dieſes Menſchen. Indem wir ihn in ſeiner verkommenen Zuſtändlichkeit erkennen, erkennen wir ihn nach der Wahrheit ſeines gegenwärtigen Seins, weil der verkommene, entſittlichte Zuſtand eben ſein Zuſtand iſt. Allein dieſe Wahrheit, welche nur Uebereinſtimmung des Begriffes mit der Wirklichkeit, und zwar mit der ſchlechten Wirklichkeit iſt, iſt eben ſo wenig die wirkliche Wahrheit, als wenig jene Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit iſt. Vielmehr widerſpricht der entſittlichte Menſch der Wahrheit eben ſo als der wahren Wirklichkeit. Es gibt folglich noch eine andere und höhere Wahrheit als die, welche bloß in der Uebereinſtimmung des Denkens mit dem irgendwie beſchaffenen Sein beſteht; — und dieſe höhere Wahrheit iſt die Wahrheit der Idee, welche Idee ſelbſt die Einheit des Denkens mit der wahren Wirklichkeit iſt. Die wahre Wirklichkeit iſt eben die von Gott nicht bloß gedachte, ſondern auch gewollte Wirklichkeit, die Wirklichkeit, die eben ſo Werk des göttlichen Willens als des heiligen iſt, wie wir ſie als Werk des göttlichen Denkens begreifen. Dieſe Wirklichkeit iſt aber lediglich nur die Wirklichkeit, wie ſie in der göttlichen Idee geſetzt iſt, welche als göttliche Idee die Einheit des göttlichen Denkens und des göttlichen Wollens zugleich iſt. Nur das dem göttlichen Denken und Wollen zugleich entſprechende Sein iſt das wahre Sein, dasjenige Sein, welches da ſein ſoll, alſo das ſein-ſollende Sein. Daraus wird ſich ſpäter das urſprüngliche Sein der Welt als das wahre Sein, oder als die wahre Wirklichkeit begreifen laſſen. Aus dem

Ganzen aber wird erſichtlich ſein, daß nur das Sein in der Idee, oder die Idee ſelbſt, wie ſie Einheit des göttlichen Gedankens und Willens, ſo wie des dieſem Denken und Wollen entſprechenden Seins iſt, das wahre Sein, die wahre Wirklichkeit oder die wahre Realität iſt. Wahr iſt daher das Sein nur in der Idee; das der Idee widerſprechende oder mit der Idee in Widerſpruch gekommene Sein iſt das unwahre, das falſche Sein. Das falſche Sein aber iſt eben ſo das gottwidrige Sein, als es das der wahren Welt, d. h. der Welt in der Idee widerſtrebende Sein iſt. Iſt aber das Schauen nach oder in der Idee ein Schauen des Seins, wie es das wahre, gute, vollkommene, reine, heilige und herrliche Sein iſt;[1]) ſo begreift der bloße Begriff das Sein, auch wie es von ſeiner Wahrheit entfernt, und das unwahre, unlautere, kranke, faule, ſchlechte und unheilige Sein iſt.

Wir kommen daran, den Unterſchied von Begriff und Idee in letztinſtanzlicher Hinſicht auszuſprechen. Der bloße Begriff begreift den Gegenſtand ſo wie er iſt, ohne darauf zu ſehen, daß der Gegenſtand das iſt, was er ſein ſoll. Die Wahrheit in dieſer Hinſicht iſt bloße Uebereinſtimmung des Begriffs mit dem Objecte, und zwar ſelbſt mit dem ſchlechten Objecte. Der Begriff iſt ſo der bloße Reflex des ſo oder anders beſchaffenen Seins, und er iſt dieſes auf abſtracte Weiſe. Die Idee hingegen faßt das Sein nicht, wie es zufällig iſt, oder wie es auch in ſeinem kranken und verkommenen Zuſtande iſt, ſondern wie es ſein ſoll, ſo, wie es nicht bloß göttlicher Gedanke, ſondern auch wie es göttlicher Wille iſt. Mit Einem Wort: die Idee begreift das Sein in ſeiner wahren Wirklichkeit. Wenn wir daher ſagen, die Idee ſei die Einheit des Begriffs und der Wirklichkeit, iſt nicht jede Wirklichkeit gemeint, ſondern nur die wahre, von Gott gewollte Wirklichkeit. Damit iſt aber klar, daß in Abſicht auf Gott Beides ausgeſagt werden könne, der Begriff und die Idee. Als der Allwiſſende begreift Gott auch die ſchlechte, abgefallene Welt. Aber er begreift ſie ſo, wie ſie der Idee, d. h. ſeinem Gedanken und Willen zugleich, widerſpricht. Um dieſen Widerſpruch aufzuheben, ordnete Gott die ſpätere außerordentliche Offenbarung und in dieſer die Erlöſung, zu dem Zwecke, ſowohl das der Idee widerſprechende falſche

---

1) Daher ſetzt Anſelm den Begriff der Wahrheit dem Begriffe der Rechtheit, rectitudo, ſo wie dem Begriffe der Gerechtigkeit gleich. Dialog. de veritate. c. 11. 12. 13.

menſchliche Erkennen, als das von der Idee abgefallene Sein auf die Idee, d. h. auf die Wahrheit des Erkennens und Seins zurückzuführen.

Aus den bisherigen Erörterungen wird nun aber auch dasjenige klar genug geworden ſein, was im Ganzen zu erweiſen war, daß nämlich die göttliche Idee von den Dingen die Wahrheit der Dinge iſt.[1]) Ja, da eben die göttliche Idee das wahre Sein der Dinge in ſich ſchließt, und außer der Idee das Sein der Möglichkeit nach nicht nur der Veränderung, ſondern der Verſchlimmerung unterliegt; ſo iſt das Sein in der Idee ſelbſt wahrer, als das Sein der Dinge in ſich ſelber.[2])

3. Die Ideen ſind alſo die objectiven göttlichen Gedanken von den Dingen, die inneren Wahrheiten, das wahrhafte Sein der Dinge. So ſind ſie die Weſenheiten, ja die Seelen der Dinge ſelber, das Innere der Welt. Darum kommt zur Wiſſenſchaft der Dinge nur der, dem es gelingt, die Welt in Gedanken oder als Gedanken zu faſſen. Die Welt im Gedanken oder als Gedanken faſſend, faſſen wir ſie in ihrer tiefſten Grundlage, in ihrem göttlichen Princip. Das erſte, urſprünglichſte Sein der Welt iſt ihr Sein in der Idee, ihr Sein folglich im göttlichen Gedanken und Willen. Deßhalb beſteht die für die Wiſſenſchaft geſtellte Aufgabe darin, die Welt als Gedanken und Willen Gottes, und zwar des perſönlichen Gottes, aufzufinden.

4. Welche Macht der Wahrheit als der göttlichen Idee der Dinge zukomme, wie ſie durch Alles ſich hindurchziehe, alle Weſen durchdringe und beherrſche, darüber hat das dritte Buch Esdras in einer prachtvollen Stelle ſich auf das klarſte ausgeſprochen. Dieſe Stelle lautet alſo: „Groß iſt die Erde, erhaben der Himmel und ſchnell der Lauf der Sonne. Denn ſie wälzt ſich fort am Bogen des Himmels und kehret an Einem Tage an ihren Ort wieder zurück. Iſt der nicht groß, der dieſes bewirkt?

---

1) Daher ſagt Anſelm von Canterbury, was im vorzeitlichen Denken Gottes, in der göttlichen Idee, enthalten ſei, ſei in eben dieſer Idee Leben und Wahrheit, Monolog. c. 35. Albertus Magnus aber ſpricht, in Uebereinſtimmung mit Anſelm, das Sein in der Idee als das Sein in der Wahrheit aus: Sicut se habent artificiata ad intellectum artificis, sic se habent omnes res ad intellectum primae causae. Unde sicut in rebus artificiatis vera domus est, quae illius domus quae est in mente artificis, est verum signum, vere exprimens ipsam et designans; *ita quaelibet res vera est, quando ideae, quae est in mente Dei, vere est designativa.* Summa theolog. P. I. tract. VI. qu. 25. membr. 1.

2) Daher Anſelm: Omnis creata substantia tanto verius est in Verbo, id est, in intelligentia creatoris, quam in seipsa. *Monolog.* c. 36.

Und die Wahrheit iſt groß und mächtiger denn Alles. Die ganze Erde preiſet die Wahrheit, der Himmel ſegnet ſie, und die ganze Creatur wird bewegt und durchbebt von ihr; und an ihr iſt nichts Unvollkommenes. Unvollkommen iſt das Andere, denn es iſt keine Wahrheit an ihm; aber die Wahrheit bleibt und wirkt in Ewigkeit, ſie lebet und herrſchet immerdar. Ihr iſt die Macht, die Kraft, die Herrlichkeit und die Majeſtät. Geprieſen ſei der Gott der Wahrheit.“ [1])

Auguſtinus aber zeigt die Einheit von Idee und Wahrheit, die beide zum Geſetze werden, in folgender Stelle auf: „Von allen Dingen urtheilen wir nach dem ewigen Geſetze, das iſt, nach der ewigen Wahrheit, die wir durch die vernünftige Betrachtung unſeres Geiſtes erkennen. Die körperlichen Dinge fühlen wir entweder, falls ſie uns gegenwärtig ſind, durch die Sinne unſeres Körpers: falls ſie aber nicht gegenwärtig ſind, erinnern wir uns entweder an die unſerem Gedächtniſſe eingedrückten Bilder, oder ſtellen uns nach dem Muſter derſelben ſolche Dinge vor, wie wir ihnen, wenn wir wollten und könnten, die Wirklichkeit außer uns geben würden, indem wir auf eine andere Art in unſerem Gemüthe die Bilder der körperlichen Dinge abdrücken, oder die Körper mittelſt der äußeren Sinne ſehen, und wieder auf eine andere Art die Urbilder und jene unausſprechlich ſchönen Grundriſſe, wonach dieſe Abriſſe gemacht ſind, durch die einfachſte Wirkung unſeres Verſtandes — weit über unſere Geiſteskraft — beſchauen. Denn in jener ewigen Wahrheit, durch welche alle Geſchöpfe gemacht worden ſind, erkennt unſer Geiſt die Urbilder, das Muſter, wonach wir ſelbſt ſind, und wonach wir ſowohl in uns ſelbſt, als in den Körpern, etwas Wahres und Rechtes wirken.“ [2])

7.

Die göttliche Idee als Geſetz des Seins.

§. 13.

1. Daß die göttliche Idee das Geſetz des Seins ſei, geht beinahe aus allen Beſtimmungen hervor, die bisher über das Weſen der Idee gegeben worden ſind.

2. Denn iſt die göttliche Idee jener Gedanke, durch welchen Gott das innerſte Weſen eines Dinges, und damit die Wahrheit deſſelben

---

1) 3 Esdras 4, 33—44. Wie zu dieſer Stelle ſich andere in der heil. Schrift verhalten, darüber vgl. Dogmatik II. Thl. S. 318. 319.

2) De trinit. l. IX. c. 6. 7.

denkt; ſo iſt in den göttlichen Gedanken zugleich auch die Beſtimmung eingeſchloſſen, daß die in dem Dinge gedachte Wahrheit, das in der Wahrheit gedachte Weſen zur Wirklichkeit werde. Das iſt aber das Weſentliche der Idee, daß ſie nicht ein bloßer, ein leerer, ſondern ein ſolcher Gedanke iſt, der ſich in jenem Weſen, von welchem er der göttliche Gedanke iſt, ſelbſt vollzieht. Das iſt der Grund, warum wir oben die Ideen Lebensgedanken genannt haben. Sagen wir aber, die Idee ſei Lebensgedanke; ſo iſt der Sinn dieſes Ausdrucks damit nicht erſchöpft, daß man die Beſtimmung gibt, die Idee ſei der göttliche Gedanke von einem Lebendigen, ſondern dazu gehört noch ganz beſonders das Weitere, daß geſagt wird, die göttliche Idee ſei ſelbſt ein lebendiger Gedanke, welcher ſeine Lebendigkeit oder ſein gottverliehenes Leben eben dadurch zeigt, daß er ſich ſelbſt vollzieht. Greifen wir nun die Idee als einen ſich ſelbſt vollziehenden Gedanken auf, und betrachten wir bei dieſer Selbſtvollziehung nicht nur, daß der Gedanke ſich ſelbſt vollzieht, ſondern auch, daß die Selbſtvollziehung des Gedankens eine Vollziehung nach ihm ſelber, oder vielmehr eine Vollziehung nach der in ihm ſeienden Wahrheit ſeines Weſens iſt; — ſo iſt eben der Gedanke, mit der in ihm ſeienden Wahrheit, zugleich das Geſetz, nach welchem ſich der Gedanke vollzieht. Die Idee iſt daher nicht nur Gedanke, ſondern auch Geſetz, nach welchem ſich der Gedanke vollzieht. Liegt ſomit in der Beſtimmtheit der Idee, d. h. darin, daß Gott die Idee mit innerer Beſtimmtheit denkt, zugleich die Beſtimmung für die Idee, ſich nach der im göttlichen Gedanken liegenden Beſtimmtheit ſelbſt zu beſtimmen; — ſo iſt eben dieſe göttliche Beſtimmtheit, nach welcher die Idee ſich bei ihrer Selbſtvollziehung zu beſtimmen hat, das Geſetz, wonach die Selbſtbeſtimmung und Selbſtvollziehung der Idee ſich zu richten hat.

3. Jene Beſtimmtheit der Idee hat aber ihren weitern Grund darin, daß die Idee nicht nur göttlicher Gedanke, ſondern auch göttlicher Wille iſt. Wie die Idee als göttlicher Gedanke ein jedes Ding nach ſeiner innern Wahrheit und nach ſeinem innerſten Weſen denkt; ſo beſtimmt die Idee als göttlicher Wille dieſes ſelbe Ding nach ſeiner innern Wahrheit und nach ſeinem innerſten Weſen. Indem aber die der Endlichkeit angehörigen Dinge der Entwicklung unterworfen ſind, haben wir an ihnen ein Zweifaches zu unterſcheiden: ſie ſind zuerſt durch Gott innerlich in der Idee beſtimmt, haben aber zugleich, und das iſt das Zweite, die Aufgabe, ſich nach der göttlichen Beſtimmtheit nun ſelbſt zu beſtimmen, in die göttliche Urbeſtimmung einzu-

gehen und ſie an ſich ſelber zu vollziehen. Sie ſind von Gott urſprünglich geſetzt, haben aber die Aufgabe, die göttliche Urſetzung an ſich ſelber zu vollbringen, ſo ſich ſelber fortwährend zu ſetzen, wie ſie von Gott geſetzt ſind. Die Entwicklung der endlichen Weſen iſt nun eben dieſes Sichbeſtimmen nach der göttlichen Urbeſtimmung, dieſes Sichſetzen nach der göttlichen Urſetzung, und dieſes Sichvollziehen nach dem in der Idee wohnenden göttlichen Gedanken und Willen. Liegt nun hierin ein Geſetz, das von der Natur unfrei, vom Geiſte aber frei befolgt und vollzogen wird; ſo iſt der Inhalt dieſes Geſetzes das innerſte Weſen und die innerſte Wahrheit eines jeden Dinges ſelber. Das in jedes Ding gelegte Weſen und die Wahrheit eben dieſes Weſens ſind zugleich das Geſetz, nach welchem ſich das Weſen zu entwickeln hat. Es beſteht daher durch die göttliche Idee der Creatur auch der göttliche Imperativ für die Creatur, das Weſen und die Wahrheit des eigenen Seins und Lebens zum Geſetze der Entwicklung eben dieſes Seins und Lebens zu machen. Das Geſetz für jedes Weſen ruhet alſo auf dem göttlichen Geſetztſein dieſes Weſens in der Idee, welches Weſen die Aufgabe und die Beſtimmung hat, nach dem göttlichen Geſetztſein ſich nun ſelber zu ſetzen. Da aber Gott ein jedes Weſen nach der Wahrheit geſetzt hat, in der er es gedacht; ſo ergibt ſich daraus der Satz: Gleichwie Gott in der Idee der Weſen die Natur und die Subſtanz der Weſen durch ſeinen ewigen Willen ſo beſtimmt hat, wie er ſie durch ſeinen gleich ewigen Gedanken in ihrer Wahrheit gedacht; ſo iſt es auch Aufgabe und Beſtimmung der endlichen Weſen, ſich ſelber nach der Wahrheit zu beſtimmen, in der ſie von Gott ewig gedacht ſind, folglich die Wahrheit, durch die und in der ſie göttlich gedacht ſind, zum Geſetz ihres Seins und Lebens zu machen, darnach im Sein und Leben ſich zu entfalten, darnach das Sein und Leben als ein werdendes zu beſtimmen. Der göttliche Wille hat die im göttlichen Denken enthaltene Wahrheit des Seins als Beſtimmung des Seins, nach dieſer Beſtimmung aber das Geſetz des Seins geordnet. Die Wahrheit des Seins iſt ſomit das Geſetz des Seins. Dieſe Urbeſtimmung des göttlichen Willens aber, wornach die Wahrheit des Seins zum Geſetz des Seins erhoben worden iſt, geht durch die ganze Welt hindurch. — Gerade ſo, wie ſchon in der ewigen Idee Gedanken und Wille bei einander ſind, und das Weſen der Idee ſelber conſtituiren; iſt auch in der verwirklichten Idee, welche das endliche Weſen iſt, Gedanke und Wille bei einander: der Gedanke in der Wahrheit, der Wille in der Beſtimmung, im Geſetz des

Weſens. So iſt es in der Natur, ſo iſt es im Reiche des Geiſtes. Iſt auch die Intelligenz in der Natur eine ſolche, die nicht ſelber erkennt, ſondern nur erkannt wird, die nicht ſelber denkt, ſondern nur gedacht wird; ſo iſt ſie dennoch nicht, wie man ſie genannt hat, eine erſtarrte Intelligenz, ſondern eine lebendig wirkende Weisheit. Und es iſt eben dieſe Naturintelligenz, dieſer Naturgedanke, der, obſchon nicht ſelber denkend, ſondern nur gedacht, in ſeinen Hervorbringungen, gleichſam in ſeinen Handlungen, ſich ſelber, d. h. die in ihm liegende Wahrheit zugleich zu ſeinem Geſetze macht. Der Naturgedanke, die Naturwahrheit iſt das Naturgeſetz. Der Naturgedanke will ſich zugleich, wird Wille; aber er iſt Wille als Geſetz oder in der Form des Geſetzes, und vollzieht ſich nach dieſem Willen geſetzlich. Daſſelbe gilt vom Geiſte, der nicht nur von Gott gedacht iſt, ſondern ſelber auch denkt, der nicht nur von Gott gewollt iſt, ſondern ſelber auch will. Indem aber das Wollen des Geiſtes ein Sich=ſelber=wollen iſt, weil er ſich ſelber eben ſo will, wie ihn Gott gewollt hat; iſt das Sich=ſelber=wollen an ſich das Sich=ſelbſt=vollziehen. Der Geiſt aber, der ſich durch Willen ſelbſt vollzieht, vollzieht ſich nach der Wahrheit deſſen, was er iſt, nach der Wahrheit folglich ſeines Weſens. Er erhebt daher die innere Wahrheit ſeines Weſens zum Geſetze der Selbſtvollziehung. Die Wahrheit geht über in den Willen und vollzieht ſich in dieſem als Geſetz. Wie aber Alles dieſes nach der göttlichen Idee geſchieht; ſo geſchieht es auch nach der in der Idee geſetzten göttlichen Ordnung. Und daher kommt es, daß ein Weſen, das ſich in der Wahrheit nicht vollzieht, als nach dem Geſetze ſeines Weſens, dieſes Weſen nicht nur ungeſetzlich, ſondern ſelbſt wahrheitswidrig macht. Das Weſen daher, das aus ſeiner Idee fällt, fällt eben ſo und unmittelbar hiedurch ſowohl aus ſeiner innern Natur, als aus ſeiner Wahrheit. Die Sünde iſt darum das Nichtbeſtehen in der Wahrheit.

5. Daß dieſe Anſchauung von der göttlichen Idee als dem innern Geſetze des Seins zugleich die Anſchauung der Kirchenväter und der namhafteſten kirchlichen Theologen ſei, kann aus den Schriften derſelben leicht ermittelt werden. So faßt Auguſtinus das ewige Geſetz als ewigen Gedanken und Willen Gottes,[1] und fügt an einem andern Orte Beſtimmungen hinzu, die nur der Idee gelten, wenn die eben angeführte nicht ſchon klar genug darauf geleitet haben ſollte.[2] Thomas von

1) Contra Faustum l. XXII. c. 28. 30. 51. 83.

2) De trinitate, l. IX. c. 7: In illa igitur aeterna veritate, ex qua tempo-

Aquin aber hat alle Momente, die hierher gehören, zuſammengefaßt und das Geſetz ebenſo als Idee, wie die Idee als Geſetz beſtimmt.[1])

8.

Die Idee als Gottesidee und als moraliſches Geſetz.

Bedeutung derſelben im Allgemeinen und Zuſammenhang beider mit der Welterlöſung.

§. 14.

1. In der göttlichen Idee iſt nicht nur das innere Weſen eines jeden Dinges als ein individuelles geſetzt, ſondern es iſt in ihr auch das ganze Verhältniß beſtimmt, in welchem jedes Weſen ſteht. Zur Natur des Weſens gehört auch das Verhältniß des Weſens. Und dieſes gehört zu jenem um ſo mehr, je weniger ſich ein jedes einzelne Weſen in ſich ſelbſt erfüllt, in ſich allein ſchon ſeine ganze und volle Beſtimmung findet. Wäre das individuelle Weſen ſo individuell, daß durch es und für es keine Relation beſtände; ſo gäbe es in der Endlichkeit auch keine Ordnung, denn die Relation iſt ſelbſt nur die Ordnung der Dinge unter einander.[2]) Iſt aber in jedem Weſen auch die Relation des Weſens, mit der Relation aber die Ordnung der Dinge unter einander geſetzt; ſo haben wir ſchon im erſten Theile der Dogmatik ein Weſen kennen gelernt, in welchem alle Dinge ihre letzte Urſache haben. Iſt nun aber jedes Weſen, das ſich nicht in ſich ſelbſt allein, ſondern zugleich auch in einem andern eben ſo erfüllt, wie ein anderes hinwiederum auch in ihm erfüllt wird, von demjenigen, in welchem es ſich erfüllt, abhängig, und beſteht ſo unter den Weſen gegenſeitige Abhängigkeit;[3]) ſo iſt jenes Weſen, aus dem alle Dinge ſind, zugleich dasjenige, zu dem ſie alle im Verhältniſſe ſtehen, welches Verhältniß das der Abhängigkeit, und zwar von jenem Weſen

---

ralia facta sunt omnia, formam, secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis, vel in corporibus vera, et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus.

1) *Summ. th. prim. secund. qu. 93. art. 3. de lege aeterna:* Lex aeterna est divinae sapientiae ratio, secundum quod est omnium actionum et motionum in proprios fines directiva . . . . Sicut ratio divinae sapientiae in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habent artis vel exemplaris, vel ideae; ita ratione divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis.

2) Daher Thomas v. Aquin: Relatio ut ordo unius rei ad aliam. *De potent* qu. 7. art. 9.

3) Thomas v. Aquin: Omnis relatio est dependentia. *De verit.* qu. 21. art. 1. vgl. *de potent.* qu. 7. art. 1.

iſt, das als das abſolute über Allem, und unabhängig und frei von Allem iſt. Die Abhängigkeit der Dinge von Gott als dem allgemeinen Herrn des Lebens iſt aber nicht bloße Abhängigkeit, ſondern es findet hiebei dieß Statt, daß die Dinge in dem göttlichen Weſen, von dem ſie abhängig ſind, auch ihre höchſte und wahrſte Beſtimmung haben. Daher kommt es, daß in aller Creatur eine zweifache Bewegung iſt, die aber zuletzt auf Eine hinausläuft: es iſt die Bewegung aus Gott und zu Gott zurück. Dieſe Bewegung iſt in die Idee der Creatur ſchon urſprünglich verflochten, ja dieſe Bewegung iſt ſelbſt nur die Energie der Idee oder die Macht derſelben. Denn iſt das Weſen des Dinges nur die ausgeführte Idee des Dinges, und iſt das Weſen in die Relation geſetzt; ſo iſt nicht nur die Relation in die Idee des Weſens ſchon urſprünglich aufgenommen, ſondern die Idee iſt zugleich die treibende Macht, die in ihr für das Weſen geſetzte Relation zu verwirklichen und dadurch das Weſen ſelbſt zu vervollſtändigen. Iſt es nun aber der endliche Geiſt, in welchem alle innere Beſchaffenheit ſo wie alle Relation des Weſens zum Lichte des Bewußtſeins hervortritt; ſo iſt es dieſer ſelbe Geiſt wieder, in welchem auch die in die Idee eingeſchloſſene Relation, und zwar die höchſte Relation zumeiſt, zum perſönlichen Bewußtſein kommt. Die höchſte Relation der Creatur iſt aber die zu Gott. Wenn nun Niemand in Abrede ſtellen wird, daß in dem Menſchen die Idee des Rechts liege, und daß aus dieſer Idee das geſammte Staatsleben, welches die organiſirte Relation der Menſchen zu einander in geſelliger Hinſicht iſt, ſich entwickle; — ſo wird eben ſo wenig zu läugnen ſein, daß auch die höchſte Relation, die, welche die Creatur zu Gott hat, in die Idee des Menſchen, welcher der Repräſentant der Natur vor Gott iſt, aufgenommen ſei, ja aufgenommen ſein müſſe. Damit will aber geſagt ſein: ſo wenig die Idee des Rechts in der geiſtigen Natur des Menſchen zu läugnen iſt, ſondern ſo gewiß eben dieſe Idee als die Idee der Relation der Menſchen unter einander in ſtaatsrechtlicher Hinſicht angenommen werden muß, wie der Staat ſelbſt, die realiſirte Idee des Rechts, der die realiſirte geſellige Relation der Menſchen unter einander iſt; ſo gewiß wohnt in demſelben endlichen Geiſt auch die Idee der Gottheit als die Idee desjenigen Weſens, aus dem Alles iſt, zu dem Alles iſt und in dem Alles ſeine höchſte Beſtimmung findet. Dieſe große und mächtige Idee iſt jene Idee, die wir im erſten Theile der Dogmatik ſchon als das gottahnende, gottſuchende und gottſetzende Princip im Menſchen erkannt haben. Wie in dieſer Idee

das Verhältniß aller Verhältniſſe, ſomit das Grundverhältniß ausgedrückt iſt; ſo erſcheint dieſelbe Idee wieder in Abſicht auf das Endliche als die principielle und als die centrale Idee, die darum auch der Brennpunkt aller Wiſſenſchaft und alles Lebens iſt. Dieß iſt aber die Idee der Gottheit, wie ſie nach ihrem Verhältniß zur Welt und zum Menſchen nicht nur den Gedanken, ſondern auch den Willen durchdringt und beherrſcht.

2. Wie aber das Weſen der Idee ſelber darin beſteht, daß ſie göttlicher Gedanke und Wille zugleich iſt; ſo ſtellt ſich die Einheit beider in der Idee auch im Menſchen, d. h. in der Idee heraus, welche der Menſch als eine höhere in ſich trägt. Und dieß gilt von jener Idee am meiſten, welche für den Menſchen die höchſte iſt, von der Idee der Gottheit. Denn wenn die Idee Gottes als einfaches Gottesbewußtſein der im Menſchen ſeiende Gedanke von Gott iſt; ſo beſteht dieſelbe Idee Gottes auch für den Willen des Menſchen als moraliſches Geſetz, welches als immanente Idee des Guten zugleich Offenbarung Gottes an den Menſchen durch die geiſtige Natur des Menſchen iſt. Dieſelbe innere Gottesoffenbarung folglich, die durch und für den Gedanken iſt und beſteht, iſt und beſteht auch durch und für den Willen. Und zwar iſt dieſe höchſte, im Gedanken und Willen beſtehende Idee, Werk des Vaters, wie es jede Idee iſt. Die Idee der Gottheit ſelbſt näher zu erklären, iſt, da es oben ſchon geſchehen, nicht mehr am Orte.

3. Das aber iſt am Orte, die Beziehung anzudeuten, in welcher dieſe höchſte Idee des Menſchen als innere Offenbarung zu dem geiſtigen Streben der Menſchheit zu jeder Zeit, ſo wie zu der äußern Offenbarung Gottes als zur Offenbarung durch das äußere Geſetz ſteht. Das iſt aber hierbei der Grundgedanke: Nicht nur vertritt das innere Geſetz bei dem natürlichen Menſchen, dem das Evangelium nicht verkündet wird, in Abſicht auf Erkennen und Leben die Stelle des äußern Geſetzes; ſondern alles dasjenige, was das äußere Geſetz, die ganze äußere Offenbarung Gottes, und insbeſondere die durch Chriſtus, den Welterlöſer, für die Menſchheit im Allgemeinen und Ganzen wirkt, das bezieht ſich auf das menſchliche Individuum vermittelſt des innern Geſetzes, das fließt ihm durch dieſes innere Geſetz zu, wird durch es ſein Eigenthum. In welchem Maaße daher der Heide das innere Geſetz zur Norm ſeines Lebens nimmt, und dieſem Geſetze als der Stimme eines im Innern ſich ihm offenbarenden Gottes gehorcht, — in demſelben Maaße kommt er in Zuſammenhang mit Chriſtus als dem Welterlöſer, in demſelben Umfange wirkt die durch

Chriſtus vollbrachte Erlöſung auf ihn zurück. Daher iſt auch im Heidenthum und für daſſelbe Erlöſung. Nicht als ob neben Chriſtus noch ein anderer Erlöſer wäre; — es iſt nur Ein Erlöſer der Welt, deſſen Werk, wie es ſich auf die ganze Menſchheit bezieht, ſo auch durch alle Individuen des Geſchlechtes ſich hindurchzieht. Was es aber für jene, die nicht im Chriſtenthume geboren und erzogen ſind, möglich macht, daß das Werk Chriſti für ſie eine erlöſende Kraft beweiſe, oder was die Möglichkeit hergibt, mit dem Einen Werke der Erlöſung in lebendig-wirkenden Zuſammenhang zu kommen, das iſt für den Heiden das innere Geſetz, das heißt, der innere Gottesgedanke und das moraliſche Geſetz. Durch dieſes nimmt der außer dem Chriſtenthume ſtehende Menſch zu allen Zeiten und an allen Orten Antheil am Erlöſer. Das Verhältniß des Juden zu Chriſtus aber iſt vermittelt durch das äußere und innere Geſetz zugleich. — Clemens von Alexandrien hat nach Juſtin dem Martyr dieſes Verhältniß vorzugsweiſe in's Auge gefaßt. Auch für die (heidniſchen) Griechen beſteht nach ihm eine Juſtification, und zwar durch die Philoſophie. Das iſt aber nicht die Anſicht dieſes tiefſinnigen chriſtlichen Philoſophen, als ob durch die Philoſophie an und für ſich je eine Rechtfertigung möglich ſei oder ſein könnte, vielmehr iſt ſein Ausſpruch: „Vor der Ankunft des Herrn war die Philoſophie den Griechen nothwendig zur Gerechtigkeit (δικαιοσυνη)“ [1]) dahin zu erklären, daß wir ſagen: Vor der Ankunft des Herrn war die Philoſophie den Griechen nothwendig, um durch ſie, als das Product der innern Gottesoffenbarung, in Zuſammenhang mit Chriſtus, durch dieſen aber zur Herrlichkeit zu kommen. Zu dieſem Ende unterſcheidet Clemens ein zweifaches Geſetz: das übernatürliche, das Geſetz des Alten und des Neuen Bundes, und ein natürliches, durch welches letztere der Heide eben ſo in Zuſammenhang mit Chriſto kommt, wie der Jude durch das Alte Teſtament. Wie dort, war auch hier Vorbereitung durch das Geſetz auf eine heilige Verbindung mit Chriſto zur Gerechtigkeit.[2]) Dieſe zur Gerechtigkeit in Chriſto führende Philoſophie iſt aber weder die ſtoiſche, noch die platoniſche, noch die epikureiſche, noch die ariſtoteliſche; ſondern es iſt die Philoſophie, d. h. die wahre, aus dem innern geiſtigen Licht, aus der innern Gottesoffenbarung, aus der Idee Gottes und dem moraliſchen Geſetze fließende

1) Strom. l. I. c. 5. p. 331. vgl. c. 4. p. 331. unmittelbar vor dem obigen Satze.
2) Loc. cit. p. 331. 323.

Philoſophie, aus der Philoſophie, welche die göttliche iſt, und zwar durch ihren allgemeinen göttlichen Urheber.[1]) So ſind mehrere Teſtamente, ein Teſtament der Juden, ein Teſtament der Chriſten und ein Teſtament der Griechen, d. h. der Heiden. Und doch iſt nur Ein Urheber dieſer Teſtamente, der Eine und derſelbe Gott.[2]) Es iſt der Eine Lehrer, der auf verſchiedene Weiſen lehrt, nur Eine Wahrheit lehrt, und den Samen der Einen Wahrheit auf die ganze Erde hinſtreut. Gleichwie alle Vaterſchaft (πατρια) auf Gott den Schöpfer zurückgeht; eben ſo geht jede wahrhaft gute, treffliche und rechtfertigende oder zur Rechtfertigung führende und dienende Lehre auf den Herrn zurück.[3])

Indem wir auf dieſen Punkt ſpäter, und zwar in der Lehre von der allgemeinen Vorbereitung der Welt auf die Erlöſung, ſo wie auf die Allgemeinheit der letztern zurückkommen werden, mag jetzt nur die einzige Bemerkung hinzugefügt werden, daß, wie das innere Geſetz zu Chriſto als dem Erlöſer der menſchlichen Natur hinführt; eben ſo auch umgekehrt die Erlöſung ſelbſt nur ausgeführt werden kann mit Rückſicht auf das innere Geſetz, ſo nämlich, daß an dieſer Ausführung, wie der Gedanke, ſo auch der freie Wille des Menſchen Antheil nimmt. Die Erlöſung iſt daher Etwas, was ſich, wie am ganzen Menſchen, ſo auch durch den ganzen Menſchen realiſiren muß, und folglich im Menſchen kein Vermögen ſein kann, das nicht thätig zu ſein hätte im Proceſſe der wirklichen Erlöſung.[4])

Folgerungen
aus der bisher aufgeſtellten Ideenlehre.

§. 15.

Aus den Beſtimmungen, wie ſie bisher über das Weſen und die Bedeutung der Idee, dem Werke des Vaters, gegeben worden ſind, leiten ſich mehrere Folgerungen ab, die für die chriſtliche Metaphyſik, im Gegenſatze zu gewiſſen philoſophiſchen, größtentheils dem Heidenthume angehörigen, aber auch jetzt noch vielfach vorkommenden Speculationen wichtig ſind. Dieſe Folgerungen richten ſich genau nach dem, als was wir die Idee erkannt haben; wir haben aber die Idee erkannt a. als göttlichen

1) Strom. l. I. c. 7. p. 338.
2) Strom. l. VI. c. 5. p. 761.
3) Strom. l. VI. c. 7. p. 769. 770.
4) Ueber die weitere katholiſche Anſchauung im Verhältniß zur nichtkatholiſchen vgl. unſ. Philoſ. d. Chriſtenth. Thl. I. S. 705–707.

Gedanken, b. als göttlichen Willen und c. als Einheit des göttlichen Gedankens und Willens. Und eben hienach ergeben ſich die Folgerungen.

a. Folgerungen daraus, daß die Idee göttlicher Gedanke iſt.

Erſte Folgerung.

Die Welt iſt nicht das Werk des Zufalls.

§. 16.

1. Wir treten hier auf dem Standpunkte der chriſtlichen Ideenlehre beinahe dem geſammten Heidenthume entgegen, welches die Welt aus dem Zufall entſtehen ließ. Das heidniſche Denken war ein durchgängiges Denken des Zufalls, ein Denken, das Alles dem Zufall unterwirft, oder das Alles als durch den Zufall geworden und beſtimmt denkt. Dieß war aber das heidniſche Denken um ſo mehr, je gewiſſer iſt, daß es den Zufall nicht etwa bloß für die Welt, ſondern für Gott ſelbſt als eine Macht ſetzte, von welcher er in Allem bis zur völligen Unfreiheit abhängig war. Und eben hierin, daß Gott ſelbſt dem Zufall unterworfen war, iſt der Grund zu ſuchen, warum auch die Welt nothwendig zufällig ſein mußte. Der Gott, der die Welt nicht ewig denkt, oder der den Weltgedanken als ſeinen Gedanken nicht ewig in ſich trägt, der daher die Welt nicht erkennt als ein von ihm Gedachtes, kann die Welt ſelbſt nur begreifen als ein durch Zufall Gewordenes. Und eben ſo muß ſich die Welt ſelbſt, die ſich nicht als urſprünglichen Gedanken Gottes erkennt, als ein durch den Zufall Entſtandenes anſehen. Wie aber die Welt nach dieſer Vorſtellung das durch Zufall Gewordene iſt; ſo iſt ſie auch das durch Zufall fortwährend Regierte. Der Zufall iſt nach der heidniſchen Vorſtellung der Gott der Welt. Dieſen Zufall vernichtet die chriſtliche Anſchauung, welche einen perſönlichen Gott, und in dieſem die Welt als Gedanken eben dieſes perſönlichen Gottes ſetzt. Das Setzen der Welt in der göttlichen Idee hebt den Zufall auf, ſo wie umgekehrt das Setzen des Zufalls das Setzen in der Idee nicht nur ausſchließt, ſondern ſelbſt unmöglich macht.[1])

1) Dieß hat Thomas von Aquin ſehr gut erkannt, wenn er ſagt: Omne agens per intellectum habet rationem sui operis apud se, nisi ignorat, quid agat. Sed Deus est agens per intellectum, et non ignorans quid agit. Ergo apud ipsum sunt rationes rerum, quae *ideae* dicuntur . . . Secundum hoc ergo patet, quod illi, qui ponebant omnia *casu* accidere, non poterant *ideam* ponere. *Quaestt. disputt. de veritate*; qu. 3. art. 1.

2. Der Zufall, wie wir ihn bisher begriffen haben, iſt Zufall im Allgemeinen, und es iſt als Charakteriſtiſches des heidniſchen Denkens erkannt worden, die Welt als durch Zufall entſtanden zu denken. Dieſer Zufall geht aber als der Eine und allgemeine in zwei andere Zufälligkeiten über, je nachdem die Welt entweder nach ihrem Stoffe oder nach ihrer Idee in Betrachtung gezogen wird. Die Welt als zufällig nach ihrem Stoffe denken, heißt aber die Welt denken als geworden aus der ewigen Materie. Die Welt als zufällig nach ihrer Idee denken, heißt die Welt ſo ſich vorſtellen, daß die Idee von ihr nicht Idee der Gottheit iſt.

Zweite Folgerung.

Die Welt iſt nicht aus der ewigen Materie.

§. 17.

Die Vorſtellung von der ewigen Materie kann eine zweifache ſein: zuerſt handelt es ſich rein nur um das Sein dieſer Materie, d. h. lediglich nur darum, daß dieſe Materie iſt, und als die ewige aus ſich ſelber iſt; ſo daß ſie für die Gottheit als ein Zufälliges erſcheint, indem ſie von Gott als die im Sein ſchon befindliche angetroffen wird; ſodann aber kommt zu dieſer erſten Vorſtellung von dem bloßen Sein der ewigen Materie noch die andere, daß aus ihr die Welt gebildet worden ſei, indem der göttliche Bildner bei der Geſtaltung der Welt eben dieſe Materie zum Stoff derſelben genommen habe. Während wir den zweiten Theil der Vorſtellung einer ſpätern Erörterung vorbehalten, handelt es ſich gegenwärtig um die Vorſtellung von der ewigen Materie als um die Vorſtellung von einem Wirklichen allein. Dieſe Vorſtellung iſt es aber, welche auf dem Boden des Chriſtenthums, und zunächſt ſchon in der chriſtlichen Ideenlehre ſchlechthin aufzugeben iſt. Denn die göttliche Idee iſt der vorweltliche, ewige Gedanke von der Welt auch in Abſicht auf ihre Grundſtoffe, auf ihre Elemente. Ewig exiſtirt die Welt nur in der Idee, aber in dieſer exiſtirt auch die ganze Welt ewig, nicht nur ein beſtimmter Theil von ihr. Ehe daher die Materie der Welt, der elementariſche Stoff derſelben war, war ſie, die elementariſche Welt, in der Idee, welche letztere bedurfte, durch Schöpfung in die Exiſtenz geſetzt zu werden. Die Ewigkeit der göttlichen Weltidee hebt daher die Ewigkeit der Materie, d. h. die Materie als eine außer und neben Gott ewig exiſtirende, ſchon im Begriffe auf, denn die Materie ſelbſt iſt ein von Gott ewig Gedachtes und ein im Anfange der Zeit durch Schöpfung in die Exiſtenz Geſetztes; das göttlich Gedachte iſt durch göttliche Schöpfung verwirklicht worden.

Das erſte Sein der Materie war, wie das Sein der Welt überhaupt, ein Sein in der göttlichen Idee, ſie war ſo Product zuerſt eines idealen göttlichen Schaffens, um ſpäter, im Anfange der Zeit, Produkt jenes Schaffens zu werden, durch welches die ideale Schöpfung ſelbſt in die zeitliche herübertritt.

Dritte Folgerung.

Die göttliche Idee als göttlicher Gedanke hebt jeden deiſtiſchen Dualismus auf.

§. 18.

Derſelbe Zufall, welcher durch die Vorſtellung von der ewigen Materie in Abſicht auf den Stoff der Welt beſteht, beſteht für dieſelbe Welt in Abſicht auf ihre Idee, wenn die letztere außer Gott im Platoniſchen Sinne geſetzt wird. Wir ſind damit an den Ort gekommen, die Platoniſche Ideenlehre, deren Inhalt wir ſchon oben angegeben haben, zu erklären. Sie erklärt ſich aber aus dem heidniſchen Denken als aus jenem Denken, welches in Allem und für Alles den Zufall, und zwar dieſen als das höchſte Princip des Lebens, ſelbſt des göttlichen, ſetzt. Geht, wie wir ſpäter ſehen werden, die Sünde darauf hinaus, Alles von Gott loszureißen und das Losgeriſſene zu verzerren; ſo müſſen wir bekennen, daß ſie ihr Geſchäft bis auf den letzten Punkt verſtanden und vollführt habe, wenn ſie die Idee von Gott abgelöst und ſie als göttlichen Gedanken geläugnet, denn eben hiedurch hat ſie das Leben von ſeiner tiefſten göttlichen Wurzel losgeriſſen.

b. Folgerung daraus, daß die Idee göttlicher Wille iſt.

Die Idee als ewiger göttlicher Wille hebt die heidniſche Nothwendigkeit auf.

§. 19.

Was der heidniſche Zufall in Abſicht auf den Gedanken iſt, daſſelbe iſt die heidniſche Nothwendigkeit hinſichtlich des Willens. Die Nothwendigkeit iſt gewiſſermaßen ſelbſt Zufall, ſo wie der Zufall Nothwendigkeit iſt; beide ſind das Blinde, Regelloſe, das, wie es ſelbſt nicht aus dem göttlichen Gedanken und Willen iſt, auch dem göttlichen Gedanken und Willen zuwider ſich verhält. Von dieſem, durch die Natur der Sache ſelbſt entgegengehaltenen Widerſpruch gegen die göttliche Idee iſt es abzuleiten, daß ſowohl der Zufall als die Nothwendigkeit jeder Entwicklung in den Weg tritt, welche nach der göttlichen Idee geſchehen will, indem der Zufall den göttlichen Gedanken, den der Menſch nachdenken, die Noth-

wendigkeit aber den göttlichen Willen, den der Menſch mit Freiheit zu dem ſeinigen machen will und ſoll, aufhebt. Zufall und Nothwendigkeit zuſammen wirken alſo dahin, daß das Leben der Welt, indem es ſich nicht in der göttlichen Idee, d. h. im göttlichen Gedanken und Willen gründet, weder als ein von Gott geſetztes, noch als ein von Gott regiertes erſcheinen kann. Um ſo weniger iſt es daher auch möglich, für daſſelbe ein göttliches Ziel zu ſetzen.

c. Folgerungen daraus, daß die göttliche Idee die Einheit des göttlichen Gedankens und Willens iſt.

Die Welt iſt weder das Product des reinen unperſönlichen Begriffs noch das Product eines blinden Willens.

§. 20.

1. Wir wenden uns hier gegen eine zweifache Anſchauung, wovon jede geſucht hat, in der Nachforſchung über die letzten Gründe der Dinge ſich als Wahrheit geltend zu machen. Die erſte Vorſtellung iſt die, welche als Princip der Welt den abſtracten, reinen Gedanken oder das unperſönliche Denken ſchlechthin erkennt. Es iſt dieß jene Vorſtellung, welche mit dem Eleatismus beginnt und mit Hegel zeitlich abſchließt.[1])

Wie dieſes Syſtem dem unperſönlichen Gedanken zu lieb den Willen ſchon von vorn herein nicht zur Geltung kommen läßt; ſo iſt es auch von nun an bemüht, alle und jede Freiheit durch die Nothwendigkeit niederzuhalten, zu welcher ſich der Begriff als logiſche Idee geſtaltet. Die logiſche Idee wird fortan ganz zu jener Nothwendigket, die wir eben zuvor kennen gelernt haben, ſo wie die Nothwendigkeit zum blinden Geſchicke wird, welches der Entwicklung der wirklichen und wahren Freiheit nicht nur ſtörend, ſondern ſchlechthin vereitelnd in den Weg tritt.[2])

2. Die andere Vorſtellung iſt die, welche, um der Unwahrheit und Unvollziehbarkeit der erſten zu entgehen, das Princip der Dinge im Willen erkennt. Indem aber dieſem Willen der Gedanke ſich entzieht, oder indem in dieſem Willen nicht urſprünglich ſchon der Gedanke mitgeſetzt iſt, iſt der Wille ſelbſt ein blinder Wille, und man ſetzt in ihm

---

1) Wir haben dieſes logiſch-pantheiſtiſche Syſtem in ſeinem ganzen geſchichtlichen Verlaufe charakteriſirt in unſerer Darſtellung und Kritik des Hegelſchen Syſtems.

2) Wir haben dieß an der Hegelſchen Philoſophie der Geſchichte nachgewieſen; ſiehe unſere Darſtellung und Kritik des Hegelſchen Syſtems, S. 563—641.

an die Spitze der Welt, wie es Schelling nennt, das Blind-Seiende.[1]) Alle dieſe Vorſtellungen ſind, wie philoſophiſch unwahr, ſo mit der chriſtlichen Anſchauung im Widerſpruche.[2]) Während das Chriſtenthum die Idee als Einheit des göttlichen Gedankens und Willens erkennt, vermeidet es in ſeinen metaphyſiſchen Beſtimmungen jede Einſeitigkeit, und mit der Einſeitigkeit die Unwahrheit. Indem es den Gedanken nicht ohne Willen ſetzt, läßt es den Gedanken ſelbſt nicht in ſich erſtarren, zum abſtracten, unperſönlichen und todten Gedanken werden; indem es aber eben ſo wenig den Willen ohne den Gedanken nimmt, kommt es nicht zu der eben ſo falſchen Annahme eines urſprünglich blinden Willens.

So erkennen wir alſo den Urſprung der Welt in der göttlichen Idee, welche und ſofern ſie göttlicher Gedanke und Wille zugleich iſt: oder der Urheber der Welt iſt der perſönliche Gott, der das Univerſum zuerſt ſetzt in der Idee, d. h. in ſeinem Gedanken und in ſeinem Willen, die gleichſam zwei Principien ſind, aber in der Idee ſelbſt zur Einheit ſich verbinden. Je weniger übrigens bei all dieſer Einheit dennoch der Unterſchied von Gedanken und Willen aufzuheben iſt, deſto mehr iſt der Satz ferne zu halten: „Das abſolute Thun ſei der Grund der Welt",[3]) denn ſo, wie er daſteht, ſcheint er den Grund der Welt im Wollen zu ſuchen, was nach unſerer bisherigen Darſtellung einſeitig iſt und die Klippen nicht vermeidet, die ſich jeder einſeitigen Anſchauung in den Weg ſtellen. Ein abſolutes Thun kann, wenn es nicht näher beſtimmt wird, auch ein Thun ohne Gedanken ſein.[4])

Die göttliche Weltidee als vorzeitliches Spiel der Weisheit.

§. 21.

Wir haben ſchon oben auseinandergeſetzt,[5]) und an einem andern Orte ſehr ausführlich dargethan,[6]) daß im Buche der Offenbarung von

---

1) Vgl. unſere Darſtellung der Philoſophie der Offenbarung von Schelling, in der Freiburger Zeitſchrift für Theologie. VIII. Bd. 2s Heft, S. 247 bis 416.

2) Baſilius drückt Alles in der Beſtimmung aus: Nichts Blindes und Willenloſes ward Urſache der Welt. Hom. I. in Hexaëm.

3) Braniß: Syſtem der Metaphyſik, S. 144.

4) Hat aber Braniß nur den Gedanken ausſprechen wollen, die Welt verdanke ihren Urſprung dem göttlichen Handeln, d. h. dem Schaffen; ſo iſt der Gedanke ganz richtig, denn er tritt in dieſer Faſſung der Annahme entgegen, entweder die Welt ſei aus der ewigen Materie oder aus der Subſtanz Gottes entſtanden.

5) Dogmatik, II. Thl. S. 328 ff.

6) Phil. des Chriſtenth. I. S. 21–82.

einer zweifachen Weisheit die Rede ſei, von der abſoluten, welche die Weisheit Gottes iſt, und von einer creatürlichen, welche die ewige göttliche Idee von der Creatur iſt. Dieſe Weisheit iſt das erſte Geſchöpf: Die Weisheit war unter allen Dingen zuerſt erſchaffen.[1]) Im Anfange und vor aller Zeit erſchuf er mich, und ich werde bis in Ewigkeit nicht aufhören.[2]) Dieſe erſte Schöpfung vor der wirklichen Schöpfung iſt die ideale Schöpfung, die Schöpfung in der Idee, das ewige göttliche Denken und Wollen, das ewige göttliche Schauen der Welt. Indem nun Gott auf dieſe Weiſe die Welt ewig in der Anſchauung vor ſich hatte, die Welt gleichſam ewig im Geſichte an ihm vorüberging, wird dieſer Gedanke in ſeiner Verſinnlichung gleichſam als ein Spiel vorgeſtellt, als ein Spiel der creatürlichen Weisheit vor Gott, welche Weisheit aber die Weltidee iſt: es iſt das Spielen der ewigen Idee der Welt vor den Augen Gottes.[3]) Die Stelle, welche dieſes Spiel der Weisheit vor Gott zum Inhalte hat, lautet alſo: „Jehova beſaß mich beim Anfange ſeiner Schöpfung, noch vor der Zeit, eh' er ſein Werk begann. Vor Anbeginn der Zeit war ich ſchon zur Königin geſalbet; vom Anfang, vor der Erde frühſtem Alter. Als es noch keine Tiefen gab, bin ich geboren, als noch nicht war der waſſerreiche Quellengrund. Noch waren keine Berge eingeſenkt; und vor den Hügeln war ich ſchon geboren. Noch hatte er die Erde und ihre Oberfläche nicht gemacht, noch nicht den Anfang von dem Sand der Erde. Als er den Himmel ordnete, war ich dabei; da er den Cirkel über den Ocean zog. Als er den flüchtigen Wolken oben ihren Halt gab, und ihren feſten Punkt den Quellen der Tiefe; als er dem Meer ſeine Grenzen

---

1) Sir. 1, 4. *προτερα παντων ἐκτισται σοφια.*

2) Sir. 24, 14.: *προ του αἰωνος ἀπ' ἀρχης ἐκτισε με, και ἑως αἰωνος οὐ μη ἐκλιπω.* Die Vorſtellung des Athanaſins hierüber ſ. oben S. 75. 76.

3) Dieſes Spiel der Weltidee vor Gott iſt das abſolute Gegentheil von dem Spiele der Gottheit, von dem Spiel nämlich, welches die Gottheit dadurch ſpielt, daß ſie die endlichen Dinge gleichſam als ein Anderes aus ſich herausſetzt, da doch an ſich und in Wahrheit die herausgeſetzten Dinge im pantheiſtiſchen Sinne nur die Lebensmomente der Gottheit ſelbſt ſind. Ueber die indiſche Maya als ein ſolches Spiel vgl. unſere Darſtellung und Kritik des Hegelſchen Syſtems, S. 351. 352; in Betreff der pantheiſtiſchen Theoſophie der Perſer, in welcher derſelbe Gedanke vorkommt, vgl. Phil. d. Chriſt. I. Bd. S. 647. Note. Auch Meiſter Eckart trägt eine ſolche Lehre vor; vgl. Phil. d. Chriſtenth. S. 645. 646. Hegel wiederholt mit denſelben Ausdrücken dieſelbe Vorſtellung: ſiehe deſſen Religionsphiloſ. II. 187, und unſere Phil. d. Chriſtenth. S. 647. 805, ſo wie unſere Darſtellung und Kritik des Hegelſchen Syſtems S. 828.

ſetzte, daß das Waſſer ſein Ufer nicht überſchreite; als er der Erde Säulen gründete: da war als Künſtlerin ich ihm zur Seite, da war ich ſein Ergötzen Tag für Tag, da ſpielt' ich fröhlich ſtets vor ſeinen Augen. Ich ſpielt' auf ſeiner Erden Kreis, und hatte meine Luſt an Menſchenkindern."

Der Organismus der Weltidee.

Die Gliederung derſelben.

§. 22.

1. Die Welt iſt ein Organismus ſchon in ihrer Idee, nicht erſt in ihrer lebendigen Wirklichkeit. Dieſe Wirklichkeit iſt nur das, was ſchon in der ewigen Idee war. Die Idee der Welt war daher die Jedee einer organiſchen Welt, einer Welt, welche lebendiger Organismus iſt, ſo daß ohne dieſen ſchon idealen Organismus die gegenwärtige Welt den Charakter des Organiſchen nicht an ſich tragen würde.

2. Auf dieſen organiſchen Charakter der Weltidee weist ſchon die heilige Schrift hin, wenn ſie die Eigenſchaften und Beſchaffenheiten beſchreibt, welche der Geiſt der creatürlichen Weisheit, die eben die Idee iſt, an ſich trägt. Von dieſem Geiſte nun heißt es, er ſei „ein vernünftiger, *νοερον*, heiliger, *ἁγιον*, einfacher, einheitlicher, *μονογενες*, mannigfaltiger, *πολυμερες*, feiner, *λεπτον*, beweglicher, *εὐκινητον*, durchſichtiger, *τρανον*, unbefleckter, *ἀμολυντον*, heller, *σαφες*, unverletzlicher, *ἀπημαντον*, das Gute liebender, *φιλαγαθον*, ſcharfer, *ὀξυ*, ungehemmter, *ἀκωλυτον*, wohlthätiger, *εὐεργετικον*, menſchenfreundlicher, *φιλανθρωπον*, feſter, *βεβαιον*, gewiſſer, *ἀσφαλες*, ſorgenfreier, *ἀμεριμνον*, allvermögender, *παντοδυναμον*, allſehender, *πανεπισκοπον*, und alle verſtändigen, reinen, freien Geiſter durchdringender Geiſt. Beweglicher als alle Bewegung iſt die Weisheit; ſie geht und dringt durch Alles wegen ihrer Reinheit. [1])

Suchen wir die hier angedeuteten Momente nach ihrer Eigenthümlichkeit und innern Verwandtſchaft zu einander zu ſtellen.

a. Die abſolute Weisheit Gottes hat in ihrem ewigen Denken der Welt die Idee der Weltcreatur, ſofern dieſe einheitlich und vielheitlich, *μονογενης* und *πολυμερης* zugleich iſt, ſo geordnet, wie die Welt Syſtem, Gliedbau iſt, wie ſie folglich beſteht in der Einheit [2])

---

1) Weish. 7, 22—24.

2) *σοφια μια δ'οὐσια* Weish. 7, 14.

und Totalität ihrer Momente.[1]) Die Welt iſt daher nach dem ewigen Gedanken der Gottheit, welcher ewige Gedanke von der Welt die ewige Idee der Welt iſt, ein Syſtem mit innerer Dialektik, ein lebendiger Organismus, als dieſer aber ein Werk der göttlichen Weisheit; und ſo war das ewige göttliche Denken der Welt auch ein ewiges harmoniſches Ordnen der Welt.[2])

b. Die abſolute Weisheit Gottes hat die Idee der Weltcreatur ſo geordnet, daß der Geiſt der geſchöpflichen Weisheit, d. h. der Idee der Creatur, wie ſie die Schrift in concreter Weiſe zu nennen gewohnt iſt, in zweifacher Hinſicht ein vernünftiger Geiſt, *πνευμα νοερον* iſt. Denn einmal iſt der Geiſt der geſchöpflichen Weisheit, d. h. der Idee des Endlichen, die in der Welt ſeiende objective Vernunft, der Logos der Welt, der unperſönliche Vernunftzuſammenhang in ihr, und als ſolcher iſt er ein feiner — *λεπτον*, beweglicher — *εὐκινητον*, aus Allem leuchtender, darum durchſichtiger — *τρανον*, Geiſt. Sodann aber iſt der Geiſt der geſchöpflichen Weisheit als vernünftiger — *νοερον* — auch das im endlichen Geiſte ſeiende erkennende Princip, **spiritus intelligens, facultas intelligendi**, dem als Aufgabe die Erkenntniß der Welt und der Gottheit in der Idee geſetzt iſt. In dieſer Eigenſchaft erſcheint der erkennende endliche Geiſt als Mikrokosmus dem Makrokosmus gegenüber. Sofern er nun die ihm gewordene Aufgabe durch Analyſis und Syntheſis erfüllt, iſt der Geiſt der Weisheit als ſpeculativer ein heller — *σαφες*, ſcharfer — *ὀξυ*, allſehender — *πανεπισκοπον*, und ein alle verſtändigen, reinen, freien Geiſter durchdringender Geiſt, d. h. das in allen Geiſtern geſetzte ſpeculative Princip, oder: die Idee

---

1) Albertus Magnus beſtimmt ſich dahin. Da die Ideen im göttlichen Verſtande liegen, dieſer aber an ſich Einer iſt; ſo bilden auch die Ideen eine Einheit: Dicendum, quod (ideae) sub unitate sunt in mente divina. *Summa theolog.* P. I. tract. 13. qu. 15. membr. 2. art. 2. Da ſie aber die Ideen von den Dingen ſind; ſo bilden ſie auch eben ſo eine Vielheit. *In I. libr. Sent.* dist. 34. art. 9. Eben ſo Thomas v. Aquin in I. libr. Sent. dist. 36. qu. 2. art. 2. Pluralitas idearum est causa pluralitatis creaturarum, non autem e converso. cfr. loc. cit. art. 8. Quæst. de verit. qu. 3. art. 2. Summa th. P. I. qu. 15. art. 3. In libr. II. Sent. dist. 3. qu. 3.

2) Die heil. Hildegard ſagt treffend: Omnes creaturæ ante ævum in Patre fuerunt, ipso eas in semetipso ordinante, quas postea filius perfecit in opere . . . . Pater ordinat, filius autem operatur . . . Deus omnia opera coram se, ut lumen, vidit, et quando fecit, dixit, unumquodque secundum genus suum tunicam induit. *Epist. ad Eberhard. Bamb.* Biblioth. P. P. Lugd. XXIII. p. 545.

des Geiſtes als des erkennenden im Allgemeinen. Welch weiten Kreis des Erkennens die Weisheit ſich beſchreibe, geht ſchon aus dem hervor, was unmittelbar der Schilderung der creatürlichen Weisheit vorangeht. Denn hier heißt es: „Denn er (Gott) gab uns untrügliche Erkenntniß der Dinge, zu verſtehen den Bau der Welt und die Kraft der Elemente, Anfang, Ende und Mitte der Zeiten, des Sonnenlaufs Wechſel und die Abwechslungen der Jahreszeiten, den hohen Kreislauf und der Geſtirne Stellung, die Natur der Thiere, der Geiſter Gewalt und die Gedanken der Menſchen, die Verſchiedenheiten der Pflanzen und die Kräfte der Wurzeln, und was irgend verborgen und offenbar iſt, erkannt' ich; denn die Weisheit, aller Kunſt Meiſterin, lehrte mich's." [1])

c. Dadurch, daß alle Welt als die von Gott geſchaffene nur die Verwirklichung der ewigen göttlichen Idee von der Welt iſt, die Welt ſomit als die urſprüngliche dem Begriff der Gottheit aufs vollkommenſte entſpricht, legt ſich über die Welt, wie ſie ſchon in der Idee ein Ganzes iſt, folglich über das Weltganze, eine gewiſſe Heiligkeit hin, die Heiligkeit der göttlichen Idee nämlich, und um dieſer willen wird vom Geiſte der geſchöpflichen Weisheit geſagt, er ſei ein reiner, unbefleckter — ἀμολυντον, in dieſem Charakter aber auch ein unverletzlicher — ἀπημαντον, Geiſt. Es iſt dieß die urſprüngliche Güte der Schöpfung, die Idee der Welt als der von Natur guten, freundlichen, ſegenſpendenden; der Geiſt der geſchöpflichen Weisheit iſt daher ein wohlthätiger, εὐεργετικον.

d. Sofern nun aber dieſe Eigenſchaft der geſchöpflichen Weisheit vorzugsweiſe im Menſchen, in welchem ſie gipfelt und zum perſönlichen Selbſtbewußtſein gelangt, zur Erſcheinung kommt, iſt der Geiſt der geſchöpflichen Weisheit ein heiliger — ἁγιον, ein das Gute liebender — φιλαγαθον, und menſchenfreundlicher — φιλανθρωπον, — Geiſt. Die Idee als die Idee des Geiſtes iſt die Idee des ſowohl ſeiner Natur als ſeiner Beſtimmung nach reinen, heiligen und guten Geiſtes. Die Idee iſt hier geiſtige That.

e. Erfaßt ſich der Geiſt der geſchöpflichen Weisheit nicht bloß darin, was er von Natur iſt und nach ſeiner Beſtimmung ſein ſoll, ſondern iſt ſein Weſen wirklich auch das Geſetz, nach dem er lebt, d. h. hat ſich die Idee zum Geſetz des Lebens erhoben; ſo iſt der Geiſt der Weisheit ein feſter — βεβαιον, und ein in ſich gewiſſer Geiſt, ἀσφαλες.

1) Weish. 7, 17. 22.

f. Die in Allem ſeiende göttliche Idee iſt auch die Bewegung in Allem, und zwar iſt der Kreis dieſer Bewegung genau die Bewegung, die ihr in demjenigen zugewieſen iſt, was Urſprung und Ziel der Bewegung ſelbſt iſt. Indem aber das Eine wie das Andere Gott iſt, hat die Idee der Creatur ihren Anfang in Gott, bewegt ſich ſofort durch ſich ſelber, d. h. durch ihre Momente hindurch, und kommt bei Gott als dem Ziel und Ende aller endlichen Bewegung an.

g. Je ungehemmter (ἀκώλυτος) dieſe Bewegung der Creatur auf dem Wege ihrer Selbſtentwicklung iſt, deſto mehr iſt der Geiſt der geſchöpflichen Weisheit ein heiterer, freudiger und ſorgenfreier, ἀμέριμνον.

3. Mit der Anſchauung von dem Organismus der Welt in der Idee verbindet ſich die Anſchauung von ihrer Gliederung, von ihrer Eintheilung, und zwar wiederum in und nach der Idee. Dieſe Gliederung iſt eine dreitheilige, eine ternariſche. Die Gliederung des Weltorganismus iſt aber eine dreitheilige, weil die Idee ſelbſt drei Momente als ihre weſentlichen Beſtimmtheiten in ſich trägt, ſo daß wir ſagen können, die innere Beſtimmtheit der Idee werde zur innern Beſtimmtheit der Welt, der Ternar jener gehe in den Ternar dieſer über. Als die das Weſen der Idee beſtimmenden Momente haben wir oben ſchon das Denken, das Wollen und das dem Denken und Wollen entſprechende Sein erkannt. Faſſen wir nun zunächſt das Sein ſo auf, wie es zwar ein von Gott gedachtes und gewolltes, nicht aber ſelbſt ein denkendes und wollendes iſt; ſo tritt uns in dieſem Sein die vernunft- und freiheitsloſe Natur entgegen, welche ſo von unten herauf das erſte Glied des Univerſums iſt. Begreifen wir hingegen zweitens das Sein ſo, wie es nicht nur ein von Gott gedachtes und gewolltes, ſondern ſelbſt auch ein denkendes und frei-wollendes iſt; ſo erſcheint uns der Geiſt, das zweite und höchſte Glied irdiſcher Schöpfung. Nehmen wir aber endlich drittens die Idee ſo, wie in ihr Gedanke, Wille und bloßes Sein zugleich, folglich Geiſt und Natur zumal enthalten iſt; ſo ſtellt ſich vor unſerer Anſchauung der Menſch hin, der die Syntheſe von Geiſt und Natur iſt.[1] Die wirkliche Schöpfung iſt daher nur die Realiſirung der Weltidee nach ihren drei weſentlichen Momenten, Natur, Geiſt und Menſch.[2]

---

1) S. unſ. Phil. d. Chriſtenth. I. S. 909. 910.

2) Daher das Concil. Lateranense IV: Qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, *spiritualem* et *corporalem*, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. c. 1.

Zweites Kapitel.

Die Hervorbringung der Welt aus dem Nichts; die wirkliche Schöpfung:

Das Werk des Sohnes.

Eintheilung.

§. 23.

Der zweite Abſchnitt, der zu ſeinem Inhalte die Schöpfung des Wirklichen hat, ſo weit dieſelbe dem Sohne zufällt, theilt ſich in fünf Unterſuchungen.

Die erſte Unterſuchung befaßt ſich mit der Beſtimmung, daß die Welt das Werk der Gottheit ſei, und zwar, daß ſie der Sohn erſchaffen habe.

Die zweite Unterſuchung geht in die eigentliche Schöpfung als in die Hervorbringung der Dinge aus dem Nichts ein.

Die dritte Unterſuchung begreift als diejenige Eigenſchaft, durch welche Gott Weltſchöpfer wird, die Allmacht.

Die vierte Unterſuchung erkennt das göttliche Schaffen als ein Schaffen im Anfange der Zeit: die ewige Idee des Vaters erhält durch die Schöpfung zeitliche und räumliche Exiſtenz.

Die fünfte Unterſuchung faßt das Schaffen des Sohnes als ein Erſchaffen der Geiſter- und Elementarwelt.

Die Welt als Werk Gottes, und zwar des Logos.

§. 24.

1. Um den hier vorwaltenden Grundgedanken ſogleich hervortreten zu laſſen, ſagen wir: Gott, und zwar der Sohn Gottes, hat die Welt geſchaffen. In dieſem Ausſpruche liegen an ſich zwei Vorſtellungen, zuerſt, daß die Welt Gott zu ihrem Urheber habe, und dann, daß die Welt durch ihn durch Schöpfung entſtanden ſei. Indem aber der Begriff des Schaffens und Schöpfens vollſtändig erſt entwickelt werden kann, wenn die Vorſtellung hinzukommt, daß Gott die Welt aus Nichts erſchaffen habe, bleiben wir jetzt bei dem erſten Momente ſtehen, daß der Urheber der Welt Gott ſei. Daß die Welt durch Gott in die Exiſtenz geſetzt worden ſei, iſt einſtimmig Lehre des Alten und Neuen Teſtamentes: Gott ſchuf im Anfange Himmel und Erde.[1] Durch den Glauben wiſſen wir, daß die Welt durch Gottes Wort erſchaffen, und das

---

1) 1 Moſ. 1, 1.

Sichtbare aus dem Unſichtbaren entſtanden iſt.[1] Daſſelbe ſprechen mit Rückſicht auf die Welt als Ganzheit, d. h. auf das Weltganze andere Stellen aus.[2] Eben dahin lauten auch die ſymboliſchen Beſtimmungen der Kirche.[3] Während das auf göttlicher Offenbarung ruhende Bewußtſein Gott als den Urheber erkennt, verwirft ſie alle andern, dem Weſen nach aus dem Heidenthume ſtammenden Anſichten über die Weltwerdung und zwar:

a. Die Anſicht, daß die Welt ihre Entſtehung Weſen verdanke, die ſelbſt Geſchöpfe ſind, wie Simon Magus, Menander und Saturnin das Univerſum das Werk der Engel ſein laſſen.[4]

b. Die Anſicht, die Welt ſei ihrem Stoffe nach aus der ewigen Materie entſtanden; dieſer Vorſtellung waren auf der Grundlage der Lehre des die heidniſche Vorſtellung adoptirenden Juden Philo die Gnoſtiker ergeben, und zwar nahmen ſie zur Erklärung der materiellen Welt an, die ewige Materie, als ewiges außergöttliches Princip, ſei vom Demiurg, einem untergeordneten Aeon, geſtaltet worden. Ob die ewige Materie nach der ſyriſchen Gnoſis als in ſich bewegtes, wild tobendes Reich der Finſterniß gedacht werde, oder nach der an Plato ſich haltenden alexandriniſchen Gnoſis als todtes, weſenloſes Chaos, darauf kommt hier nicht viel an.

c. Die Anſicht des Hermogenes, nach welcher die Welt das Reſultat iſt des ſie nur bildenden Gottes, und der die Bildung empfänglich in ſich aufnehmenden Materie.

d. Die Vorſtellung der Manichäer, welche die Welt aus der Vermiſchung der ſonſt im Sinne des Dualismus ewig von ſich verſchiedenen Reiche des Lichtes und der Finſterniß gebildet werden laſſen, ohne Zweifel, um den Dualismus des Böſen und des Guten, wie er in der Zeit iſt,

---

1) Hebr. 11, 3.

2) Neh. 9, 6. Pſ. 102, 26. 146, 6. Jeſ. 45, 12. 18. 48, 13. 51, 13. 66, 2. Jer. 10, 2. Weish. 13, 3—9. Apoſtelg. 14, 15. 17, 24. 1 Kor. 8, 6. Col. 1, 16—17. Offenb. 4, 1.

3) Und zwar *Symbol. Apostol.:* Credo in Deum Patrem omnipotentem, Creatorem cœli et terræ. *Symbol. Nycaen.:* Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, factorem cœli et terræ, visibilium omnium et invisibilium. cfr. *Concil. V. Constant.* c. 1. *Concil. Lateranense.* IV. c. 1.

4) Nach dem Berichte des *Irenaeus* adv. hæres. I. c. 23. n. 2. 3. 5. c. 24. n. 1. 2. Gegen die Annahme, als hätten Engel die Welt erſchaffen, ſprechen ſich überhaupt aus *Irenaeus* adv. haeres. l. II. c. 2. n. 5. *Augustin.* de Genes. ad litt. IX. 15. n. 28. Creare naturam tam nullus angelus potest, quam nec seipsum. Und *Joh. Damasc.* κτισματα ὀντες (ἀγγελοι) ουκ εἰσι δημιουργοι. Orthod. fid. II. 3.

zu erklären. Indem das chriſtliche Bewußtſein das Daſein einer ewigen Materie, welche ſpäter durch die Gottheit oder einen untergeordneten Aeon geformt, d. h. nach einer angemeſſenen Form ausgeſtaltet worden ſein ſoll, auf das entſchiedenſte bekämpft, ſind nach dieſem polemiſchen Verhalten gegen jene aus dem Heidenthum ſtammende Vorſtellung gewiſſe chriſtlichen Theologen angehörige Formeln zu bemeſſen, in welchen man nicht wirklichen Widerſpruch gegen jene falſche Anſicht, ſondern umgekehrt Zuſtimmung zu ihr hat finden wollen. Der Punkt, um welchen ſich das ganze Mißverſtändniß dreht, iſt die Unterſcheidung zwiſchen Materie und Form bei der Schöpfung. Denn das eben liegt im chriſtlichen Begriffe des Schaffens, daß Stoff und Form gleich ſehr und das Eine wie das Andere durch Gott in die Exiſtenz geſetzt worden ſei. Die Welt ſchaffen heißt daher: die Welt nach Stoff und Form zugleich ins Daſein rufen.[1]) Dieſem Begriffe der Weltſchöpfung widerſpricht in ſofern die heidniſche Vorſtellung, als ſie, bei Vorausſetzung einer ewigen Materie, nicht ein Erſchaffen des Stoffes der Materie, ſondern nur eine Bildung des ewig ſchon vorhandenen Stoffes zuläßt. Das Heidenthum lehrt daher keine Weltſchöpfung, ſondern eine bloße Weltbildung. Dieſe Weltbildung iſt jedoch wieder zweifach zu unterſcheiden. Entweder bildete Gott die Welt aus der ewigen Materie nach Ideen, welche außer Gott liegen, und dieß iſt die Vorſtellung des Plato; oder er bildete ſie nach Ideen, die in ihm ſelber liegen. Die erſtere war im Heidenthume ſtets die vorherrſchendere und einflußreichere.

Während nun aber die Lehre der Offenbarung das Erſchaffen des Stoffes durch Gott eben ſo lehrt, wie das Hervorbringen der Form und dadurch im entſchiedenſten Gegenſatze gegen das Heidenthum ſich befindet; bedienten ſich dennoch mehrere Väter einige Male des Ausdrucks bilden, um damit die ganze Schöpfung zu bezeichnen. So finden wir bei Heſychius,[2]) Clemens Alexandrinus,[3]) bei Chryſoſtomus[4]) u. A. das Wort δημιουργειν, welches ſonſt in Anwendung gebracht wird, um damit die Thätigkeit des Künſtlers zu bezeichnen, der einen ſchon vorhandenen Stoff formt, ihm Geſtalt gibt. Wie wenig aber dieß die Anſicht der genannten Väter in Abſicht auf Gott geweſen ſei, geht ſchon daraus hervor, daß ſie ausdrücklich ſagen, die Materie ſei eben ſo von

1) In wie weit auch die Formgebung dem Sohne zugeſchrieben werden könne, in wie weit ſie aber Werk des Geiſtes ſei, wird ſpäter auseinander geſetzt werden.

2) Ap. Suidam.

3) Protrept.

4) Homil. III. in Geneſin.

Gott hervorgebracht, wie die Form der Materie gegeben. Um aber jedes mögliche Mißverſtändniß zu vermeiden, findet es Juſtin der Martyr angemeſſen, ſich ſofort von Gott nicht mehr des Wortes δημιουργος zu bedienen, ſondern des bezeichnendern ποιητης.[1] Ungefähr daſſelbe erinnert Athanaſius, der zugleich den Unterſchied des Schöpfers und des bloßen Künſtlers κτιστης und τεχνιτης mit dem an ihm gewohnten Scharfſinne hervorhebt.

Deßungeachtet kam doch das Wort δημιουργος nicht ganz außer Uebung, und es gab mehrere, die es mit und neben den andern Bezeichnungen gewöhnlich vorkommen ließen, wodurch die Ausdrücke jedoch ſelbſt gleichbedeutend wurden, indem ſie das Schaffen bezeichneten, wie bei Theophilus,[2] Joh. Damascenus[3] u. A. Jene obigen drei Bezeichnungsweiſen ſind daher ποιητης, κτιστης, δημιουργος — factor, creator, opifex. War durch ſolche Erklärungen der Vorwurf im Allgemeinen abgelehnt; ſo verhinderte doch nichts, in den Erklärungen ſelbſt weiter zu gehen. Zu dieſen gehört die des Irenäus, Gott habe in ſeiner Macht und Freiheit von Außen her eben ſo wenig der Materie als der Idee, durch welche jene als nach einem Muſterbilde geſtaltet werden ſollte, bedurft, um Alles, ſo wie es iſt, zu ſchaffen.[4] Mit ziemlicher Umſtändlichkeit läßt ſich aber über dieſen Punkt Baſilius d. Große alſo aus: „Es iſt nur Werk der aus der Schwäche der menſchlichen Natur hervorgehenden Täuſchung, wenn in der Vorſtellung von der Weltſchöpfung das Verhältniß der Materie zur Form nicht nach der Wahrheit erkannt wird. Weil nämlich jede Kunſt mit einem beſtimmten Stoffe ſich befaßt, wie die Schmiedekunſt mit dem Eiſen, die Zimmermannskunſt mit dem Holze, und weil hiebei ein Anderes der Stoff, ein Anderes die Form iſt, und wieder ein Anderes das, was nach der Form gemacht wird; weil ferner die Materie oder der Stoff von Außen hergenommen iſt, die Form aber von der Kunſt als die angemeſſene erfunden wird, die Vollendung des Werkes aber in der Zuſammenſetzung und Verbindung von Beiden beſteht, des Stoffes und der Form; ſo haben ſich Einige der Vorſtellung hingegeben, es verhalte ſich mit dem göttlichen Werke eben ſo: die Form nämlich der

---

1) Cohort. ad Græcos.

2) Ad. Autolicum. 1. 3) Orthod. fid. l. I. c. 3.

4) Ipse a semet ipso fecit libere et ex sua potestate, et disposuit et perfecit omnia, et est substantia omnium voluntas ejus. II. 30. n. 9. Ipse a semet ipso exemplum et figurationem eorum, quae facta sunt, accipiens. II. 16. n. 3.

Welt ſei aus der Weisheit, welche das Ganze bildet, die Materie aber ſei von Außen dem Schöpfer dargeboten worden, und ſo ſei die Welt zuſammengeſetzt, in der Art, daß ſie ihre Materie und Subſtanz von Außen her, ihre Form aber und ihre Geſtalt von Gott erhalten habe. Damit aber läugnen ſie natürlich die Weltſchöpfung durch Gott ſelbſt, indem ſie ihn an dieſelbe und zu derſelben einen geringen Beitrag abgeben laſſen. Die Höhe der Wahrheit war der Niedrigkeit ihrer Vernunftſchlüſſe unerreichbar, ſo daß ſie nicht erkannten, die Künſte, durch die Bedürfniſſe des menſchlichen Lebens entſtanden, ſeien das Spätere gegen die vorher ſchon vorhandene Materie. Die Wolle iſt früher als die Kunſt zu weben, dieſe aber entſtanden, als man anfing, den Bedürfniſſen der Natur durch Kunſt zu Hilfe zu kommen. Eben ſo iſt das Holz vor der Kunſt zu bauen, und vor all dem, was die Kunſt aus ihm formte. Bei Gott aber verhält es ſich anders. Denn ehe Eines von den Dingen, die wir jetzt ſehen, entſtanden war, hat er, da er einmal den Entſchluß zur Schöpfung gefaßt hatte, mit dem Gedanken von der Geſtalt der Welt auch den Stoff der Welt hervorgebracht. So hat er dem Himmel die ihm eignende Subſtanz, und eben ſo hat er den der Erde eignenden Stoff ſchöpferiſch geordnet. Gott ſchuf alſo nicht halb, ſondern ganz, nicht den halben Himmel, nicht die halbe Erde; ſondern mit dem ſtoffigen Weſen gab er zugleich die Geſtalt. Er, der der Schöpfer der Natur und der Dinge ganz ſelbſt iſt, gibt ſich nicht ab mit einem Auffinden bloß der Form. [1])

Die Materie iſt daher nicht anfangslos, ſondern hat, durch Gott geſchaffen, einen Anfang; ſo auch Tatian,[2]), Athenagoras, Tertullian,[3]) Irenäus,[4]) Juſtin d. M.,[5]) Auguſtinus,[6]) Epiphanius,[7]) u. A. Ein Anderes iſt jedoch, die Schöpfung der Materie der Formgebung derſelben vorausgehen zu laſſen, was aber erſt beſprochen werden kann, wenn wir an das Sechstagwerk kommen werden.

2. Daß aber der Schöpfer der Dinge der göttliche Logos ſei, darüber herrſcht in der Schrift ſowohl als bei den Vätern nur Eine Sprache. So heißt es in der erſtern bei Johannes in Abſicht auf das ewige Wort: Alles iſt durch daſſelbe erſchaffen, und ohne daſſelbe

---

1) Baſil. d. G. Homilien über das Hexaemeron, II. Homil. No. 2, 3.
2) Contr. Graec. 5. 12.
3) Adv. Marc. V. 1. Adv. Hermog. 4. 5.
4) Adv. haeres. II. 10. n. 3. 4. III. 8. n. 3.
5) Dial. c. Tryphon. 5.
6) Confess. XI. 7. 9. XII. 8. 7) Haeres. LXIV. n. 19.

iſt nichts, was da iſt, erſchaffen.[1]) Und anderwärts: Er war in der Welt, und die Welt iſt durch ihn erſchaffen.[2]) Denn durch ihn iſt Alles erſchaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und Unſichtbare, ſelbſt Thronen, oder Herrſchaften, oder Mächte, oder Gewalten; Alles iſt durch ihn und in Beziehung auf ihn erſchaffen. Er war vor Allem und Alles beſteht durch ihn.[3]) Was aber die Väter angeht, ſo haben den Logos als den Weltſchöpfer ausdrücklich erklärt: Irenäus,[4]) Tatian,[5]) Tertullian,[6]) Origenes,[7]) Athanaſius,[8]) Euſebius,[9]) Gregor v. Nazianz,[10]) Gregor v. Nyſſa,[11]) Didymus,[12]) Epiphanius,[13]) Theodoret,[14]) Chryſoſtomus,[15]) Auguſtinus,[16]) Leo d. G.,[17]) Cyrill v. Alexandrien,[18]) Petrus Chryſologus.[19]) Schön und treffend ſagt die teutſche Prophetin, die geiſtvolle Hildegard: „Alle Creaturen waren vor dem zeitlichen Sein der Dinge im Vater, der in ſich ſelber die Weſen ordnete, welche ſofort der Sohn im Werke ausführte. Der Vater ordnet, der Sohn führt aus.“[20]) Daraus, daß der Logos die Welt erſchaffen, geht hervor, daß er ſelber nicht Werkzeug oder Mittel ſei, durch welches der Vater die Dinge hervorgebracht, eine Vorſtellung, die man ſchon oft für die chriſtliche ausgegeben hat, die aber derſelben ſchlechthin widerſpricht.

Die Schöpfung aus dem Nichts.

§. 25.

Der Begriff der Weltſchöpfung wird erſt dadurch vollſtändig, daß ſie als Schöpfung aus Nichts betrachtet wird. Denn das liegt eben im Weſen des Schaffens, zum Unterſchiede vom Bilden, daß neben der Form auch der Stoff hervorgebracht, d. h. aus Nichts hervorgerufen wird.

---

1) Joh. 1, 3. 2) Joh. 1, 10.
3) Col. 1, 16. 17. vgl. Hebr. 1, 2. 1 Kor. 8, 6.
4) Adv. haeres. l. IV. c. 20. n. 1. l. V. c. 18. n. 2; c. 12. n. 7; c. 24. n. 4.
5) Ad Graec. 5. 19.
6) Adv. Hermog. 22. 7) In Joh. T. I. n. 22.
8) De fide serm. maj. n. 5; exposit. fid. n. 2.
9) Hist. Eccl. I. 2. 12) De trin. I. 8. 15. II. 8. 1. III. 3.
10) Orat. XLII. 13) Ancorat. 28.
11) Adv. Eunom. orat. II. 14) In Col. I. 15. 16.
15) Homil. in illud: filius ex se facit nihil. n. 3.
16) In Psalm. 23. En. III. 18) Contr. Julian. l. VI.
17) Serm. LXI. n. 2. 19) Serm. XXI. XXIII.
20) Hildegard. epist. ad Eberhard. Bamb. Bibl. P. P. Lugd. XXIII. p. 545.

Schaffen ſomit und aus Nichts ſchaffen iſt Eins und Daſſelbe. Deßwegen verbindet die heilige Schrift mit dem Begriffe des göttlichen Schaffens überall den andern, daß dieſes Schaffen ein Schaffen aus Nichts ſei, was ſchon aus der Beziehung hervorgeht, in welche ſie die Schöpfung ſtets zur göttlichen Allmacht bringt.[1] Daß aber die genannten beiden Begriffe ſtets bei einander ſeien, wird nicht etwa bloß daraus klar, daß die heilige Schrift im Allgemeinen nie anders ſpricht, als unter jener Vorausſetzung, ſondern das Ineinanderſein der Begriffe von Schaffen und Aus-nichts-ſchaffen iſt auch wörtlich bezeichnet. So redet die heldenmüthige Makkabäiſche Mutter, nachdem es ſich kurz zuvor von Gott als dem Weltſchöpfer gehandelt hatte,[2] ihren Sohn alſo an: Ich bitte dich, Kind, aufzublicken, und Himmel und Erde und was in ihnen iſt, zu betrachten, und zu erkennen, daß Gott ſie aus dem Nichts geſchaffen hat,[3] und daß auf dieſe Weiſe auch das Menſchengeſchlecht entſtanden iſt.[4] In ganz allgemeiner Faſſung finden wir an einem andern Orte den und zwar wie in der Form eines Oberſatzes daſtehenden Ausſpruch, daß Gott das, was nicht iſt, alſo das Nichtſeiende, ins Leben rufe.[5] Endlich mag hieher noch bezogen werden Hebr. 11, 3., wo ausgeſprochen wird, daß die Welt durch Gottes Wort erſchaffen, und das Sichtbare aus dem Unſichtbaren entſtanden ſei.[6] Die ſymboliſche Beſtimmung der Kirche lautet alſo: Gott der Schöpfer alles Sichtbaren und Unſichtbaren, alles Geiſtigen und Körperlichen, hat durch ſeine allmächtige Kraft im Anfange der Zeit beiderlei Creatur aus Nichts erſchaffen, die geiſtige und körperliche, die engliſche und irdiſche, ſodann aber die menſchliche, welche am Geiſte und Leibe gleich ſehr Theil nimmt.[7]

1) Das Schaffen iſt das alleinige Prärogativ und das alleinige Recht der Gottheit; dem Menſchen kommt es zu, das von Gott Geſchaffene zu bilden, ſo weit das Geſchaffene ſolche Bildung zuläßt.

2) 2 Maccab. 7, 22. 23.

3) *Ὀτι ἐξ οὐκ ὀντων ἐποιησεν αὐτα (τα παντα)* Cod. Alex. hat *οὐκ ἐξ ὀντων*

4) 2 Maccab. 7, 28.

5) Röm. 4, 17. *Καλουντος (θεου) τα μη ὀντα ὡς ὀντα.*

6) *Μη ἐκ φαινομενων τα βλεπομενα.* Ob dieſe Stelle nicht beſſer ſo zu erklären ſei, daß die *μη φαινομενα* die Idee, die *βλεπομενα* aber die der Idee entſprechende ſichtbare Welt bedeute? Wenigſtens haben es ſo Albertus Magnus u. A. genommen.

7) Deus creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium, sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam et mundanam; ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. *Concil. Lateranens.* IV. c. 1.

Eben dahin ſprechen ſich auch die Kirchenväter aus, wie Hermas,[1]) Theophilus,[2]) Irenäus,[3]) Tertullian,[4]) Origenes,[5]) Auguſtinus.[6]) Daß im Griechiſchen die Ausdrücke *ἐκ του μη ὀντος*, *ἐξ οὐκ ὀντων*, und *ἐκ μη ὀντων* gleichbedeutend ſeien, leuchtet von ſelbſt aus denjenigen Erklärungen ein, die ihnen jedesmal beigegeben ſind, ſo wie aus dem, zu was ſie der Gegenſatz ſein wollen, aus der heidniſchen Vorſtellung nämlich, welcher eine Weltſchöpfung aus Nichts unbekannt iſt. Der Satz des Heidenthums iſt: Aus Nichts wird Nichts, *ἐξ οὐδενος οὐδεν*, e nihilo nihil fit. Kommt aber im Heidenthume die Vorſtellung vor, die Welt ſei aus dem Nichts erſchaffen; ſo iſt dieſes Nichts nicht das wahre Nichts, ſondern das Platoniſche, Philonſche und Neuplatoniſche *μη ὀν*, die geſtaltloſe ewige Materie, die *ὑλη ἀμορφος*. Der chriſtliche Satz, der ſich dieſem entgegenſetzt, lautet hingegen: Durch Nichts wird Nichts, oder: Von Nichts wird Nichts. Der chriſtliche Satz will aber näher ſagen: Iſt ſchlechthin kein Weſen, näher, kein abſolutes Weſen; ſo kann auch ein anderes nicht entſtehen. Iſt aber ein abſolutes Weſen; ſo iſt es dieſem in ſeiner Abſolutheit möglich, das, was nicht iſt, ins Leben zu rufen. Das iſt der Grund, warum Euſebius die Formel: *ἐκ μη ὀντων* verworfen hat;[7]) er nahm nämlich Anſtand, ihr beizupflichten, wenn *ἐκ* nicht durch, ſondern aus heißen ſollte. Indem ſich nun die Philoſophie an den Satz: Aus Nichts wird Nichts, hält, iſt das Nichts, wie Schelling bemerkt, ſchon lange her das

---

1) Past. l. II. mand. 1. *καταρτισας και ποιησας ἐκ του μη ὀντος εἰς το εἰναι τα παντα.*

2) Ad Autol. *ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων τα παντα ἐποιησεν.*

3) Non credentes (haeretici) quoniam Deus ex his, quae non erant, quemadmodum voluit, ea quae facta sunt, ut essent, omnia fecit, sua voluntate et virtute substantia usus. *adv. Haer.* II. 10. n. 2. Vgl. IV. 20. n. 8.

4) Regula autem est fidei: . . illa scilicet, qua creditur, unum omnino Deum esse, nec alium praeter mundi creatorem, qui universa de nihilo produxerit. Praescrip. XIII. Apolog. XVII.

5) Species vero eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, sunt istae: primo, quod unus Deus est, qui omnia creavit atque composuit, quique, cum nihil esset, esse fecit omnia. In Joh. T. XXXII. n. 9. De Princip. praef. n. 4. cfr. I. 3. n. 4.

6) Haec facta sunt, nec ea genuit de se ipso, ut hoc essent, quod ipse est, sed ea fecit de nihilo, *contr. Manich. in Genesin* und *de libero arbitrio.* l. I. c. 2.

7) Demonstr. Evang. IV. 1.

Kreuz des Verſtandes.[1]) Das Kreuz des Verſtandes iſt aber das Nichts für den Verſtand, indem der Satz, daß aus Nichts Nichts entſtehe, bei all ſeinem Alter dennoch das ſpeculative Intereſſe nicht befriedigt und, der Erfahrung nach, noch nie befriedigt hat. Vielmehr hat von jeher die ſpeculative Vernunft ſich veranlaßt geſehen, im Intereſſe der wahren Philoſophie nach dem Satze des Grundes (princ. rationis sufficientis) auf ein Grundfactum zurückzugehen, welches, wie es einerſeits angenommen werden muß, andererſeits in ſeiner Weſenheit nicht erklärt werden kann, wie man bereits Entſtandenes in ſeiner Erſcheinung erklärt. Alles ſo Erſte, d. h. abſolut Erſte, iſt ein Geheimnißvolles; darum tragen auch ſonſt alle wahren Grundprincipien, die causae primordiales, (ἀρχαι) das Gepräge des Wunderbaren an ſich. Um ſo mehr muß das, womit Alles beginnt und auf was alle Reihen von Weſen und Erſcheinungen als auf ihr abſolut Erſtes, ihren abſoluten Urſprung zurücklaufen, ein Wunder ſein. Die Schöpfung iſt dieſes Grundfactum, und darum dasjenige Wunder, welches, unmittelbar von Gott ſelbſt gewirkt, das Nichts in das Sein, damit aber zugleich den Uebergang aus der Ewigkeit in die Zeit ſetzt. Die Schöpfung der Welt iſt daher als Satz eine Wahrheit, die, weil ihr Inhalt ein göttliches Grundfactum iſt, durch den am Alltäglichen und Gemeinen hängenden Verſtand, welcher für die in der Sinnlichkeit ſichtbare Wirkung eine eben ſo ſinnliche Urſache verlangt, nicht begriffen werden kann, die aber, wenn auch a parte ante wunderbar, a parte post dennoch ſehr begreiflich und zugleich die Vorausſetzung aller Wahrheit in der Weltbetrachtung iſt. Das Erſte iſt alſo nicht ein Etwas, ein ſchon Vorhandenes, denn ſonſt bedürfte es der Schöpfung nicht, ſondern das Erſte iſt ein göttliches Handeln, ein abſolutes Thun, durch welches das, was nicht iſt, wird. Das Schaffen iſt ein Entſtehenmachen deſſen, was nicht iſt. Das Sein der Welt alſo wird nur erklärt durch das Werden; das Werden aber iſt bedingt durch das göttliche Handeln. Die Welt iſt ſomit ein Grundfactum, keine ewige Subſtanz. Die Vorſtellung von dem Sein der Welt durch Schöpfung wird daher durch zwei andere Vorſtellungen hindurchlaufen, durch die Vorſtellung von Nichts, und durch die Vorſtellung vom Werden durch göttliches Handeln. Das Nichts wird durch das göttliche Schaffen zur Welt; oder die Welt wird aus dem Nichts durch das ſchöpferiſche Handeln Gottes in das Sein verſetzt.

---

1) Schelling. Philoſophiſche Unterſuchung über das Weſen der menſchlichen Freiheit, im I. Bd. der Phil. Schriften S. 451.

Durch die ſo beſtimmte Lehre von der Schöpfung der Welt widerſtrebt das chriſtliche Bewußtſein den Anſichten des Heidenthums, als ſei die Welt hervorgebracht entweder aus der *ewigen Materie*, oder aus der *Subſtanz Gottes ſelbſt*.

a. *Gott hat die Welt nicht erſchaffen aus der ſchon vorhandenen ewigen Materie.* Wir brauchen dieß nach den ſchon oben vorgekommenen Erörterungen jetzt nicht mehr eigentlich zu erklären, ſondern nur hiſtoriſch zu bemerken, daß die *Väter der Kirche*, welche, wie *Juſtin d. M.*, *Tertullian*, *Athenagoras*, *Irenäus*, *Baſilius*, *Chryſoſtomus*, *Cyrillus Alexandrinus*,[1] die Materie als eine nicht anfangsloſe, ſondern als eine entſtandene erklärten, indem ſie zugleich jene Gründe hinzugefügt, die, als für ſich ſelber ſprechend, die gegenüberſtehende Vorſtellung als eine mit der Vernunft ſelbſt ſtreitende darſtellen.[2] Denn iſt die Materie ewig; ſo hört, wie *Tertullian*[3] mit Recht ſagt, Gott auf, der Ewige an ſich zu ſein, d. h. das Prädicat der Ewigkeit iſt nicht mehr ein Attribut des abſoluten Gottes. Wird ihm aber dieſes Attribut des Abſoluten entzogen; ſo hört Gott, wie *Tertullian*[4] mit

---

1) Wir führen nur Einiges wörtlich an: *Tatian.* c. Graec. c. 5. *καταπερ ὁ λογος, ἐν ἀρχῃ γεννηθεις, ἀντεγεννησε την καθ᾽ ἡμας ποιησιν, αὐτος ἑαυτῳ την ὑλην δημιουργησας.* c. 12. *πασαν ἐστιν ἰδειν τον κοσμον την κατασκευην, συμπασαν δε ποιησιν, γεγονυιαν ἐξ ὑλης και τε ὑλην δε αὐτην ὑπο θεου προβεβλημενην.* *Athenagor.* legat. c. 4: *τον μεν θεον ἀγεννητον εἰναι και ἀϊδιον . . . την δε ὑλην γενητην και φθαρτην.* cfr. 15. 19. *Constitt. apost.* V. 7: *γινωσκομεν, ὁτι οὐχ᾽ ὑλης ἠν ἐνδεης.* *Chrysost.* in Genes. hom. II. n. 2: *το γαρ λεγειν ἐξ ὑποκειμενης ὑλης τα ὀντα γεγονεναι, και μη ὁμολογειν ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων παρηγαγεν ὁ των παντων δημιουργος, της ἐσχατης παραφροσυνης ἀν εἰη σημειον.* *Tertullian. contr. Hermog.* c. 8. Deum subjicit materiae, cum vult eum de materia cuncta fecisse. Si enim ex illa usus est ad opera mundi, jam et materia superior invenitur, quae illi copiam operandi subministravit, et Deus subjectus materiae videtur, cujus substantia eguit. *Athanas.* de incarnat. Verbi n. 2.: *εἰ γαρ οὐκ ἐστι της ὑλης αὐτος αἰτιος, ἀλλ᾽ ὁλως ἐξ ὑποκειμενης ὑλης ποιει τα ὀντα ἀσθενης εὑρισκεται.* *Joh. Damasc.* Orthod. fid. II. 5: *αὐτος ὁ θεος ἡμων — ἐποιησε τον οὐρανον και την γην, — ἐκ του μη ὀντος εἰς το εἰναι παραγαγων τα συμπαντα· τα μεν οὐκ ἐκ προϋποκειμενης ὑλης, τα δε ἐκ τουτων των ὑπ᾽ αὐτου γεγονοτων.*

2) *Ambroſius*, Hexaëm. lib. I. c. 1. kämpft beinahe gegen das ganze Alterthum, wenn er dem Plato gegenüber bemerkt: Tantumne opinionis sumpsisse homines praesumpserunt, ut aliqui eorum tria principia constituerint omnium, Deum, exemplar et materiam, sicut Plato discipulique ejus, et ea incorrupta et increata, et sine initio esse asseverarint; Deumque non tanquam creatorem materiae, sed tanquam artificem ad exemplar, hoc est, ideam intendentem fecisse mundum de *materia*, quam vocavit *hylen*.

3) Hermog. IV.

4) Hermog. 4—7.

Baſilius [1]) gleichfalls bemerkt, auf, Gott zu ſein. Denn durch die Annahme einer ewigen Materie iſt die letztere ſelbſt zur Würde des Göttlichen unter der Kategorie der Ewigkeit erhoben, und ſo beſteht eine Zweiheit von Göttern. [2]) Zwei Abſoluta aber widerſprechen ſich und heben ſich gegenſeitig durch den Widerſpruch auf. Wie ſie ſich aber für ſich aufheben, ſo heben ſie ſich auch auf in Abſicht auf die Welt, deren ewige Principien ſie ſein ſollen. [3]) Eben darum iſt aber die Vorſtellung von der ewigen Materie eine ſolche, welche ſich von ſelbſt aufhebt, dadurch aber der Unphiloſophie verfällt.

Wenn über den Sinn der oben genannten Kirchenlehrer, zu denen wir noch Athanaſius, Baſilius d. G., Theodoret, Auguſtinus u. A. rechnen dürfen, kein Zweifel vorwaltet; ſo iſt dieß nicht der Fall bei Origenes. Denn zu verſchiedenen Zeiten iſt dem Letztern vorgeworfen worden, er habe eine Schöpfung aus der ewigen Materie gelehrt. Möglich wurde der Vorwurf durch die eigenthümliche Vorſtellung des Origenes von dem, was an der Welt das Vorweltliche iſt. Für das Vorweltliche der Welt hielt er aber nicht die Idee, ſondern die Materie, aus welcher Gott die Welt geſchaffen. Die Materie, welche ſo als das Vorweltliche der Welt genommen wird, ſtellt ſich Origenes vor als das, was ohne ſinnliche Qualität und ohne ſinnliche Quantität iſt, was aber die Möglichkeit und in der Möglichkeit die Befähigung beſitzt, Qualität und Quantität in ſich aufzunehmen, zeitliche und räumliche Bedingungen einzugehen. Als nicht-ſinnlich iſt die Materie auch unwahrnehmbar. So aber gefaßt iſt ſie das Nichts, aus dem Gott die Welt geſchaffen. Iſt dieß die Vorſtellung des Origenes; ſo haben wir die obige Stelle aus ihm: ὁ ποιησας ἐκ του μη ὀντος εἰς το εἰναι τα παντα — **Deus, qui omnia creavit atque composuit, quique, cum nihil esset, esse fecit universa** [4]) falſch erklärt. Denn wenn es hier heißt, Gott habe die Welt aus Nichts erſchaffen, dort aber das Nichts für die ewige, geſtaltloſe Materie erklärt wird; ſo bleibt immer die Lehre des Origenes die, Gott habe die Welt aus der ewigen Materie erſchaffen. Und doch iſt gerade dieß nicht die wirkliche Anſicht des Origenes, was ſchon daraus

1) Hexaëm. II. 2. 2) *Tertull.* Hermog. 4.

3) Tertullian (Hermog. 5) Lactantius (Divin. instit. II. 9.), wo es heißt: Et si factum est quidquam non ab eo, jam et potestatem Dei et nomen amittet. At enim materia nunquam facta est, sicut Deus, qui ex materia fecit hunc mundum. Duo ergo constituuntur aeterna, et quidem inter se contraria, quod fieri sine discordia atque pernicie non potest.

4) *Comment. in Joh.* Tom. XXXII. 9.

hervorgeht, daß er ausdrücklich lehrt, die ſo beſtimmte Materie ſei ſelbſt von Gott hervorgebracht, d. h. erſchaffen. Allerdings erwachſen hieraus gewiſſe Härten für den Ausdruck. Denn iſt das Nichts die Materie, und hat Gott die Materie aus Nichts hervorgebracht; ſo hieße das Ganze: Gott hat das Nichts aus dem Nichts hervorgebracht. Aber eben daraus wird deutlich, daß, wenn die Materie das Nichts genannt wird, dieß nur bildlich zu verſtehen ſei, indem es nur heißen will: die Materie iſt nicht Etwas, noch nichts Beſtimmtes, ſondern als univerſeller Stoff die allgemeine Unterlage zu allem Beſtimmten in der Schöpfung. Denn Origenes unterſcheidet, wie noch viele Andere, zwiſchen der Hervorbringung der Materie und der Bildung der ſichtbaren Welt aus der Materie. Eine andere Frage iſt bei Origenes die nach der Ewigkeit der Welt, wenn der Begriff der Schöpfung aus Nichts einen Begriff von einer ewigen Schöpfung nur zuließe. Wir verſparen daher dieſen Punkt auf das Spätere, wenn von der Zeitlichkeit der Welt die Rede iſt.

Daß die Lehre von der Schöpfung aus der ewigen Materie, oder vielmehr die Lehre von der Bildung der ewigen Materie zur Welt durch Gott oder einen untergeordneten Aeon dem Gnoſticismus und Manichäismus angehöre, iſt ſchon oben beſprochen worden. Die Manichäer des Mittelalters haben dieſe Vorſtellungen wiederholt.

Daß die Welt aus der ewigen Materie erſchaffen ſei, war Lehre des Philo. Dieſer pflichtet zuerſt dem Satze des Heidenthums bei, daß aus Nichts auch Nichts werde.[1]) Aus dieſem Satze ergibt ſich für ihn bald eine Folgerung. Iſt nämlich die Welt nicht aus Nichts geworden; ſo liegt die Vorſtellung nahe, die Subſtanz, *ουσια*, woraus ſie geworden ſei, ſei die ewige Materie. Von dieſer aber gibt er folgende Beſchreibung: Die ewige Materie iſt das, was aus ſich noch nichts Gutes hatte, was aber die Potenz in ſich trug oder die Potenz ſelbſt war, Alles zu werden. Denn ſie war ungeordnet, qualitätslos, leer, ſeelen- und inhaltslos, ohne Harmonie und ohne Symphonie. Aber ſie war fähig, in den entgegengeſetzten Zuſtand überzugehen, und Ordnung, Belebung, Aehnlichkeit und Gleichheit, Harmonie und Einklang anzunehmen.[2]) Baſilius d. G. bekämpft die Vorſtellung

---

1) Quod mundus sit incorrupt. *ὡσπερ γαρ ἐκ του μη ὀντος οὐδεν γινεται, οὐδ' εἰς το μη ὀν φθειρεται· ἐκ του γαρ οὐδαμη ὀντος ἀμηχανον ἐστι γινεσθαι.*

2) De mundi opificio p. 4. ed. Mang. Wer erinnert ſich nicht an die Schelling'ſche Potenz und an das Hegel'ſche reine Sein?

von der ewigen Materie; indem er ſie aber bekämpft, beſchreibt er ſie; dieſe Beſchreibung, die für uns nicht unwichtig iſt, lautet alſo: „Allein die Verfälſcher der Wahrheit, welche ihren Verſtand nicht der Schrift folgen lehren, ſondern den Sinn der Schrift nach eigenem Gutdünken verdrehen, behaupten, daß durch dieſe Worte (die Erde aber war unſichtbar und ungeordnet) die Materie bezeichnet werde. Denn dieſe, ſagen ſie, iſt ihrer Natur nach unſichtbar und ungeſtaltet, weil ſie ihrer Beſchaffenheit nach ohne Eigenſchaft und mit keiner Form und Geſtalt verbunden iſt; dieſe nun habe der Künſtler genommen, ſie durch ſeine Weisheit geſtaltet und in Ordnung gebracht, und ſo durch dieſelbe den ſichtbaren Dingen ihre Weſenheit gegeben. Iſt nun die Materie nicht geſchaffen worden, ſo muß man ihr erſtens dieſelbe Ehre wie Gott erweiſen; denn ſie iſt ſo alt, wie dieſer. Was iſt aber gottloſer als dieſes, nämlich die Materie, welche keine Eigenſchaft und Geſtalt hat u. ſ. w., wie den weiſen und mächtigen und überaus vortrefflichen Baumeiſter und Schöpfer des Weltalls anzuſehen"?[1])

b. Gott hat die Welt nicht erſchaffen aus ſeiner eigenen Subſtanz. Die von dem modernen Heidenthume wieder aufgenommene Anſicht, als habe Gott die Welt aus ſeiner eigenen Subſtanz geſchaffen, geht eigentlich dahin, zu behaupten, wenn Gott die Welt hervorbringe, mache er ſich ſelbſt zur Materie der Welt, zur ſtoffigen Grundlage derſelben. Indem er ſich aber zur Materie der Welt macht, geht er ſelbſt mit ſeinem Weſen ein in die Welt, Er das Unerſchaffene in das zu Erſchaffende und Erſchaffene. Damit iſt der zweifache Widerſpruch geſetzt; erſtens, das Abſolute ſei zugleich das Relative, und zweitens, das Abſolute bringe ſich ſelber als das Relative hervor. Sofern aber Gott gedacht wird als eingehend in die Welt, hört die Welt auf, das außergöttliche Sein, das göttliche Nicht-Ich zu ſein, als was wir ſie oben erkannt haben. Eben darum iſt nach dieſer pantheiſtiſchen Vorſtellung die Schöpfung weder die wirkliche Schöpfung, noch Schöpfung nach Außen — ad extra.

Den ganzen Irrthum, wie er vor uns ſteht, hat Auguſtinus durch das einfache Wort in ſeiner Blöße aufgezeigt: Aus der Subſtanz Gottes gehe nichts hervor, denn Gott ſelbſt, der Sohn Gottes nämlich oder das Wort, durch welches er alle Dinge aus Nichts erſchaffen habe; was daher nicht Gott ſelbſt ſei, das ſei durch ihn aus Nichts erſchaffen.[2])

1) *Basil.* Hom. II. in Hexaëm.

2) Ex quo fit, ut de nihilo creaverit omnia; de se autem non creaverit,

Wenn der Jude Philo einerſeits eine ewige Materie lehrte, aus der die ſichtbare Welt entſtanden ſein ſoll, andererſeits aber vom göttlichen Logos behauptete, er ſei die allgemeine Weltidee, die Weltform, das Weltſiegel; ſo ging man im Mittelalter und ſpäter, ja ſelbſt noch in unſerer Zeit dahin, beide Vorſtellungen mit einander zu verſchmelzen, indem man das Sein als Denken faßte, wozu noch die Vorſtellung des Origenes von der Materie als einem geſtaltloſen, weder Raum noch Zeit erfüllenden Weſen genommen wurde: Gott macht ſich ſelber nach dieſer Vorſtellung zur Materie der Welt, zur Grundlage derſelben, mag nun dieſe Grundlage ſelbſt nach einer gröbern oder feinern Vorſtellung von ihrem Weſen und Inhalte genommen werden. Dieß tritt auf charakteriſtiſche Weiſe hervor bei Amalrich von Chartres,[1] David von Dinanto,[2] Eckart,[3] Wycleff,[4] Hegel,[5] Daumer u. A. Der letztere, Daumer, ſagt unter Anderm: „Um Anderes, als es uranfänglich und vorſchöpferiſch ſelber iſt, hervorzubringen, hat das göttliche Weſen keinen andern Weg, als ſich ſelbſt zu dieſem Andern zu machen; hiedurch beſtimmt ſich das Schaffen Gottes als Selbſtentäußerung.[6])

Auf gleiche Art Weiſſe in der Schrift: Die Idee der Gottheit.[7])

---

sed genuerit quod sibi par esset, quem filium Dei unicum dicimus, quem cum planius enuntiare conamur, Dei virtutem et Dei sapientiam nominamus, per quam fecit omnia, quae de nihilo facta sunt. *De libero arbitrio.* l. I. c. 2. (al. 5.). Parallelſtelle: Haec facta sunt, nec ea genuit de se ipso, ut hoc essent, quod ipse est: sed ea fecit de nihilo, ut non essent aequalia nec ei a quo facta sunt, nec filio ejus per quem facta sunt. *August. in Genesin contra Manichaeos. l. I. c. 2.*

1) Philoſ. des Chriſtenth. I. Bd. Ueber Amalrich v. Chartres S. 633—635.

2) Ueber David von Dinanto S. 637—638.

3) Ueber Eckart S. 642—648.

4) Ueber Wycleff S. 669—676.

5) Ueber Hegel S. 228—245. S. 798—809.

6) Daumer: Züge zu einer neuen Philoſophie der Religion und Religionsgeſchichte S. 1.

7) Hier heißt es S. 293 ff.: „Der Begriff der Schöpfung, der ſich uns hier als der einzig wahre und mögliche ergibt, iſt alſo folgender. Wenn Gott allmächtiger Schöpfer des Himmels und der Erde genannt wird; ſo kann der Sinn dieſes Ausſpruchs nicht jener ſein, welchen man ihm gemeiniglich unterlegt: daß der göttliche Wille mühelos und ohne irgend eine Vorausſetzung oder nachher hinzukommende Bedingung die Geſchöpfe aus Nichts zu Etwas mache, und genau zu demjenigen Etwas, was ſie als daſeiende und fertige eben ſind. Wäre dieß, ſo wären die Geſchöpfe unfreie, und ihr Begriff auf ſeltſame, oder vielmehr auf begriff- und ideenloſe Weiſe zuſammengeſetzt aus der ſtarren Nothwendigkeit des Logiſchen (die dann der mathematiſchen Nothwendigkeit ganz gleichgelten würde), und aus einer blinden und vernunftleeren Willkür des Schöpfers. Eine von Außen ſolchen Geſchöpfen, als vor-

Conradi aber nimmt den Begriff des Schaffens identiſch mit dem des Zeugens, und läßt Gott die Welt aus ſeiner eigenen Subſtanz erzeugen.[1])

handenen und fertigen, mitgetheilte Freiheit annehmen, hieße, mit der einen Hand Gott und der Schöpfung nehmen, was man mit der andern ihnen gibt: der Gottheit die abſolute Macht der Vorausbeſtimmung des zu Schaffenden, der Welt die Nothwendigkeit des Begriffes, welche verlangt, daß jedes Geſchöpf nach ſeiner Natur, und nicht mit grundloſer Willkühr handle . . . . Die Schöpferthätigkeit Gottes wird alſo zunächſt als der zureichende Grund nur der Möglichkeit, aber nicht der Wirklichkeit der Geſchöpfe zu faſſen ſein. Dieſe Thätigkeit iſt Eines und Daſſelbe mit dem, was man ſonſt die Materie nannte, welche bereits David de Dinanto, Bruno v. Nola und Mehrere der Alten als ein keineswegs Außergöttliches, ſondern ſelbſt im höchſten Sinne Göttliches bezeichnet haben; aber zugleich auch, eben weil ſeine Realität durchaus nur die Realität Gottes iſt, als ein, an und für ſich betrachtet, bloß Ideelles, der ſelbſtſtändigen Exiſtenz Entbehrendes. — Wir ſprachen dieſe Materie, das heißt alſo den Begriff der Gottheit ſelbſt in der Entäußerung ſeiner ſelbſt, die in der Abſicht geſchieht, damit aus ihr ein beſtimmtes Daſein im Raume und in der Zeit hervorgehe, — als den Grund der Welt nicht in dem Sinne aus, in welchem von allen unmittelbaren Qualität- und Quantitätbeſtimmungen geſagt wird, daß ſie ihren Grund haben in einem Weſen, welches als negative, aber concrete Einheit ihr ganzes Selbſt enthält, und gegen das ſie ſich mithin als ſelbſtloſe verhalten; ſondern in jenem tiefern Sinne, nach welchem der Grund nur die Baſis iſt für die höhere Exiſtenz des Begriffes und der Idee, die als ſolche ſich zu ihm genau eben ſo verhalten, wie ſich der Grund und das Weſen zu der Unmittelbarkeit des qualitativen und quantitativen Daſeins verhielt. Die Gottheit, indem ſie ihre eigene Thätigkeit zur Materie der Schöpfung macht, ſetzt ſich ſelbſt als den Grund eines Daſeins, welches durch freie Selbſtbeſtimmung aus ihr hervorgehen ſoll, wie, den Lehren der Metaphyſik zufolge, die Idee und die freie Wirklichkeit aus den Begriffen des Weſens und des Grundes hervorgehen. Das Hervorgegangene iſt ſonach allerdings ein Höheres, als dasjenige, was allein das unmittelbare Werk Gottes genannt werden kann, welches aber nichts anderes, als jene Materie, die einfache, zeiterfüllende Thätigkeit Gottes iſt. Oder, mit andern Worten, die aus dem Weſen ihres Schöpfers, wie aus einer Baſis ſich herausarbeitende Creatur iſt ein Höheres, als ihr Schöpfer, wiefern dieſer nämlich in keiner andern Beſtimmung geſetzt würde, als in der Beſtimmung des Grundes oder der Materie."

1) In der Schrift: Kritik der chriſtlichen Dogmen, S. 53, finden wir folgende Beſtimmung: „Alle Dinge ſind ἐκ του πατρος, das heißt doch wohl: ſie ſind aus ſeiner Subſtanz, ſeinem Weſen. Andererſeits iſt der Vater als Schöpfer ſelbſt die beſtimmende Thätigkeit, er iſt der, durch welchen alle Dinge aus ihm ſind. Indem er alſo ſowohl der reale Grund der Schöpfung, als auch die wirkſame Urſache iſt, daß dieſer Grund aus ihm hervorgehe, zur wirklichen Welt ſich entäußere, iſt er es ſelbſt, der die Welt aus ſich ſelbſt hervorbringt. Eine Hervorbringung aber aus und durch ſich ſelbſt iſt das, was wir Zeugung nennen. Zeugung iſt die ſpontane Thätigkeit des Subjects, vermöge welcher es, in Identität mit ſeinem concreten Inhalt, dieſen ſubjectiv beſtimmt, und zum Unterſchiede von ſich aus ſich herausſetzt. Im Begriffe des Schaffens liegt bloß das eine Moment, das der freien Selbſtbeſtim-

So entſchieden in der Kirche auch von jeher die Schöpfung als eine Schöpfung aus Nichts betrachtet wurde; ſo hat es doch nicht an ſolchen gefehlt, welche auf gewiſſe Ausdrücke hin, die von einigen Lehrern gebraucht worden ſind, wenigſtens von den Letztern behaupten wollten, ihnen ſei die Schöpfung aus Nichts unbekannt geweſen, woraus ſofort die Folgerung gezogen wurde, es haben in der Kirche zweierlei Anſichten über dieſen Punkt neben einander geherrſcht, ſo daß es unentſchieden ſei, welcher ſie den Vorzug gegeben. So fand man bei *Tatian* das Wort γεννησις Zeugung,[1] um die Weltſchöpfung durch Gott zu bezeichnen, ſo wie das Wort προβολη, das aus Gott Herausgetretene,[2] oder das von Gott gleichſam aus ſich Herausgeſetzte zu demſelben Zwecke. Wie wenig aber Tatian geneigt ſei, das zu lehren, was man ſeinen Worten unterſchiebt, geht ſchon daraus hervor, daß er zwar wohl von der Materie ſagt, aus ihr habe Gott die Welt geſchaffen, von der Materie aber ſelbſt ausdrücklich behauptet, ſie ſei nicht anfangslos, wie Gott, ſondern von Gott ſelbſt hervorgebracht — προβεβλημενη. Ganz daſſelbe gilt, wenn *Thomas*

---

mung und Hervorbringung, *nicht aber* das der *Identität* des hervorbringenden Subjects mit dem hervorzubringenden Inhalt. Das ſchaffende Subject iſt alſo von dem Grunde, woraus es ſchafft, als verſchieden gedacht, es kommt von Außen zu ihm hinzu, und es iſt zur wirklichen Schöpfung eine beſondere Selbſtbeſtimmung, ein beſonderer Entſchluß oder Rathſchluß erſt nöthig, der nicht in dem weſentlichen Verhältniß des Schöpfers zu ſeinem Grunde an ſich ſchon enthalten iſt. Es kann nun dieſer Grund, woraus die ſchaffende Thätigkeit hervorbringt, ſowohl in dem Subject ſelbſt liegen, als außer ihm. Der Begriff der Schöpfung vollbringt ſich in jedem Fall dadurch, daß das Nichtſeiende in's Daſein gerufen wird. So könnte man ſich alſo dieſes, daß Gott aus ſich ſelbſt die Welt erſchaffen, wohl auch ſo denken, daß er als Subject, von ſich ſelbſt als ſeinem concreten Inhalt, ſeiner Subſtantialität verſchieden, durch einen beſondern Act ſeiner Willensbeſtimmung ſich mit jenem in Beziehung geſetzt und durch dieſen die in jenem Grunde enthaltenen Bedingungen der Welt habe in's Daſein und in die Wirklichkeit eintreten laſſen. Allein dann müßten wir einen Widerſpruch in das göttliche Weſen ſetzen. Wir müßten annehmen, daß Gott in der Beziehung zu ſich ſelbſt, in ſeiner Selbſtbeſtimmung einmal mit ſeinem concreten Inhalt identiſch, und dann, daß er wieder von ihm verſchieden, daß ſeine Selbſtbeſtimmung an und für ſich die Hervorbringung ſeines Inhalts, und daß dieſe Hervorbringung auch wieder nur die Folge ſeiner Selbſtbeſtimmung wäre. Da aber dieſes dem Begriff Gottes widerſpricht, ſo können wir entweder nur das eine oder das andere ſetzen. Da nun die Zeugung, wie wir geſehen, dem Begriff Gottes weſentlich iſt; *ſo iſt auch alle Selbſtbeſtimmung Gottes weſentlich Zeugung*, und *ſomit geht die Schaffung in die Zeugung über. Die Welt iſt, wie der Sohn, nicht geſchaffen, ſondern mit dem Sohne und in ihm zugleich erzeugt.*

1) *Tatian.* Orat. ad Graecos. 5. γεννᾳν.

2) *Tatian.* loc. c. 12 προβαλλειν.

von Aquin viel ſpäter, um die Schöpfung zu bezeichnen, von einer **processio creaturarum a Deo**, [1]) oder von einer **emanatio rerum a primo principio** [2]) ſpricht. Denn daß weder jener Hervorgang noch dieſer Ausfluß pantheiſtiſch zu nehmen ſei, leuchtet ſchon daraus ein, daß Thomas v. A., wenn er den Modus derſelben (**modum processionis** und **modum emanationis creaturarum a Deo**) beſchreibt und näher beſtimmt, denſelben zunächſt als **facere ex nihilo**, Schaffen aus Nichts angibt. [3]) Das Vermögen aber, das Nichtſeiende ins Sein zu erheben, oder das Sein aus dem Nichts hervorzubringen, iſt die göttliche Allmacht.

Die freie Allmacht.

Gott hat die Welt durch ſeine Allmacht erſchaffen.

§. 26.

Gott hat die Welt durch ſeine Allmacht erſchaffen. Wir haben oben die Allmacht als die erſte Eigenſchaft der göttlichen Cauſalität erkannt. Als dieſe kann ſie nur erklärt werden durch die drei Kategorien der Möglichkeit, der Nothwendigkeit und der Wirklichkeit. Das Mögliche iſt vorerſt das noch nicht Seiende, ſondern das erſt ſein Werdende. Indem aber die Kategorie der Möglichkeit, der Kategorie der Nothwendigkeit gegenüber, von der ſie das Gegentheil iſt, dasjenige in ſich ſchließt, von dem nicht geſagt werden kann, daß es das Nicht=nicht=ſein=könnende, welches das Nothwendige allein iſt, ſei; ſo iſt das Mögliche eben ſo das Sein=könnende als das Nicht=ſein=könnende, d. h. es iſt ihm eben ſo möglich zu ſein, als nicht zu ſein. Beſteht aber die Natur des Möglichen darin, ebenſo zu ſein, als nicht zu ſein; ſo iſt es in dieſer Eigenſchaft das Nichts, und nichts als das Nichts, die leere Möglichkeit zu ſein, wenn nämlich der abſolut Wirkliche, Gott, nicht will, daß es ſei. Denn wie es für ſich nichts iſt, als die reine Kategorie der Möglichkeit, eben ſo hat es aus ſich weder den Willen noch die Kraft, ſich in die Exiſtenz zu ſetzen, ſondern muß in die Exiſtenz erſt geſetzt werden durch den, der hiezu ſowohl die Kraft als den Willen hat. Die Kraft nun, das nur Mögliche, welches das Nichts iſt, in die Exiſtenz zu ſetzen, iſt die göttliche Allmacht, und darum ſagen wir, Gott habe die Welt durch ſeine Allmacht erſchaffen. Die Allmacht iſt die Macht des Schaffens; ſie kann aber auch die Macht des Nichtſchaffens in ſofern genannt werden, als Gott auch das Nichts erträgt; ſo daß er, die abſolute

---

1) Summ. th. P. I. qu. 44.

2) *Ibid.* qu. 44 und qu. 45. 3) *Ibid.* qu. 45.

Lebensfülle ſelbſt, nicht ſchaffen muß, ſondern auch das Nichts beſtehen laſſen kann, darum aber auch mit abſoluter Freiheit erſchafft, wenn er hervorbringt. Der Begriff der göttlichen Macht iſt deßwegen ſtets der Begriff der freien Macht. Die Macht iſt nicht in ſofern ein Zeichen der Gottheit, als Gott ſchaffen muß, um Gott zu ſein. Ebenſo beſteht dieſelbe Macht auch nicht darin, daß durch ſie das Nichts verneint oder aufgehoben wird, welche Verneinung oder Aufhebung eben die Schöpfung iſt. Vielmehr ſteht Gott frei über dem Nichts, und er vermag durch dieſe Freiheit ſowohl das Nichts zu bejahen, als es zu verneinen: zu bejahen dadurch, daß er es beſtehen läßt und erträgt; zu verneinen dadurch, daß er es durch Schöpfung aufhebt. Es iſt Allmacht, es zu bejahen, und Allmacht, es zu verneinen. Er iſt Herr, es beſtehen zu laſſen, und Herr, es aufzuheben. Und eben hierin beſteht die wahrhaft göttliche Allmacht, die Größe derſelben, die durch nichts außer ihr aus ihrer erhabenen Ruhe gebracht wird, und die auch die Vorſtellung vom vorzeitlichen Nichts nicht zu reizen vermag, von der Zurückhaltung ihrer Kraft abzulaſſen und zur Aufhebung des Nichts ſich zu beſtimmen. Die Vorſtellung vom göttlichen Nicht-Ich iſt es eben ſo wenig wie die Vorſtellung vom Nichts, was für Gott eine Nothwendigkeit enthielte, die Welt hervorzubringen.[1] Die göttliche Allmacht erſcheint ſomit als die abſolute eben dadurch, daß ſie abſolut frei und ungebunden iſt, und in dieſer Freiheit Alles vermag, was Gottes würdig iſt. Dieſer Begriff der Allmacht iſt jener Begriff, den ſowohl die heilige Schrift, als die ſymboliſchen Beſtimmungen der Kirche mit der göttlichen Allmacht verbinden.

a. Heilige Schrift: Pſalm 89, 12 — 14.: Dein iſt der Himmel und dein die Erde; die Welt und was ſie erfüllet, du haſt ſie hervorgebracht. Nord und Süd, du haſt ſie geſchaffen. Dein iſt ein Arm voll Kraft; ſtark iſt deine Hand, erhaben deine Rechte. Jerem. 10, 12.: Er ſchuf die Erde durch ſeine Macht, bereitete die Welten durch ſeine Weisheit, und ſpannt den Himmel aus durch ſeine Einſicht. Ganz derſelbe Ausſpruch Pſ. 51, 15. Ferner: Jerem. 32, 17.: Herr Jehovah! ſiehe,

---

1) Daher Duns Scotus: Procedit autem rerum creatio a Deo, non aliqua necessitate vel essentiae, vel scientiae vel voluntatis, sed ex mera libertate, quae non movetur et multo minus necessitatur ab aliquo extra se ad causandum. Cum enim res producantur ex suo *non-esse*, possunt ergo absolute non esse, adeoque implicat, quod non sunt necessariae. *Quaest. univers. tract. de primo rerum principio.* qu. 4. art. 1. n. 3—4. cfr. qu. 5. art. 2. n. 11—13.

du haſt Himmel und Erde gemacht durch deine große Kraft und durch deinen ausgeſtreckten Arm, kein Ding iſt dir unmöglich.[1]) Hiob 33, 4.: Gottes Geiſt hat mich geſchaffen und des Allmächtigen Hauch gab mir das Leben. Jerem. 32, 27.: Siehe, ich Jehovah bin der Herr alles Fleiſches, iſt wohl bei mir irgend ein Ding unmöglich? — Luc. 1, 37.: Bei Gott iſt kein Ding unmöglich.

b. Symboliſche Beſtimmungen. *Symbol. Apostol.* **Credo in Deum patrem** ***omnipotentem*****, creatorem coeli et terrae.** *Symbol. Nicaeen.* **Credo in unum Deum, patrem** ***omnipotentem*****, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium.** *Concil. Lateranens. IV.* **Qui sua** ***omnipotenti virtute*** **de nihilo condidit creaturam.** Aus all dem leuchtet ein, warum die heilige Schrift die Schöpfung oftmals als ein Attribut der göttlichen Allmacht behandelt.

Der Anfang der Zeit.

Gott hat die Welt im Anfange der Zeit erſchaffen.

§. 27.

Gott hat die Welt im Anfange der Zeit erſchaffen. Der Moment, in welchem Gott die ewige Idee der Welt, welche in dieſer Idee bloß die mögliche Welt war, durch ſeine Allmacht in die Wirklichkeit übergeſetzt, iſt der Anfang der Zeit,[2]) wie der Welt. Der mit der Schöpfung geſetzte Anfang iſt daher ein zweifacher, der Anfang der Welt und der Anfang der Zeit. Er iſt aber Anfang der Zeit dadurch, daß er Anfang der Welt iſt, in welcher wir als in dem Endlichen auch das Zeitliche erkennen. Wiederum aber iſt er Anfang der Welt dadurch, daß er Anfang der Zeit iſt, weil das Zeitlichſein der Welt eben die Endlichkeit der Welt iſt. Die Vorſtellung der Welt iſt daher von der Vorſtellung der Zeit eben ſo wenig zu trennen, wie die Vorſtellung der Zeit von der Vorſtellung der Welt. Die Welt iſt Welt durch die Zeit und die Zeit iſt Zeit durch die Welt. Beiden aber gibt

---

1) Iſt Gott kein Ding unmöglich und iſt er eben darum, weil ihm nichts unmöglich iſt, der Allmächtige; ſo iſt ſchon in dieſer Beſtimmung der Hinweis auf die Kategorie der Möglichkeit gegeben: Gott iſt allmächtig, weil er es vermag, das nur Mögliche wirklich zu machen.

2) Die Worte der Schrift Geneſ. 1, 1. Im Anfange, erklärt Baſilius d. Gr. mit: Im Anfange der Zeit. S. **Homil. I. in Hexaëm. n. 5.** *ἐν ἀρχῃ ἐποιησεν, τουτ' ἐστιν, ἐν ἀρχῃ ταυτῃ τῃ κατα χρονον.* Und Ambroſius im **Hexaëm. l. I. c. 6: in principio itaque temporis cœlum et terram Deus fecit. Tempus enim ab hoc mundo, non ante mundum: dies autem temporis portio est, non principium.**

Gott den Anfang durch die Schöpfung. Mit der Schöpfung alſo beginnen Welt und Zeit zugleich, und die eine, weil die andere. Deßwegen trägt auch die eine den Charakter der andern; durch die Welt iſt die Zeit eine endliche Zeit, durch die Zeit iſt die Welt eine endliche, wandelbare Welt. Ohne die Welt als das Geſchöpfliche hätte es keine Zeit gegeben, ſo wie es keine Welt geben kann, ohne daß mit ihr die Zeit iſt. Darum fängt das Buch der göttlichen Offenbarung mit den Worten an: Gott ſchuf im Anfang Himmel und Erde.[1] Die übrige heilige Schrift beſtätigt dieſen Ausſpruch, ſowohl dadurch, daß ſie Gott den allein Ewigen nennt, der geweſen iſt, ehe ein Anderes war,[2] als dadurch, daß ſie die Dinge geſchaffen ſein läßt, und zwar, wie ſie wörtlich wiederholt, im Anfange.[3] In gleicher Uebereinſtimmung damit befinden ſich die ſymboliſchen Beſtimmungen der katholiſchen Kirche[4] und eben ſo die Ausſprüche der Väter.[5]

Was die Väter der Kirche näher angeht, ſo ſind ſie gewohnt, die Zeitlichkeit der Welt mit der Ewigkeit Gottes gegenſätzlich zu behandeln, wie Chryſoſtomus, der die Vorſtellung von ewigen Zeiten für eine Dichtung des Heidenthums hält, welche der wahren Philoſophie widerſpreche.[6] — Cyrill von Alexandrien will die Anſchauung von Gott als dem Ewigen und dem Erſten geradezu feſtgehalten wiſſen im Gegenſatze zu der Welt, die, als die nicht-ewige, einen Anfang durch den Ewigen gehabt haben müſſe, weil ſie ohne dieß im Nichtſein verharrt wäre.[7] Fulgentius aber ſpricht ſich umſtändlicher an drei verſchiedenen Orten alſo aus: „Es iſt ein offenbarer und unläugbarer Satz, daß jedes Geſchöpf, ſofern es nur immer Etwas iſt, einen Anfang nimmt, weil es nothwendig aus Nichts hervorgebracht wird."[8] „Gott allein hat keinen Anfang, weil er das höchſte Weſen iſt. Er gab auch den Dingen ein

---

1) 1 Moſ. 1, 1.

2) Pſ. 90, 2. 93, 1. 2. 102, 26. Sprüchw. 8, 22 ff. Jeſ. 41, 4. 44, 6. 45, 12. Sir. 24, 14. 39. Joh. 17, 5. Offenb. 1, 4. 8, 17. 2, 3. 4, 8. 11, 17. 21, 6.

3) Sprüchw. 8, 22 ff. Weish. 1, 14. Pſ. 102, 26. 2 Makkab. 7, 28. Joh. 1, 5. Röm. 1, 20. 4, 8. Col. 1, 16. 17. (Er war vor Allem, und Alles beſteht durch ihn.) Offenb. 4, 11.

4) Concil. Lateranens. IV. Qui sua omnipotenti virtute *ab initio temporis* utramque de nihilo condidit creaturam etc.

5) *Tatian.* adv. Græc. n. 5. *οὐτε γαϱ ἀναϱχος ἡ ὑλη.* ***Justin M.*** Tryph. 5. *μη ἀπ' ἀϱχης.*

6) Homil. I. in cap. I. Joannis.

7) Lib. I. in Evangel. Joannis. cap. 6.

8) Lib. II. ad Trasimundum Regem, c. 6.

Sein, doch ſo, daß ſie nicht ohne Anfang ſind, denn ein Geſchöpf kommt mit ſeinem Schöpfer im Weſen nicht überein.“ 1) „Jedes Weſen, das Gott erſchafft, entſteht aus Nichts. Daraus geht unläugbar hervor, daß jedes Ding als das, was es iſt, zu ſein angefangen hat, und daß vor dem Anfang Nichts geweſen iſt. Daraus folgt offenbar, daß jede Creatur, die mit Gott, ihrem Schöpfer, einerlei Weſen nicht haben kann, der Veränderlichkeit unterworfen iſt.“ 2) Auf ähnliche Weiſe argumentiren Boethius 3) und Gregor der Große. 4) Iſidor v. Sevilla aber ſpricht ſich umſtändlicher alſo aus: „Vor dem Entſtehen der Welt gab es ſicher noch keine Zeit, denn die Zeit iſt ein Geſchöpf Gottes; ſie iſt alſo erſt mit dem Anfange der Welt entſtanden. Die Zeiten dehnen ſich nicht durch einen Raum aus, denn wie ſie kommen, ſo ſchwinden ſie hinweg. Daher ſteht auch in den Dingen nichts unbeweglich, Alles ſtrömt mit dem Laufe der Zeiten dahin. Ein Jahrhundert, ein Jahr, ein Monat, ein Tag oder eine Stunde iſt nicht eine und die nämliche Zeit, denn Alles das iſt nie zugleich ſchon da, es kommt nur nach und nach, und ſo vergeht es auch. Wie können wir aber das für Etwas halten, was noch nicht einmal iſt? Wo finden wir die drei Theile der Zeiten, das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige? Nur in unſerer Seele finden wir ſie, denn wir erinnern uns an das Vergangene, wir ſehen das Gegenwärtige und wir erwarten die Zukunft. Bei Gott iſt es aber nicht ſo; bei ihm iſt Alles gegenwärtig.“ 5)

Der Anfang der Zeit iſt aber noch nicht die Zeit ſelbſt, vielmehr iſt der Anfang, wie ſchon Baſilius d. Gr. bemerkt hat, ein Untheilbares und ohne Größe. Wie aber der Anfang die Zeit noch nicht ſelber iſt; ſo iſt er auch nicht ein Theil der Zeit, vielmehr iſt er das, womit die Zeit erſt beginnt. 6)

Aus der Ewigkeit Gottes und der Zeitlichkeit der Welt ergibt es ſich, daß die Anfänge des Buches Geneſis und des Evangeliums des heil. Johannes ſchlechthin nicht als die gleichen angenommen werden können, obſchon ſie in Beziehung zu einander ſtehen. Denn wenn im Buche

---

1) Lib. de fide, ad Petrum Diacon. c. 3.

2) In fragment. XXXVI. ex lib. X., qui continet defensionem Symboli Apostolici contra Fabianum.

3) De consolat. phil. l. V. Pros. VI.

4) Lib. XVI. Exposit. moral. Iob. c. 21. und lib. XXVII. c. 3.

5) De summo bono, l. I. c. 9. vgl. lib. VII. Etymolog. c. 2.

6) *Basil. M.* Homil. I. in Hexaëm. n. 6.

Geneſis **der** Anfang der Welt gemeint iſt, wie wir ihn bisher als den der Zeit und der Welt bezeichnet haben; ſo iſt der Johanneiſche Anfang die Ewigkeit Gottes, näher, die Ewigkeit des Logos, durch den die Welt erſchaffen worden iſt. Es iſt ſomit der ewige Logos, der durch die Schöpfung der Welt dieſer den Anfang gegeben hat. Eben darum war er aber ſelbſt **vor der Welt**,[1]) d. h. von Ewigkeit, weil vor der Welt ſein, und von Ewigkeit her ſein, Eins und daſſelbe iſt.

Gegen die chriſtliche Vorſtellung von der Schöpfung der Welt im Anfange der Zeit haben ſich einige Meinungen erhoben, die aber in der Zeit, in der ſie entſtanden ſind, auch widerlegt wurden.

Daß die Welt nicht ewig ſei, und folglich auch nicht unerſchaffen, erwies Auguſtinus gegen ſolche, die eine Ewigkeit der Welt annahmen, aus ihrem zeitlichen Charakter,[2]) aus ihrer Wandelbarkeit, aus ihrer Bewegung u. dgl.

Man kann aber von der Ewigkeit der Welt auch noch in einem andern Sinne ſprechen, in dem nämlich, daß ſie zwar wohl erſchaffen, aber ewig erſchaffen ſei. Unter den Gegnern der chriſtlichen Schöpfungslehre führt Auguſtinus auch ſolche an, die eine ſo beſtimmte ewige Schöpfung behaupteten. Der nähere Gedanke dieſer Lehre iſt: Gott habe zwar die Welt erſchaffen, da er ſie aber ewig erſchaffen, ſo habe die Welt wohl einen Anfang in Betreff des Schaffens, aber keinen Anfang in der Zeit. Der ſcheinbare Grund dieſer falſchen Vorſtellung iſt aber der: Wenn Gott die Welt in der Zeit erſchafft; ſo hat es den Anſchein, als verrichte Gott etwas, was er nicht von Ewigkeit her zu verrichten beſchloſſen habe, ſondern was ihm erſt ſpäter, ſo zu ſagen, in den Sinn gekommen ſei. Der Entſchluß Gottes, die Welt zu erſchaffen, ſei daher kein ewiger. Dieſer Anſicht gegenüber bemerkt Auguſtinus einfach, daß die Ewigkeit des Rathſchluſſes Gottes, die Welt zu ſchaffen und die ſpätere Ausführung deſſelben ſich nicht widerſprechen, weil zum Rathſchluſſe nicht nur das göttliche Denken, ſondern auch das göttliche Wollen gehöre, Gott folglich eben ſo das ewig wollen könne, was er ſpäter ausführe, als dasjenige vollbringe, was er ewig gewollt habe. Folglich hat auch Gott, als er die Welt ſchuf, nicht gewollt, was er nicht von Ewigkeit her gewollt hat.[3])

Jene von Auguſtinus beſtrittene Argumentation beruhet auf der falſchen Vorſtellung von dem Verhältniſſe zwiſchen Schaffen, Zeit und Ewigkeit,

---

1) Vor der Weltſchöpfung προ καταβολης κοσμου Joh. 17, 24. Epheſ. 1, 4.
2) *August.* de civit. Dei. l. XI. c. 4.
3) *Ibid.*

als ob es nämlich eine Schöpfung geben könnte, die als ſolche ewig zu ſein vermöchte, und nicht nothwendig eine Schöpfung in der Zeit ſein müßte, da doch Schaffen und in der Zeit ſchaffen, ja die Zeit ſelber ſchaffen Eins und Daſſelbe iſt. Denn wie nur das Ewige unerſchaffen iſt; ſo iſt nothwendig das Erſchaffene zeitlich, weil der Zeitbegriff ein weſentliches und nothwendiges Moment im Begriffe der Welt iſt, folglich eine ewige Welt einen Widerſpruch in ſich enthält, da ewig nur Gott iſt. Die Zeitlichkeit verliert daher den ihr weſentlichen Charakter nicht, auch wenn ſie rückwärts dem Ewigen auf ſcheinbare Weiſe näher gerückt wird; würde daher die gegenwärtige Welt ein Alter von Millionen, Billionen, Trillionen Jahren u. ſ. w. haben, immerhin käme ſie der Ewigkeit um keinen Schritt näher, weil auch die unendlich geſteigerte Zeit nie Ewigkeit wird. Aus demſelben Grunde würde auch die Welt eine zeitliche geweſen ſein, wenn Gott den Gedanken der Welt, ſobald er nur gedacht war, auch realiſirt hätte; der ganze Unterſchied zwiſchen Jetzt und Dann beſtände nur in einer längern Zeit. So iſt auch die Zahl, ſelbſt zur Endlichkeit gehörend, oder näher eine Kategorie der Endlichkeit, a parte post einer unendlichen Steigerung durch Zuſetzung fähig; allein a parte ante hat ſie ihren beſtimmten Anfang in der Eins, über welche ſie, als ihren Anfang, ſo wenig hinauskommt, als die Zeit über ſich ſelbſt, wenn ſie zur Ewigkeit ſich erheben will. Und auf gleiche Weiſe können wir ſagen: Wie die Zahl unendlichmal nach Vorwärts ſich ſteigernd, doch nie aufhört, nur die eben ſo oftmal wiederholte Eins zu ſein; eben ſo verliert auch die Zeit, unendlichmal nach Vorwärts geſteigert, doch nie ihren Anfang, ſondern wie die Einheit durch alle Zahlen, ſo geht der zeitliche Anfang, ſich ſelbſt beſtändig wiederholend, durch alle Zeiten hindurch. Daraus wird klar, daß auch die andere Anſicht eine ſchlechthin falſche ſei, welche vor der gegenwärtigen Welt eine unendliche Zeit und einen unendlichen Raum ſetzt, wie Auguſtinus [1]) über dieſelbe Bericht gibt. Eine unendliche Zeit, die vor der Welt geweſen ſein ſoll, iſt eine Zeit, die keine Zeit iſt. Eine Zeit aber, die keine Zeit iſt, hebt ſich ſchon in der Vorſtellung auf, denn die unzeitliche Zeit iſt eben ſo ein Unding, non-ens, wie die vorweltliche Welt, welche an ſich die nicht-weltliche Welt iſt, ſo wie der genannte unendliche Raum nur der unräumliche Raum ſein könnte, alſo ein Raum, der kein Raum iſt.

Das Reſultat der bisherigen Beſprechung iſt alſo dieſes: Im Be-

---

1) *August.* de civit. Dei. l. XI. c. 5.

griffe des göttlichen Schaffens der Welt iſt das Setzen der Zeit ſchon mitbegriffen, Welt und Zeit ſomit ſind mit und in einander geworden.[1]) Somit gab es keine Zeit, ſo lange es kein Geſchöpf gab, und es gab kein Geſchöpf, ſo lange es keine Zeit gab. Mit dem Geſchöpfe war die Zeit, wie mit der Zeit das Geſchöpf war.

Ein weiterer Einwurf wird hergenommen von dem Begriffe der göttlichen Thätigkeit. Hat Gott die Welt nicht erſchaffen bis zu jenem Punkte hin, der als die Zeit der Weltſchöpfung gilt; ſo war er bis zu dieſem Punkte hin unthätig. Dieſer Einwurf macht von der Thätigkeit Gottes nach Außen einen Schluß auf die Thätigkeit Gottes nach Innen, läßt ſomit die Thätigkeit nach Innen bedingt ſein durch die Thätigkeit nach Außen, als ob Gott, die lauterſte Thätigkeit ſelbſt, das ens actualissimum, an ſich, nicht auch thätig ſein könnte in ſich. Der Widerſpruch, mit welchem dieſer Einwurf behaftet iſt, beſteht darin, einerſeits die Erſchaffung der Welt aus der abſoluten Schöpferkraft, welche in Gott iſt, abzuleiten, andererſeits aber dieſelbe Kraft als eine in ſich eben ſo kräftige als thätige zu beſtreiten. Und doch liegt die Möglichkeit einer Schöpfung nur in der in ſich abſolut thätigen Kraft Gottes, welche ſich ſomit in der Schöpfung einer Welt wohl erproben, nicht aber von dieſer Schöpfung abhängen kann. Uebrigens hängt eine Anſicht, die es zu einem ſolchen Einwurfe bringen kann, ſtets mit der eines göttlichen Bedürfens zuſammen, und darum antwortet Auguſtinus auf dieſe und ähnliche Fragen nicht anders, als ſo, daß er ſagt, eben dadurch, daß Gott die Welt nicht früher erſchaffen, als er ſie wirklich erſchaffen, habe er wunderbarer Weiſe zeigen wollen, wie er ihrer gar nicht bedürfe, und wie er ſie aus bloßer Liebe erſchaffen, da er auch ohne ſie in ſeiner Ewigkeit, die von keinem Anfange weiß, in nicht geringer Seligkeit gelebt habe.[2])

Ganz in dieſelbe Kategorie gehört die Vorſtellung, Gott habe, um ewig Herr zu ſein, auch ewig die Welt ſchaffen müſſen. Ueber dieſen Einwurf, gegen die chriſtliche Schöpfungslehre von Hermogenes vorgebracht, bemerkt Tertullian ſehr gut, daß die göttliche Herrſchaft über die Welt für Gott ſelbſt nur ein Accidens, und nichts ſeine Natur und

---

1) *August.* loc. cit. c. 6. cfr. Confess. l. VII. c. 10. lib. XI. c. 4.

2) *August.* de civit. Dei. l. XII. c. 17. An einem andern Orte antwortet Auguſtinus auf dieſe Frage Folgendes: Wenn das göttliche Schaffen die Zeit erſt hervorbringt, wie kann man fragen, was Gott in der Zeit gethan, die noch nicht war? Confess. XI. c. 4.

Subſtanz Angehendes ſei.[1]) Auch gegen Origenes, der aus demſelben Grunde des ewigen Herrſchens ein ewiges Schaffen oder ein Schaffen von Ewigkeit für nothwendig hält,[2]) bringt Methodius die treffliche Bemerkung vor, daß die ſo ſtatuirte Nothwendigkeit in das göttliche Weſen ſelbſt gelegt und ſo vorgeſtellt werde, daß er, in ſich ſelbſt nicht vollendet, Vollendung erſt von der Welt verlange.[3]) Dieß heißt aber nichts Anderes, als aus der Idee der Gottheit die Nothwendigkeit der Welt ableiten, womit dieſe Nothwendigkeit nur in die Idee zurückverlegt wird. Das Eigenthümliche der Lehre des Origenes beſteht aber in der Annahme einer ununterbrochenen Reihenfolge von Welten.[4])

Alle dieſe Fragen, welche zugleich Einwürfe ſind, enthalten ſomit ſtets etwas Ungeordnetes, was auch bei der Frage der Fall iſt, was Gott vor der Weltſchöpfung gethan habe, worauf Irenäus geantwortet, daß man dieß bei Gott ſelbſt erfragen müſſe.[5]) Auguſtinus aber, der, wie er ſich ſelber ausdrückt, nicht mit Scherz eine ſolche Frage beantworten will, wie ſie von einem Andern in der Art beantwortet worden iſt, daß er ſagte, „Höllen habe Gott damals jenen bereitet, die ſich erfrechen, das hohe Geheimniß zu ergründen,“ ſpricht ſich, um eine ernſtere Antwort zu geben, dahin aus: Bevor Gott Himmel und Erde erſchaffen, habe er nichts erſchaffen, denn habe er etwas erſchaffen, was anders konnte er denn erſchaffen, als ein Geſchöpf?[6])

Der Schöpfungsproceß.

Das Sechstagewerk.

Eintheilung.

§. 28.

Wenn wir nach früherer Eintheilung dem göttlichen Logos die Schöpfung der Geiſter- und der Elementarwelt zugeſchrieben haben; ſo ſind wir nicht geneigt, jene Beſtimmung wieder aufzuheben, ſondern wir ſuchen nunmehr einzig und allein ſie als ein weſentliches, und zwar als das erſte Moment des Schöpfungsproceſſes erkennen zu laſſen.

---

1) *Tertull.* adv. Hermog. 2. 3.

2) De princip. I. c. 2. n. 10.

3) *Περι γεννητων* ap. Phot. Cod. 235.

4) *Origen.* de princip. l. III. c. 5. n. 3: Non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit Deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem hujus erit alius mundus, ita et, antequam hic esset, fuisse alios credimus.

5) *Irenaeus.* II. 28. n. 3.

6) Confess. l. XI. c. 4.

Den Schöpfungsproceß ſelbſt aber begreifen wir nach frühern Beſtimmungen von einer zweifachen Seite: er iſt

a. Lebensſetzung, und

b. Lebensvermittlung.[1])

Die Lebensſetzung iſt das Werk des Sohnes; die Lebensvermittlung das Werk des Geiſtes.[2])

Unmittelbar dadurch, daß wir in Beides eingehen, ſind wir zugleich an die Betrachtung der Schöpfungsurkunde gewieſen, ja gewiſſermaßen genöthigt, dieſe Betrachtung vorausgehen zu laſſen.

---

1) Hippolytus bemerkt in ſeiner Erklärung der Geneſis: Am erſten Tage habe Gott, was er erſchaffen, aus dem Nichts erſchaffen. In den übrigen Tagen aber habe er nicht wieder aus dem Nichts erſchaffen, ſondern aus dem, was er am erſten Tage aus Nichts erſchaffen hatte: τη μεν πρωτη ἡμερᾳ ἐποιησεν ὁ θεος, ὁσα ἐποιησεν, ἐκ μη ὀντων· ταις δε ἀλλαις οὐκ ἐκ μη ὀντων, ἀλλ' ἐξ ὡν ἐποιησε τη πρωτη ἡμερᾳ μετεβαλεν, ὡς ἠθελησεν. Dieſes Letztere, das Schaffen aus dem ſchon Geſchaffenen, iſt nur das Vermitteln, das Bilden und Geſtalten des Geſchaffenen zu der ihm angemeſſenen Exiſtenz. Auf ganz ähnliche Weiſe unterſcheidet Severianus Gabalitanus orat. I. de mundi creatione c. 3. zwiſchen dem erſten Tagewerk, der Schöpfung aus Nichts, und den übrigen Tagewerken, welchen die Bildung des am erſten Tage Geſchaffenen zufällt. Die Schöpfung des erſten Tages iſt ihm im darauf folgenden vierten Kapitel die Schöpfung der Urſtoffe, der Urelemente (ὑλας των κτισματων); die übrigen Tage befaſſen ſich mit der Bildung und organiſchen Geſtaltung des Geſchaffenen (την μορφωσιν και την διακοσμησιν των κτισματων). Ebenſo Ambroſius im Hexaëmeron l. I. c. 7: Ideo primo fecit Deus, postea venustavit, ut eumdem credamus ornasse qui fecit, et fecisse qui ornavit; ne alterum putemus ornasse, alterum creavisse: sed eundem utrumque esse operatum; ut primo faceret, postea componeret.

2) Darüber, wie ſich der Logos und der heilige Geiſt in die Lebensſetzung und Lebensvermittlung theilen, ſpricht ſich Ambroſius in nachſtehender Weiſe aus. Zu der Stelle der Schrift: *Et spiritus Dei ferebatur super aquas,* bemerkt er: Quem et si aliqui pro aëre accipiant, aliqui pro spiritu quem spiramus et carpimus aurae hujus vitalis spiritum: nos tamen cum sanctorum et fidelium sententia congruentes, Spiritum sanctum accipimus, ut in constitutione mundi operatio Trinitatis eluceat. Præmisso enim, quia *in principio fecit Deus coelum et terram,* id est, in Christo fecit Deus, vel Filius Dei Deus fecit, vel per filium Deus fecit, quia omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, supererat plenitudo operationis in Spiritu .... Spiritus quoque Dei superferebatur super aquas. Ornando enim polo cœli, germinaturis terris pulchre Spiritus superferebatur; quia per ipsum habebant novorum partuum semina germinare.... *Et Spiritus Dei fovebat aquas*, id est, vivificabat, ut in novas cogeret creaturas, et fotu suo animaret ad vitam. Nam etiam Spiritum sanctum legimus creatorem. *Ambros.* Hexaëm. l. I. c. 8.

Der Schöpfungsproceß als Einheit von göttlicher Lebensſetzung und göttlicher Lebensvermittlung.

Die Schöpfungsurkunde, ſo fern ſie dieſen doppelten Proceß darſtellt.

§. 29.

Das in der bibliſchen Schöpfungsurkunde geſchilderte Sechstagewerk bezeichnet theils die göttliche Lebensſetzung, theils die urſprüngliche göttliche Lebensvermittlung.

Das Allgemeine.

Die bibliſche Schöpfungsurkunde iſt der Gegenſtand vieler Unterſuchung und vielen Streites geworden. Wie über den endlichen Ausgang der Welt nach der Apokalypſis Verſchiedenheit der Anſicht herrſcht, ſo auch, wenn gleich nicht in demſelben Sinne, über den Anfang derſelben nach der Geneſis. Man hielt, beſonders in neuern Zeiten, die Erzählung des Moſes für eine Allegorie, für ein Schöpfungs- oder Sabbathslied, für einen poetiſchen Mythus u. ſ. w., während die Kirchenväter nach den Berufungen Chriſti und der Apoſtel auf ſie, dieſelbe als einen wahren Vorgang, als eine wahre Geſchichte annahmen und ſie als ſolche behandelten. Dieſe neuern Vorſtellungen ſind wohl ſchon deßwegen gänzlich zu verwerfen, weil die bibliſche Schöpfungsurkunde, abgeſehen von allem Andern, was ihren Innhalt als göttliche Wahrheit erſcheinen läßt, ein Alter hat, das nicht in die Zeit der Mythenbildung herüber fällt, ſondern als vor derſelben lange vorhanden angenommen werden muß. Die Schöpfungsurkunde in ihrer äußern und innern Form führt uns eine Zeit vor, in der man ohne Hülle das Geſchichtliche geben wollte. Auch iſt in der Bibel an dieſe Urkunde unmittelbar das Hiſtoriſche angereiht als Entwicklung der Urkunde und zum Theil als Bewahrheitung derſelben, wie dieß aus der Geſchichte des Menſchen hervorgeht. Ja es beginnt hier eine Entwicklung, welche jede tiefere Geſchichtskenntniß als die wirkliche anſehen muß; wir begegnen der Schilderung eines Lebens, welche die Geſchichte ſtets als die wahre erkennt. Andere ſehen in ihr nicht eine eigentliche Schöpfungsgeſchichte, ſondern eine bloße Reſtauration der Erde, welche Annahme durch den Zuſammenhang des Ganzen ſelbſt, ſowie durch die ausdrückliche Beſtimmung, Gott habe im Anfange Himmel und Erde nicht reſtaurirt, ſondern erſchaffen, als unhaltbar

erſcheinen muß. Endlich hat Friedrich v. Schlegel[1]) in einer Beurtheilung über das hier einſchlagende Werk von Rhode eine ganz eigenthümliche Anſicht aufgeſtellt. Da im erſten Verſe von der Schöpfung Himmels und der Erde die Rede iſt, worunter die Geiſter- und Sinnenwelt zu verſtehen ſei, im zweiten Verſe aber mit einmal die Beſchreibung eines durchaus chaotiſchen Zuſtandes der noch ganz mit Finſterniß bedeckten Erde vorkommt; ſo trennt Schlegel den Inhalt beider Verſe genau von einander; indem er im erſten Verſe die wirkliche Schöpfung ſieht, im zweiten aber die chaotiſche Unordnung als Folge des Abfalls der Geiſter anerkennt. Er erklärt ſomit die Schöpfungsurkunde auf folgende Weiſe: Im Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde, d. h. die Geiſter- und Sinnenwelt. (Nachdem aber der Erſte der erſchaffenen Geiſter von Gott abgefallen war und einen großen Theil der Schöpfung mit ſich in das Verderben hinabgeriſſen hatte, ſo) war die Erde wüſt und leer, und Finſterniß lag auf dem Abgrunde u. ſ. w.[2]) Der erſte Vers enthält ſomit die Schöpfung aus Nichts, und dieſe erſte Schöpfung iſt wohl zu unterſcheiden von der neuen Weltbildung nach den ſogenannten Tagewerken und von der Schöpfung der Menſchen. Dieſe neue Weltbildung beginnt mit dem Aufſtrahl des belebenden Lichtes, und ſomit wären die Tagewerke nur Evolutionen der Erd- und Lichtkraft. Wir können dieſer geiſtreichen Hypotheſe jedenfalls unſere Achtung nicht verſagen, ohne ſie jedoch für etwas mehr als für eine Hypotheſe, d. h. ohne ſie auch nur irgendwie für wahr zu halten. Die heilige Schrift ſelbſt ſagt von dieſen Dingen nichts, einmal in der Hauptſtelle ſelbſt nicht, und dann auch nicht da, wo mit Beziehung auf die Schöpfung der Welt nach dem Buche Geneſis die Rede iſt, und zwar weder im Alten noch im Neuen Teſtamente. Wir finden vielmehr, daß überall nur von der Einen ununterbrochenen Weltſchöpfung und Weltbildung geſprochen wird.

Gehen wir auf die Schöpfungsurkunde, ſo wie ſie vor uns liegt, näher ein, ſo iſt zuerſt nach I. V. 1. der Zeitpunkt mit mathematiſcher Genauigkeit nicht ausgemittelt, in dem die Welt erſchaffen worden iſt. Dieß kann a parte ante nicht gemeint ſein, weil es vor der Schöpfung auch keine Zeit gibt, daher alſo nur a parte post. A parte post läßt ſich aber der Zeitpunkt wohl im Allgemeinen muthmaßen, nicht aber im Beſondern genau beſtimmen, weil die Tagwerke keine von uns beſtimm-

1) Friedr. v. Schlegels Werke, X. Bd.
2) A. a. O. S. 291–300.

bare Zeiten ſind. Denn keinen beſtimmten Zeitpunkt zeigt eben das Wort „im Anfang“ an. Verglichen damit kann, wie wir oben geſehen haben, Joh. 1, 1. 2. nicht werden, weil hier mit ἀρχη der Begriff der Ewigkeit verbunden wird, wohl aber kann verglichen werden Hebr. 1, 10.: Du Herr, haſt von Anfang die Erde gegründet, und die Himmel ſind deiner Hände Werk (nach Pſ. 101, 26. 28.), welche Stelle auf Geneſ. 1, 1. ſich bezieht. Allein eine nähere Erklärung über das Verlangte enthält auch dieſe Stelle nicht. Somit kann, da die Tagwerke in Abſicht auf ihre Zeit unbeſtimmbar ſind, nach der Schöpfungsurkunde das Alter der Schöpfung nicht mit Beſtimmtheit angegeben werden.[1])

Was von Vers 2 an erzählt wird, betrifft die Weiterbildung der nach 1, 1. ſchon geſchaffenen Welt, insbeſondere unſere Erde, die uns näher iſt und deßwegen auch mehr in Betracht kommt. Die Darſtellung der allmähligen Ausbildung derſelben iſt im Weſentlichen naturhiſtoriſch wahr. Wenn auch der urſprüngliche Zuſtand der Erde ein chaotiſcher iſt;[2]) ſo unterſcheidet er ſich doch weſentlich von dem Chaos des ſonſtigen Alterthums; denn nach den Vorſtellungen der Philoſophen hätte ſich die Welt aus dem Chaos ſelbſt gebildet, das ſelbſt ein ewiges iſt. Wir haben uns den Zuſtand unſerer mit Waſſer bedeckten Erde als eine Univerſalſolution der Stoffe zu denken, wie ſie auch in der Phyſik angenommen wird. Der Stoff war in ſeiner Univerſalſolution ein formloſer. Es iſt uns nicht erlaubt, die Schöpfung uns als zumal ſo zu denken, daß und wie die Form mit der Subſtanz ſchon anfänglich Eins war; die Schöpfungsurkunde will eben ſo wenig bloß auseinander legen, was im Begriffe bei einander iſt. Die Form kam erſt, aber wie durch neue Schöpfung, d. h. Formſchöpfung hinzu.[3]) Wiederum darf aber dieſer

---

1) *August.* Qui dies cujusmodi sint, aut per difficile nobis, aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere? *De civit. Dei* lib. XI. c. 6.

2) Tohu, Bohu *Septuaginta:* ἡ δε γη ἠν ἀορατος και ἀκατασκευαστος = invisibilis et incomposita, sc. informis. *Vulg.*: Terra autem erat inanis et vacua. *Tertullian* adv. Hermogen. invisibilis et rudis. *Aquila:* ἡ δε γη ἠν κενωμα και οὐδεν (inane et nihil — seu nihili). *Theodotion:* ἡ δε γη ἠν κενον και οὐδεν. *Symmachus:* ἡ δε γη ἠν ἀργον και ἀδιακριτον (ἀργος scil. ἀεργος unbearbeitet, ungeformt, roh, ἀδιακριτος, ungeſondert, ungetrennt, ununterſchieden.

3) Gregor d. Gr. ſagt: Rerum substantia simul creata est, sed simul species formata non est, et quod simul extitit per substantiam materiæ, non simul apparuit per speciem formæ. *Moral.* XXXII. 12. n. 16. Vgl. *Isidor.* de Ordine creat. c. 8. *Petr. Lomb.* Sentent. l. II. dist. 2.

Stoff, ſo wenig wie das Chaos, verwechſelt werden mit der Urmaterie der Philoſophen, die, wie das heidniſche Chaos, ewig iſt.[1])

Der eigentliche Proceß der Erdbildung beginnt aber erſt recht durch das nach Vers 3 wirkende Licht; wir haben überhaupt nur die beiden Principien, Licht und Schwere, welcher Gegenſatz, wie die Naturkunde zeigt, der allgemeinſte iſt und der erſte. Der Bildungsproceß fängt alſo mit der Scheidung durch das Licht an. Nicht aber war dieſer Proceß ein Proceß aus ſich, ſondern ein von Gott angefangener, fortgeleiteter und der Vollendung zugeführter. Eine gleiche naturhiſtoriſche Wahrheit enthält die weitere Schöpfungsgeſchichte. Sie erfolgt nach jenen Naturgeſetzen, die jetzt die nothwendigen ſind. Die Grundformen des Daſeins treten nach einander in der rechten Art und Weiſe auf. Das Anorganiſche erſcheint vor dem Organiſchen als die Baſis deſſelben. Und ſelbſt das Organiſche folgt wieder ganz nach den bekannten Geſetzen auf einander, Pflanze, Thier und dann der Menſch. Da bei der Schöpfung die Geſetze der Natur der Welt ſelbſt eingeſchaffen worden ſind; ſo iſt es um ſo verſtändlicher, wie ſich das göttliche Schaffen ſelbſt nach denjenigen Geſetzen richtete, die künftig Weltgeſetze ſein ſollten. Nur in dieſem Sinne iſt es auch gemeint, wenn die Schöpfung ein Proceß genannt wird, Schöpfungsproceß nämlich, von dem der ſpätere Naturproceß bloß Nachbild ſein ſollte. Beide gleichen ſich nur in dem Geſetze, denn der Act der göttlichen Schöpfung ſelbſt iſt ein vergangener und in ſeiner Art unwiederholbarer, obſchon er andererſeits fortdauert in der Erhaltung, ſo daß die Erhaltung nur die fortgeſetzte Schöpfung iſt.[2]) Mit dem Vorhandenſein des Lichtes konnten Tag und Nacht regelmäßig wechſeln. Während des Scheidungsproceſſes aber konnte die Sonne in ihrem Glanze nicht wahrgenommen werden, daher ſie für die Erde eigentlich erſt am vierten Tage vorhanden iſt. Wenigſtens kann von dieſer Seite aus mit dem Einwurfe, daß das Licht vor der

---

1) Auguſtinus: Jenes Ganze (die geſtaltloſe finſtere Maſſe) war dem Nichts nahe, weil Alles noch ungeſtaltet war. Allein deßungeachtet war es Etwas, das geſtaltet werden konnte. Denn du, o Herr, haſt die Welt aus geſtaltloſem Stoffe, den du aus Nichts zu einem Kaum-Etwas geſchaffen, bereitet, aus ihm haſt du jene großen Werke gebildet, die wir Menſchenkinder mit Bewunderung betrachten. Confess. l. XII. c. 8. vgl. c. 3—7.

2) Leo d. Gr. gibt ein Beiſpiel hievon in den Worten: Deus.. sic terræ fœcunditatem ab initio dedit, sic pariendorum fructuum leges in quibusque germinibus et seminibus ordinavit, ut nunquam sua instituta desereret, sed in rebus conditis benigna conditoris administratio permaneret. *Serm.* XVI. 1.

Sonne da geweſen ſei, gegen die Schöpfungsurkunde nicht argumentirt werden, einmal, weil ja obige Deutung nicht bloß möglich und zuläſſig, ſondern zugleich naturhiſtoriſch wahr iſt, und dann, weil bei einer Geogonie, die nur Moment der Kosmogonie iſt, das Firmament in den Hintergrund tritt. Die Tage ſelbſt, in welchen die Ausbildung der Erde vor ſich ging, können, wie oben ſchon bemerkt, mit Genauigkeit nicht beſtimmt werden. Der Ausdruck Tag bezeichnet überhaupt und ſelbſt auch im Neuen Teſtamente eine unbeſtimmte Zeitperiode.[1]) Nehmen wir aber, was nicht verwehrt iſt, größere Tage, Zeiten, Perioden an; ſo iſt doch gewiß, daß die heilige Schrift die Schöpfungstage mit unſern Tagen in Zuſammenhang bringt und den Sabbath als Ruhetag Gottes und des Menſchen ſetzt. Alles Endliche hat ſein Vorbild im Unendlichen, im Thun und Schaffen deſſelben; das Zeitliche ſoll ſein Nachbild ſein. Die Perioden ſind alsdann im verjüngten Maaßſtabe zu Tagen geworden. Selbſt jeder Tag iſt Bild der Schöpfung.[2])

Die Natur iſt der beſte Commentar der Schöpfungsurkunde und der Schöpfung ſelbſt.[3])

So alſo haben wir in der Einen Schöpfung nicht nur eine Setzung, ſondern auch eine Vermittlung des allgemeinen und beſondern Lebens durch Gott erkannt. Zwar beſtimmt uns der Begriff der göttlichen Allmacht zu der Annahme, daß es durch ſie Gott möglich geweſen ſei, die Welt auf Einmal und im Augenblicke hervorzubringen, und zwar in ihrer Ganzheit und Vollendung, ſo alſo, daß mit dem Stoff zugleich die Form vorhanden war. Allein da die göttliche Allmacht untergeordnet iſt dem göttlichen Willen; ſo konnten die beiden Momente der freien Schöpfung, die Setzung und Vermittlung des Lebens, auch auseinander treten, wenn es Gottes Wille war, daß es geſchehe. Wenn es aber Gottes Wille wirklich war, wie er es auch war; ſo fragt es ſich, was ihn wohl beſtimmt haben könne, von der Lebensſetzung die Lebensvermittlung zu trennen. Wir geben die Antwort in folgender Weiſe:

1) Whiſton macht aus den 6 Tagen 6 Jahre, Carteſius 6000 Jahre. — Die Erdſchichten und Erdlagerungen werden als Data zur Beſtimmung der urſprünglichen Schöpfung genommen, obſchon umwandelnde Naturkataſtrophen dazwiſchen getreten ſind.

2) Buckland ſagt im Allgemeinen: Ich bin überzeugt, daß man zeigen kann, es ſei nicht allein kein Widerſpruch zwiſchen unſerer Auslegung der Naturerſcheinungen und der moſaiſchen Erzählung, ſondern die Ergebniſſe geologiſcher Unterſuchung werfen ſogar ein wichtiges Licht auf Theile dieſer Geſchichte, welche außerdem ſehr dunkel ſind.

3) Ambroſius: Est ergo hic mundus divinae specimen operationis. *Hexaëm*. l. I. c. 5.

a. Es iſt ſtets die Weiſe der göttlichen Offenbarung, das, was ſie offenbart, weder in abſtracter Allgemeinheit, noch in der Form des vorübereilenden Moments uns vorzuführen, ſondern in concreter Lebendigkeit, wobei zugleich der weitere Verlauf der Sache wie mit Augen geſehen wird. Indem ſich daher die Offenbarung auch hier gleich bleibt, ſetzt ſie in der Schöpfung ſelber Wunder an Wunder, um ſofort Wunder nach Wunder dem Menſchen offenbarend vorzuführen.

b. Dabei bezweckt aber die göttliche Offenbarungsweiſe das im Menſchen zu vermittelnde Erkennen der Gottheit und der Welt. Und zwar das letztere betreffend auf vierfache Weiſe:

α. Die erſte Weiſe betrifft die Erkenntniß der Welt als des Endlichen im Gegenſatze zum Unendlichen. Indem Alles wird, Alles entſteht, d. h. indem Alles als ein in der Zeit Werdendes und Entſtehendes vorgeführt wird, wird Alles als ein Zeitliches, d. h. als ein ſolches, dem Momentaneität zukommt, bezeichnet.

β. Die Momentaneität der endlichen Weſen beſteht zugleich in dem Vor- und Nacheinanderſein derſelben. Dieſes Verhältniß der Zeit iſt aber nach der heiligen Schrift auch ein Verhältniß der Sache geworden, indem in der Zeit eine Reihe von Produkten auftritt, die ſich in ihrem Vor- und Nacheinanderſein gegenſeitig bedingen. So lebt keine Pflanze, außer es ſei vor ihr das Anorganiſche; ſo lebt kein Thier, außer es ſei zuvor das Anorganiſche und das Pflanzenreich; ſo lebt der Menſch nicht, außer es ſei das Anorganiſche, die Pflanze und das Thier. Indem daher die Gottheit dieſe Reihenfolge der Weſen nicht nur in der Schöpfung befolgte, ſondern auch dem Geiſte offenbarte, hat ſie durch dieſe Offenbarung in der Menſchheit die Wiſſenſchaft der Natur vermittelt.

γ. Dazu kommt, daß die Natur, wie ſie jetzt iſt, ſtets nur an ſich ſelber das göttliche Werk der Schöpfung wiederholt, um durch dieſe beſtändige Wiederholung das Alte als ewig neu, das Neue als ewig alt darzuſtellen, dadurch aber den Geiſt unaufhörlich zur Gottheit als zur allſchaffenden und allwirkenden hinzuführen, ihre Thaten und Wunder in jedem Augenblicke zu erneuern.

δ. Endlich weist die Schöpfungsurkunde auf eine vom Unterſten, vom Anorganiſchen beginnende und bis zum Menſchen, als dem Höchſten, hinaufſteigende Ordnung hin, um anzudeuten, daß wohl die Natur ihr Ziel und ihre Beſtimmnng im Menſchen, der Menſch ſelbſt aber eben darum ſein Ziel und ſeine Beſtimmung nicht in dem haben könne, was unter ihm, ſondern in dem allein, was über ihm iſt; — in Gott.

Die Lebensſetzung.

Die Schöpfung der Subſtanzen,

oder

die Schöpfung der Subſtanz des Geiſtes und der Natur.

Verhältniß der göttlichen Ideen zu den Subſtanzen.

§. 30.

1. Die Schöpfung, wie wir ſie als Lebensſetzung begreifen, iſt eine allgemeine, und als dieſe eine gleichzeitige. Das Univerſum, welches nach der in der heiligen Schrift herrſchenden concreten Anſchauung als Himmel und Erde begriffen wird, wurde in Einem und demſelben Momente durch den Logos in die Exiſtenz geſetzt. Die Schöpfung der Geiſterwelt und die Schöpfung der Naturwelt wurde daher nicht in verſchiedenen auf einander folgenden Momenten vollzogen, ſondern ſie geſchah zumal.[1]) Die zumal ſich vollziehende Schöpfung iſt aber eine Schöpfung in oder nach der Subſtanz, eine Setzung der Subſtanzen, d. h. eine Setzung der Subſtanz des Geiſtes, und eine Setzung der Naturſubſtanz, oder, da dieſe beiden Subſtanzen die Weltſubſtanz im Allgemeinen bilden, eine Setzung der Weltſubſtanz. Daher ſchon früher die Trennung der Subſtanz der Dinge von den Dingen ſelbſt, und zwar insbeſondere und vor Allem des Naturreichs. Das Sein in der Subſtanz iſt das erſte Sein der Dinge, und darum die Subſtanz eine ſecundäre Urſache, denn die Subſtanz geſtaltet ſich zu den concreten Dingen, oder vielmehr ſie wird zu dieſen geſtaltet.[2]) Indem aber die Subſtanz in die concreten Weſen ausgeſtaltet wird, wird die Subſtanz nicht geſchaffen, um getrennt von den concreten Weſen für ſich ſelber zu exiſtiren, vielmehr hat ſie die Beſtimmung, der Anfang, die Grundlage, die Bedingung und der Keim des geſammten Lebens zu ſein. So aber iſt die Subſtanz des Weſens das Element des Weſens, und die erſte

1) Daher das Concil. Lateranens. IV. c. 1. die Beſtimmung gibt: Deus creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium.. sua omnipotenti virtute *simul* ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corpoream, angelicam et mundanam. Damit ſtimmen auch die Väter überein; ſo Clemens Alex. Strom. l. VI. c. 16. Epiphanius: Hær. LXV. n. 4. 5. Chryſoſtomus: in Genes. Serm. 1. n. 3. Hippolyt: in Genes. I, 6. Theodoret: in Genes. qu. III. Auguſtinus: Civ. Dei I. 6. de Genes. ad. litt. II. 8. Contra Faustum XXII. 10.

2) So ſagt Ambroſius in Abſicht auf Moſes: Advertit enim vir plenus prudentiæ, quod visibilium atque invisibilium substantias, origenes et causas rerum mens sola divina contineat. *Hexaëm.* l. I. c. 2.

Schöpfung durch den Logos eine ſchlechthin elementariſche Schöpfung, d. h. eine Schöpfung der Elemente des allgemeinen und beſondern Lebens; ſo daß im weitern Schöpfungswerke nichts ausgeſtaltet, nichts geformt wurde, was nicht anfangs ſchon geſchaffen war.[1])

---

1) Auguſtinus faßt in der Schrift de Genesi contra Manich. I. 5. in ſeiner Erklärung der Stelle Geneſ. 1, 1. Himmel und Erde als den bibliſchen Ausdruck für die Geſammtcreatur: Cœli et terræ nomine universa creatura significata est, quam fecit et condidit Deus. Die Geſammtcreatur war aber als Complex von Himmel und Erde nur die aus dem Nichts geſchaffene geſtaltloſe Materie: Etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, hæc ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est. Informis ergo illa materia, quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo cœlum et terra. Dieſe Materie war ſo der lebendige Keim der Welt: Auguſtinus nennt ſie den Samen von Himmel und Erde: Semen cœli et terræ. c. 7. Aus dieſem Samen ſollten Himmel und Erde erſt entſtehen: Dictum est ergo cœlum et terra, quia inde futurum erat cœlum et terra. Vgl. de Genesi ad. litt. I. c. 13—15. Confess. XII. c. 3—6. 8. Gregor d. Gr. Moral. XXXII. c. 12. n. 16. Quaerendum quomodo Deus cuncta simul in uno die condidisse dicatur, dum supra Moyses sex dierum mutatione variante distincte creata describat? Quod tamen citius agnoscimus, si ipsas causas originum subtiliter indagamus. Rerum quippe substantia simul creata est, sed simul species formata non est, et quod simul extitit per substantiam materiæ, non simul apparuit per speciem formæ. Cum enim simul factum cœlum et terra scribitur, simul spiritualia et corporalia, simul quidquid de cœlo oritur, simul factum quidquid de terra producitur. Eben ſo Hieronymus in quæst. in Genes., Beda Venerabilis, super Genesin. Mit Auguſtinus und Gregor ſtimmt Rupertus, Abt des Kloſters Deutz (Tuitium), überein. Er ſchreibt dem Sohne die Schöpfung der Weltſubſtanz zu, welche letztere als Weltſubſtanz die des Geiſtes eben ſo iſt wie die der Natur: Igitur quod dictum est: *in principio creavit Deus coelum et terram*, idem est ac si diceretur, per filium suum Deus pater creavit omnium visibilium et invisibilium substantiam universam. *Super Genesin.* Auch Hugo v. S. Victor ſpricht ſich dahin aus: Lib. I. de sacramentis c. 2. Omnia ergo, quæ facta sunt, Deus non solum ex materia fecit, sed materiam omnium ipse de nihilo creavit. Die Schöpfung nach den Elementen geſchah für das Geiſter- und Naturreich zumal: Credimus, unum et idem prorsus momentum temporis fuisse, quo in principio simul creata sit et rerum visibilium corporaliumque materia, et invisibilium in angelica natura essentia, et hoc esse quod Scriptura refert omnia simul creata fuisse, sicut supra diximus: *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul* (Sir. 18, 1.), quia eodem momento simul et visibilium materia essentialiter creata est, et invisibilium natura, nihilque postea factum, cujus in ipso primordio aut materia, ut in corporibus, aut similitudo, ut in spiritualibus, non praecesserit. *Loc. cit.* c. 5. Auf gleiche Weiſe der Lombarde: lib. II. dist. 2. Simul ergo cum tempore facta est corporalis et spiritualis creatura, et simul cum mundo: nec fuit ante angelica creatura quam mundus . . . . Simul ergo visibilium rerum materia et invisibilium natura condita est; et utraque informis fuit. Und dist. 12: In principio Deum creasse coelum, id est, ange-

Iſt das erſte Moment im Schöpfungsproceſſe die Setzung des allgemeinen und beſondern Lebens in ſeinen Elementen die **Grundlegung** der Welt in ihrer **Subſtanz**;[1]) ſo wird durch den Begriff von eben dieſer Grundlegung nach der Subſtanz oder der Materie nicht nur darauf hingewieſen, daß die Natur anfänglich eine unvermittelte, eine noch ungeformte und ungebildete geweſen ſei, ſondern dieſer anfängliche Zuſtand geht auch den **Geiſt** an; auch die geiſtige Subſtanz war, wie die Naturſubſtanz, unmittelbar nach ihrer Schöpfung eine zu ihrem concreten Leben noch nicht völlig vermittelte Subſtanz.[2]) Je allgemeiner dieſes zu nehmen iſt, deſto weniger iſt der höhere Geiſt von dieſem Allgemeinen als dem Geſetzlichen auszunehmen, und es iſt ſomit Irrthum, die Vermittlung des urſprünglichen geiſtigen Lebens durch den heiligen Geiſt nur für den Geiſt des Menſchen gelten zu laſſen. Was für den Menſchen als geiſtiges Weſen nothwendig war, das war für den Geiſt überhaupt nothwendig. Allein es hängt viel davon ab, wie dieſer unvermittelte Zuſtand gedacht werde; denn es gibt Vorſtellungen von ihm, welche ſchlechthin zu entfernen ſind.

2. Wenn vom Geiſte geſagt wird, er ſei unmittelbar nach ſeiner Schöpfung zum wahrhaft concreten Leben noch nicht vermittelt geweſen, und wenn die mittelalterliche Theologie dieſen unvermittelten Zuſtand den der Informität genannt hat; ſo iſt in Abſicht auf dieſen Zuſtand jede Vorſtellung zu entfernen, welche dahin geht, den Gegenſtand ſich ſo zu denken, als ob anfänglich nur die **Elemente** des Geiſtes geſchaffen worden, dieſe aber, noch unverbunden, wie Werkſtücke zu einem Gebäude, das begonnen werden ſolle, vorhanden geweſen wären. Denn Gott ſchuf im Anfange der Zeit eben ſo ſehr den **Geiſt** als die **Geiſter**, d. h. das höhere Geiſterreich. Indem er aber den Geiſt ſchuf, ſchuf er dieſen als einen lebendigen Organismus, d. h. er ſchuf den Geiſt als eine Organiſation. Mit dieſem Begriffe iſt der andere ſchon gegeben, die weſentlichen und nothwendigen Vermögen des Geiſtes ſeien eben ſo weſentliche und

---

los, et terram, scilicet materiam quatuor elementorum adhuc confusam et informem, quæ a Græcis dicta est chaos.

1) *Ambros.* Hexaëm. l. II. c. 1: Unde excipiendus a ceteris tanquam dies unus, non conferendus cum ceteris tanquam dies primus est, quo fundamenta rerum omnium posita, et causæ esse coeperunt, quibus mundi hujus atque universæ visibilis creaturæ fulta substantia est.

2) Daher ſagt **Hugo v. S. Victor**: Nam et *ipsa rationalis creatura* quodam suo modo prius *informis* facta est. *De Sacrament.* l. I. c. 3. Eben ſo der Lombarde Sent. l. II. dist. 2. simul ergo visibilium rerum materia et invisibilium natura condita est, *et utraque informis fuit.*

nothwendige Organe des Geiſtes. Iſt aber dieſes, ſo waren ſie, bevor der Geiſt als Organismus ſelbſt war, nicht vorhanden als bloße Materialien zum Geiſte; denn dieſe Vorſtellung wäre eine ſchlechthin mechaniſche, mit der Natur des Geiſtes ſelbſt ſtreitende. Der Geiſt iſt wohl ein aus Vermögen und Kräften beſtehendes, nicht aber ein aus Theilen zuſammengeſetztes, noch viel weniger ein aus heterogenen Stoffen zuſammen verbundenes Weſen. Der Geiſt, der vor ſeiner eigentlichen Exiſtenz nur in dieſen Materialien oder Stoffen beſtanden hätte, wäre in dieſen Elementen ſelbſt nicht geweſen: Der Geiſt kann nicht ſein vor dem Geiſte. Sieht man aber davon ab, die Elemente des Geiſtes ſeien vor dem organiſirten Geiſte als rohe Stoffe vorhanden geweſen, und beſtimmt man ſich dahin, die dem concreten Geiſtesleben vorausgehenden Elemente ſeien die Potenzen des Geiſtes; ſo iſt man mit dieſem potentiellen Sein des Geiſtes vor dem wirklichen Geiſte wiederum nicht beſſer daran. Denn einmal iſt der Geiſt nicht ein aus bloßen Potenzen Zuſammengeſetztes, er iſt nicht ein Weſen, das ſeine Anfänge hatte in beſtimmten, von einander getrennten und auseinander liegenden Kräften, und zwar in denen der Erkenntniß, des Gefühls und des Willens, welche, indem ſie nur zuſammen das Weſen des Geiſtes ausmachen, nichts ohne einander ſind. So ſehr auch im wirklichen Leben Intelligenz und Freiheit auseinander zu treten vermögen; ſo iſt doch die Kraft des Erkennens nie, außer es ſei bei und mit ihr die Kraft des Wollens. Sodann aber liegt das Geſagte ſchon in der Idee des Geiſtes, wie wir ſie oben in der Gliederung der Idee aufgefaßt haben. Denn iſt in der Idee Dreierlei, Gedanke, Wille und Sein; ſo iſt doch das der Idee entſprechende Sein entweder nur Sein, d. h. bloßes Sein, das Sein, welches weder denkt noch will, dergleichen das Sein der Natur iſt; oder es iſt Sein, welches denkt und will, aber nicht denkt ohne zu wollen, oder will ohne zu denken, ſondern wie ſchon bemerkt, denkt und will. Denn das dem unperſönlichen Sein der Natur gegenüberſtehende Sein iſt das perſönliche Sein, das perſönliche Sein aber jenes, welches denkt und zugleich will. Es gibt kein Weſen, deſſen Beſtimmung wäre, nur zu denken und nicht zugleich zu wollen; ſo wenig es ein Weſen gibt, dem der Beruf zu Theil geworden, nur zu wollen, und nicht zugleich zu denken. Die Idee des Geiſtes iſt und kann nur ſein die Idee des perſönlichen, d. h. des denkenden und wollenden Geiſtes. Eben ſo gibt es kein Denken ohne den Geiſt und vor ihm, denn es iſt überall nur der Geiſt, der da denkt. Das Denken fängt mit dem Geiſte an. Daſſelbe gilt vom Wollen.

Es gibt keine vom Geiſte abgelöste Kraft zu wollen, denn die Kraft des Wollens iſt allenthalben nur die Kraft des Geiſtes, oder es iſt der Geiſt ſelbſt, der da aus inwohnender Kraft will. Der Geiſt aber, der denkt und will, iſt vorher ſchon, ehe er denkt und will, der wirkliche Geiſt. Wer dieſen Begriff mit dem des Geiſtes nicht verbindet, begreift den Geiſt überhaupt nicht. Wir werden ſpäter auf dieſen Punkt in der nähern Charakteriſtik des Geiſtes zurückkommen. Für jetzt war nur nothwendig die Vorſtellung ferne zu halten, als gebe es einen Geiſt vor dem Geiſte, oder als ſeien die Potenzen des Geiſtes, die weſentlichen Vermögen deſſelben, je getrennt von ihm vorhanden geweſen. Die Annahme, als ſeien die weſentlichen Vermögen des Geiſtes vor dem wirklichen Geiſte ſelbſt, könnte, ja müßte nur zu der andern führen, es ſei möglich, den Geiſt ebenſo in Urelemente aufzulöſen, wie die körperliche Natur, in welcher Vorſtellung die Lehre von der Unſterblichkeit des perſönlichen Geiſtes nothwendig ihr Grab finden müßte.

3. Ob aber der Geiſt ſchon im Anfange ein ſchlechthin vollendeter geweſen ſei, das iſt eine ganz andere Frage, und zugleich eine ſolche, die nicht mit einem Ja beantwortet werden kann. Wenn wir uns aber dahin beſtimmen, der Geiſt ſei anfänglich ein nicht vollendeter geweſen, liegt in dieſem Gedanken nicht, es habe ihm eine weſentliche Kraft gemangelt, ſondern der Gedanke geht auf die Selbſtvollziehung des eigenen Weſens in Abſicht auf ſein höchſtes Verhältniß, welche Selbſtvollziehung nicht nur mit und durch die Freiheit vor ſich gehen ſollte, ſondern welche auch unter die Vermittlung durch Gott geſtellt war. Was uns zu dieſem Schluſſe berechtigt, iſt ein Dreifaches.

a. Das Erſte iſt die Analogie des creatürlichen Seins, wie dieſes das Sein des Menſchen und der Natur iſt. Das creatürliche Sein, wie es im Menſchen und in der Natur zur Erſcheinung kommt, zeigt zunächſt einen zweifachen Charakter an ſich auf. Es iſt ein Gewordenes und iſt ein Werdendes. Es iſt ein Gewordenes durch die abſolute göttliche Handlung, d. h. es iſt ein durch unmittelbare göttliche Schöpfung Gewordenes. Dieſes Gewordenſein iſt aber allererſt nur ein reines Ins-Daſein-geſetzt-ſein; wir können von ihm nur ſagen, daß es iſt. Das aber, was es iſt, iſt noch nicht das, was es ſein ſoll. Auf das Gewordenſein folgt daher das Werden, das Werden zu dem, was es ſein ſoll. Der Begriff dieſes Werdens iſt Eins mit dem Begriffe der Entwicklung, welche nicht nur auf die Natur und die Menſchen, ſondern auf die Creatur überhaupt ſich bezieht, und darum

als eine Kategorie der Endlichkeit erſcheint. Daß aber dieſes Werden auf die Natur und die Menſchen ſich beziehe, das werden wir ſpäter umſtändlicher zeigen und ausführen.

b. War ſo eben vom Menſchen die Rede, ſo bezog ſich dieſes auf ſein Sein überhaupt. Dieſes Allgemeine wiederholt ſich aber im Beſondern rückſichtlich des Geiſtes, der in ihm iſt. Von dieſem aber werden wir ſpäter ſehen, daß er nicht bloß ein durch Gott geſchaffener, ſondern auch ein vom heiligen Geiſte zum wahren Leben vermittelter Geiſt war.

c. Von dieſem für die Creatur geltenden Allgemeinen nun müßte der im Anfang erſchaffene Geiſt eine Ausnahme machen, würde die Vermittlung ſich nicht auch auf ihn beziehen. Dieſe auf ihn wirklich zu beziehen, dazu ſind wir aber um ſo mehr berechtiget, je weniger ſich der Geiſt von dem lostrennt, was wir als allgemeinen Charakter des creatürlichen Seins aufgefunden haben; dieß iſt aber die Entwicklung. Daß der Geiſt urſprünglich ein ſich entwickelnder geweſen ſei, geht ſchon daraus hervor, daß, wie ſpäter umſtändlicher verhandelt werden ſoll, für ihn die Bewährung durch Freiheit geſetzt war.

Und ſo bleiben wir bei dem Satze als einem durch Urtheil und Schluß gewonnenen ſtehen: Der Geiſt, der im Anfange der Zeit durch den Sohn erſchaffen war, bedurfte zu ſeiner Vollendung der Vermittlung durch den heiligen Geiſt. Von der Schöpfung des Geiſtes als der urſprünglichen Lebensſetzung iſt daher die Vermittlung deſſelben zu ſeinem wahren, vollkommenen Leben zu trennen.

4. Gehen wir vom Geiſte zur Natur über; ſo iſt die im Anfange der Zeit durch den Sohn vollzogene Schöpfung derſelben eine Elementarſchöpfung, d. h. eine Schöpfung der Elemente der Natur, oder eine Erſchaffung der Natur rein nur im Elemente.[1]

Unter den Elementen, Monaden, Atomen, verſtand man in der neuern Zeit die einfachen Grundſtoffe oder Urſtoffe der Dinge, welche nicht wieder aufgelöst werden können, aus welchen aber alle concreten Weſen der Natur gebildet worden ſeien. Die Elemente ſind daher

---

1) So drückt ſich Cajetanus kurz und gut aus: Verissime et perfecte describitur dispositio terræ, in qua fuit tunc, quando creata est, nam pro tunc fuit *purum elementum*, ac per hoc intus vacua omni semine vegetabilium, et omni vena mineralium, et extra, omni herba ac virgulto, et reliquis, quæ sub aquis sunt, modo super terram (nam omnia quæ intus et extra continentur in terra, sunt mixta) *puris autem existentibus elementis*, constat et intus et extra, vacua esse mixtis. *Super Genesin.*

nach dieſer Beſtimmung die ſchlechthin einfachen Beſtandtheile der Dinge, die Beſtandtheile, aus denen dieſe zuſammengeſetzt ſind und in welche ſie ſich wieder auflöſen, wenn ſie ihr momentanes concretes Daſein aufgeben. Man begriff unter dem Elemente aber auch noch etwas Anderes, indem man neben den unzerlegbaren Stoffen, wie ſie eben genommen worden ſind, noch gleichartige, identiſche Subſtanzen ſetzte. Dieſe gleichartigen identiſchen Subſtanzen nannte man die phyſiſchen Elemente, im Unterſchiede von den chemiſchen, welche letzteren eben die nicht mehr zerlegbaren Stoffe ſind. Und nun iſt die Frage, was in der Natur der Dinge das Erſte geweſen ſei, das chemiſche oder das phyſiſche Element. Mehrere ſprechen für die phyſiſchen Elemente, d. h. für die gleichartigen, identiſchen Subſtanzen, aus welchen ſich durch Zerſetzung und Combination, durch Analyſis und Syntheſis, die mannigfaltigen Geſtalten des Naturlebens bilden, oder aus welchen dieſe concreten Bildungen erklärt werden, ohne die chemiſchen Elemente zu Hilfe zu ziehen. Das phyſiſche Element, z. B. das Waſſer, iſt auch in ſeinem kleinſten Theile noch ein Gleichartiges und Sichſelbſtgleiches, was auch bei der einfachen Erdart der Fall iſt: durch die chemiſche Zerlegung hingegen werden die identiſchen Subſtanzen in einer ſolchen Weiſe aufgelöst, daß ſie in den Theilen, in welche ſie zerlegt worden ſind, ihre Selbſtgleichheit verlieren.[1] Die mannigfaltigen Geſtalten des concreten Lebens bilden ſich ſomit nach der Anſchauung Vieler aus den phyſiſchen Elementen, und zwar durch das gegenſeitige Aſſimiliren und Identificiren derſelben.

Ohne uns irgendwie in den Streit ſelber zu miſchen, wird die Bemerkung allein ſchon genügen, daß es der Gottheit angemeſſen iſt, das Einfachſte hervorzubringen und aus dem Einfachen das Zuſammengeſetzte entſtehen zu laſſen. Für dieſes nicht nur Einfache, ſondern ſelbſt Einfachſte haben ſich auch die Kirchenväter ausgeſprochen. Die frühere Zeit zählte vier Elemente: Erde, Luft, Feuer und Waſſer.[2] Damit iſt nicht

---

1) Wird das Waſſer in Sauerſtoff- und Waſſerſtoffgas zerſetzt; ſo geht dadurch die gleichartige Subſtanz des Waſſers verloren; es geſchieht eine Umwandlung durch Entzweiung, eine Umwandlung des Waſſers in Stoffe, die auf der einen Seite von entgegengeſetzter Qualität, auf der andern aber beide gleich ſehr kein Waſſer mehr ſind.

2) *Ambros.* Hexaëm. l. I. c. 8: Hi ergo volunt a domino Deo nostro quatuor primum elementa generata, coelum, terram, mare, aërem; eo quod causæ rerum ignis et aër, terra et aqua sint, ex quibus mundi species constat et forma. cfr. l. III. c. 4. Eben ſo Baſilius d. Gr. in ſeinen Homilien über das Hexaemeron; ſo heißt es in der erſten Homilie No. 7. zu den Worten:

ausgeſagt, daß Erde, Feuer, Luft und Waſſer das an ſich Einfache ſei, vielmehr ſind die vier Elemente nur anzuſehen als die allgemeine Claſſification des elementariſchen Seins. Denn die Beſtimmungen, welche die Kirchenväter ſelbſt über die Natur des Elements gegeben haben, paſſen nicht zu dem, was den Inhalt jener Vierzahl bildet.

5. Indem die auf göttlicher Offenbarung ruhende Theologie auf das Gebiet der Naturwiſſenſchaft ſich einläßt, will ſie auf dieſem Gebiete nicht weiter ſchreiten, als es auch ſonſt überall ihre Weiſe und ihre Gewohnheit iſt. Es iſt aber ihre Weiſe und ihre Gewohnheit, die Wahrheit nur in ihrem Grundtypus auszuſprechen, und die ſo im Grundtypus ausgeſprochene Wahrheit der Wiſſenſchaft als Aufgabe oder als ein weiter zu löſendes Problem zu überlaſſen. Während ſie dieſen Grundtypus der Wahrheit für die Anſchauung hinſtellt, beſtimmt ſie unmittelbar dadurch zugleich die Grenzen wahrer Anſchauung, indem ſie nahe legt, daß außerhalb dieſer Grenzen nur Unwahrheit und Lüge herrſchen. Indem ſie die Wahrheit hinſtellt, wehrt ſie den materiellen Irrthum ab, der das Gegentheil der Wahrheit iſt, überläßt es aber der Speculation, die einfach ausgeſprochene Wahrheit nun ſelbſt durch eigene Forſchung wahr zu finden. Das iſt die Art und Weiſe, wie die göttliche Offenbarung die Wiſſen-

---

Im Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde: „Durch die zwei letzten bezeichnet er das Entſtehen des Weltalls, indem er dem Himmel den Vorrang der Entſtehung gibt, von der Erde aber behauptet, daß ſie hinſichtlich ihres Entſtehens den zweiten Rang einnehme. Wenn aber zwiſchen dieſen beiden etwas in der Mitte ſteht, ſo iſt es gewiß zugleich mit ſeinen Enden geſchaffen worden. Wenn er daher auch von den Elementen, dem Feuer, dem Waſſer und der Luft nichts bemerkt hat; ſo ſollſt du doch bei dir ſelbſt bedenken, daß anfangs Alles in Allem vermengt war, und du wirſt in der Erde Waſſer, Luft und Feuer finden; denn aus den Steinen ſpringt ja Feuer hervor, und aus dem Eiſen, welches ebenfalls aus der Erde ſeinen Urſprung hat, pflegt bei der Reibung Feuer in Menge hervorzuzucken. Auch dieſes verdient Bewunderung, wie das Feuer, das in den Körpern iſt, ohne Schaden darin verborgen bleibt, während es doch, ſobald es hervorgerufen iſt, die Körper, die es bisher bewohnte, verzehrt. Daß aber die Natur des Waſſers in der Erde ſei, zeigen die, welche Brunnen graben; und daß Luft in der Erde ſei, beweiſen die Dünſte, welche aus der feuchten und von der Sonne erwärmten Erde aufſteigen. Da ferner der Himmel von Natur den obern Raum einnimmt, die Erde aber das Unterſte iſt, (denn das Leichte ſchwingt ſich zum Himmel empor, das Schwere hingegen fällt ſeiner natürlichen Beſchaffenheit gemäß zur Erde nieder,) und da das Obere und das Untere einander ganz entgegengeſetzt ſind; ſo hat der, welcher dieſe Dinge, die von Natur am meiſten von einander verſchieden ſind, erwähnt hat, auch die Dinge, welche den Raum zwiſchen denſelben ausfüllen, auf mit einſchließende Weiſe angedeutet. Suche daher nicht die Aufzählung eines jeden einzelnen, ſondern verſtehe das, was mit Stillſchweigen übergangen iſt, unter dem, was angegeben iſt.“

ſchaft vermittelt und den Menſchen antreibt, das Göttlich=Wahre durch ein tieferes Erkennen nach allen Seiten zu beſtätigen, und, nachdem alle Grenzen und Enden des realen Wiſſens erreicht ſind, in den einfachen göttlichen Anfang zurückzukehren. Gehen wir von dieſem Allgemeinen zu unſerem gegenwärtigen beſondern Gegenſtand über; ſo hat die göttliche Offenbarung den Schöpfungsproceß in wenigen zwar, aber unendlich großartigen Zügen angedeutet, es jedoch der menſchlichen Wiſſenſchaft überlaſſen, das im Allgemeinen Ausgeſprochene im Einzelnen zu erkennen, und ſo im Erkenntnißproceſſe den ganzen Schöpfungsproceß gleichſam zu wiederholen. So weist ſie im Allgemeinen auf eine Elementarſchöpfung hin; überläßt es aber der Forſchung, herauszubringen, aus wie vielen und aus welchen Elementen die dem Urſtoffe nach geſchaffene Welt beſtanden habe. In dieſem Sinne und in dieſer Abſicht wurde das Buch Geneſis gleich in ſeiner erſten Beſtimmung, Gott habe im Anfange Himmel und Erde geſchaffen, durch die heilige Wiſſenſchaft, die Theologie, dahin gedeutet, Gott habe im Anfange das Geiſterreich und das Naturreich erſchaffen, das Naturreich aber nur in ſeinen Elementen. Führen wir als Beiſpiel die Faſſung dieſes Theiles des Schöpfungsproceſſes durch Auguſtinus an; ſo ſpricht ſich dieſer große und tiefſinnige Theologe dahin aus: „Jener Himmel des Himmels, den du

---

Anſelm v. Canterbury: Primum itaque mihi quærendum esse puto, utrum universitas rerum, quæ per aliud sunt, sit ex aliqua materia. Non autem dubito, omnem hanc mundi molem, cum partibus suis, sicut videmus, formatam, constare ex terra et aqua, et aëre et igne: quae, scilicet quatuor elementa, aliquo modo intelligi possunt sine his formis, quas conspicimus in rebus formatis, ut eorum informis, aut etiam confusa natura videatur esse materia omnium corporum suis formis discretorum. *Monolog.* c. 7. Sofort beweist Anſelm, daß dieſe allgemeine Materie eine von Gott aus Nichts geſchaffene ſei. Daß die Natur aus der Materie geſchaffen ſei, dieſe aber von Gott ſelbſt zuvor hervorgebracht worden, war ſtets Vorſtellung der kirchlichen Theologen. So ſpricht Juſtin d. M. von einer finſtern, rohen, ungeordneten Materie als dem elementariſchen Stoffe der Welt, der ſofort in die concreten Dinge ausgeſtaltet worden ſei. Apol. I. n. 10. 59. 67. vgl. Cohort. ad Graec. Eben ſo Tatian in ſchon oben mitgetheilten Stellen, Theophilus ad Autol. II. 4. 5. und Clemens v. Alexandrien Strom. l. VI. c. 16.; eben ſo Methodius bei Photius Cod. 234. 236. Irenäus contr. Haeres. II. c. 10. Hugo v. S. Victor in der *Summa Sent.* tract. III. c. 1. Sicut diximus: in principio creaturarum creavit Deus coelum, id est, Angelos: et terram, scilicet illam materiam quatuor elementorum adhuc confusam, quae dicta est chaos. Restat igitur videre quomodo per sex dies illam materiam distinxit. Ausführlich iſt hierüber Hugo v. S. Victor in der Schrift de sacramentis, l. I. P. I. c. 4. 5.

im Anfange geſchaffen, war eine Schöpfung geiſtiger Naturen." [1]) In Abſicht aber auf die Natur, die anfangs in jenen Elementen beſtanden, ſagt er: „Jenes Ganze war dem Nichts nahe, da Alles noch ungeſtaltet war. Indeß war es dennoch Etwas, das geſtaltet werden konnte. Denn du, o Herr! erſchufſt die Welt aus geſtaltloſem Stoffe, den du aus Nichts zu einem Kaum-Etwas ſchufeſt, und woraus du jene großen Werke geſtalteteſt, die wir Menſchenkinder bewundern." [2]) Und dieſe theologiſche Faſſung hat die Naturwiſſenſchaft überall nur beſtätigt, und die der neueſten Zeit am meiſten. [3])

6. Haben wir in den Elementen die Grundbeſtandtheile des Lebens der Natur erkannt; ſo fragt es ſich, wie dieſe Elemente zu der väterlichen Idee von der Natur ſich verhalten. Dieſe Frage kann ſich aber auch eben ſo beziehen auf das Geiſterreich, obſchon, wie wir oben ſchon geſehen haben, ein Unterſchied beſteht für die Betrachtung dieſes und jenes Reiches. Auf beide Fragen zumal iſt aber zu antworten: Wenn der Sohn aus dem Nichts die Welt hervorbringt, iſt dieſe Schöpfung in ſoferne ſchlechthin getragen von dem väterlichen Gedanken und Willen, als der Sohn nur die Idee des Vaters realiſiren will. Iſt daher die Idee der Creatur, wie wir oben ſchon geſehen, die Idee der organiſch gegliederten Creatur, und zwar der Creatur im Großen, die in ihren beiden Grundreichen Einheit und Vielheit zumal iſt; ſo bringt der Sohn die Geiſterwelt ſo hervor, wie ſie dieſe Gliederung und dieſe Organiſation vom allgemeinen und individuellen Leben ſchon iſt, das Naturreich in ſeinen Elementen aber ſo, wie es die Potenz und die Beſtimmung zugleich hat, ein ſolcher Organismus durch die weitere Vermittlung erſt zu werden. Alles daher, was die Creatur in ihrem vermittelten, d. h. vollendeten Zuſtand iſt, das war ſie ſchon früher im Zuſtande der Potenz und in der Idee.

7. Von dieſem urſprünglichen Zuſtande der Welt in ihrer Lebens-

---

1) Confession. l. XII. c. 9.

2) Loc. cit.

3) Liebig ſagt im fünften ſeiner chemiſchen Briefe: „Nur die Anſicht, daß die Materie nicht unendlich theilbar ſei, daß ſie aus nicht weiter ſpaltbaren Atomen beſteht, gibt genügende Rechenſchaft über dieſe Erſcheinungen. Bei der chemiſchen Verbindung durchdringen ſich dieſe Atome nicht, ſie ordnen ſich in einer gewiſſen Weiſe, und von dieſer Ordnung hängen ihre Eigenſchaften ab. Aendern ſie durch Störungen von Außen ihren Platz, ſo verbinden ſie ſich in einer neuen Weiſe, es entſteht ein anderer Körper mit durchaus verſchiedenen Eigenſchaften. . . . Wir haben bis jetzt nicht den entfernteſten Grund zu glauben, daß ſich ein Element in ein anderes verwandeln laſſe."

ſetzung durch den Sohn Gottes haben ſich Erinnerungen in der ganzen Menſchheit erhalten; aber dieſe Erinnerungen ſind da, wo ihnen die göttliche Offenbarung nicht als eine das Bewußtſein erfriſchende und in der Wahrheit erhaltende Macht zur Seite ging, zur Unwahrheit umgeſtaltet worden. Dieſe Umgeſtaltung oder vielmehr die Verunſtaltung der Wahrheit ging aber auf zweifache Art vor ſich.

a. Indem die vom Logos geſchaffene geſtaltloſe Materie das erſte Moment und das erſte Product im Schöpfungsproceſſe iſt, wurde ſie als dieſes Erſte und Anfängliche im Bewußtſein zwar feſtgehalten, der Begriff des Anfangs aber, wie dieſer im Sinne der Offenbarung als Anfang durch Schöpfung aus Nichts genommen wird, verändert in den Begriff des Anfangens aus ſich ſelber. So bildete ſich die Vorſtellung von der ewigen Materie, welche Vorſtellung, im Heidenthume und durch das Heidenthum entſtanden, zugleich dem Begriffe des Werdens der Dinge aus dem Nichts feindlich entgegentreten mußte. Dieß iſt in Einem der Urſprung beider, ohnehin ſich vorausſetzenden und gegenſeitig ſich tragenden Vorſtellungen, der von der ewigen Materie und der des Satzes: Aus Nichts wird Nichts.

b. Iſt das Syſtem, das ſich aus der eben geſchilderten Vorſtellung erbaut, ein dualiſtiſches, weil neben die Gottheit ein zweites ewiges Princip, die ewige Materie, geſetzt wird, und ſucht ſofort der menſchliche Geiſt, durch ein beſſeres Gefühl geleitet, dieſen Dualismus zu vermeiden, iſt er aber hiebei nicht durch die göttliche Offenbarung oder durch eine tiefere philoſophiſche Anſchauung geleitet; — ſo wird die Abirrung von der Wahrheit in der Art ſich vollziehen, daß auf der einen Seite Gott für den Schöpfer im Ganzen wohl gehalten, auf der andern aber angenommen wird, Gott mache ſich ſelber, ſeine eigene Subſtanz, zur ſtoffigen Grundlage der Welt, eine Vorſtellung, der ſich von Orpheus bis Hegel herab eine große Anzahl von Philoſophen ergeben hat. Allerdings wird mit dieſer Vorſtellung die andere verbunden, die Gottheit, die ſich zur Materie der Welt mache, thue dieſes im Drange eines eigenen Bedürfniſſes, des Bedürfniſſes der Entwicklung, die Gott nach dieſer Vorſtellung nothwendig hat. Indem aber eine Gottheit, welche dieſes Bedürfniß an ſich aufzeigt, unmöglich eine vollendete, ſondern höchſtens eine anfangende Gottheit ſein kann; — wird ein anderes Wort mit einer andern Vorſtellung herbeigezogen, und das dem Wort und der Vorſtellung entſprechende Ding als dasjenige angenommen, woraus ſich als aus dem Urerſten Gott und Welt zugleich entfaltet. Der

Schöpfungsproceß hört damit von ſelbſt auf, indem ein Proceß an ſeine Stelle tritt, welcher ein theogoniſcher und kosmogoniſcher zugleich iſt, d. h. ein Proceß, in welchem ſich Gott als Welt, und die Welt als Gott hervorbringt. Wir haben dieſe falſche Vorſtellung nach ihrem geſchichtlichen Verlauf oben ſchon im Allgemeinen dargeſtellt, und finden nur noch für angemeſſen, das Ganze in einem Beiſpiele zu verdeutlichen. Wenn Baſilius und Auguſtinus von der erſten Materie einerſeits ſagen, ſie ſei eigenſchaftslos, ohne Form und Geſtalt, und darum als Kaum=Etwas dem Nichts nahe, auf der andern Seite die Beſtimmung hinzufügen, ſie ſei dasjenige, woraus Alles entſtanden ſei und ſich geſtaltet habe; ſo gibt Hegel ſchlechthin dieſelbe Beſtimmung, wenn er den Anfang der Dinge und der Gottheit ſelbſt in demjenigen beſchreibt, was er die logiſche Idee nennt, die er als das reine Sein hinſtellt. Dieſes reine Sein iſt ihm eben ſo dasjenige, was Nichts, als das, was Alles iſt: das Nichts, indem es das Leere, Inhalts=, Beſtimmungs= und Unterſchiedsloſe, das Noch=nicht=Etwas; — Alles, indem es das iſt, woraus alle Dinge hervorgehen.[1]) Alle Dinge gehen aber aus dieſem einen Sein hervor, indem es ſich ſelbſt dirimirt, ſich theilt, und durch dieſe Theilung ſeiner ſelbſt Natur und endlicher Geiſt wird. Dieſes reine Sein iſt die logiſche Idee, dieſe aber Gott, der ſich in der Welt der Erſcheinung noch nicht entfaltet hat, ſondern erſt entfalten will.

Klar und einfach wehrt der heilige Auguſtinus alle ſolche falſchen Auswüchſe und Verkehrungen der urſprünglich wahren Lehre dadurch ab, daß er ſagt: Alle Dinge ſind nicht aus der Subſtanz Gottes ſelbſt, ſondern aus Nichts erſchaffen.[2]) Mit dieſem Gedanken verbindet er den andern: „Was alſo hätte dir, der du deine eigene Seligkeit biſt, je gefehlt, wenn auch weder die geiſtigen noch irgend ein Geſchöpf im Daſein wäre, oder wenn alle Dinge geſtaltlos verblieben, die du nicht, weil du ihrer bedurfteſt, ſondern aus der Fülle deiner Güte erſchufeſt, und die du ordneteſt, und mit Geſtalten begabteſt; nicht darum jedoch, daß deine Freude durch ſie ergänzt würde? Dir nämlich, dem höchſt Vollkommenen mißfällt ihre Unvollkommenheit, und darum vollendeſt du ſie, damit ſie dir gefallen, nicht aber als ob du, gleichſam unvollkommen, durch ihre Vollkommenheit ſollteſt vollendet werden.“[3])

---

1) Vgl. unſere Darſtellung und Kritik des Hegelſchen Syſtems.
2) Confess. l. XII. c. 17. 3) Conf. l. XIII. c. 4.

Drittes Kapitel.

Die Lebensvermittlung.

Das Werk des heiligen Geiſtes.

Eintheilung.

§. 31.

Daß der Schöpfungsproceß ſich theile in eine Lebensſetzung und in eine Lebensvermittlung, haben wir ſchon oben geſehen; und eben ſo, daß dieſe Vermittlung, welche eine Vermittlung zum wahren Leben iſt, dem heiligen Geiſte zugeſchrieben werde.[1]) Es iſt der heilige Geiſt, der das durch den Logos geſchaffene Leben in die durch die göttliche Idee zum Voraus ſchon beſtimmte Relation, und dadurch in jenen Zuſammenhang bringt, in welchem jedes Leben erſt ſeine wahre Wirklichkeit hat. Der Vermittlungsproceß ſchließt ſich unmittelbar an den Schöpfungsproceß an und ſetzt dieſen bis zu ſeiner Vollendung fort. Das durch den Sohn ins Daſein Geſetzte wird ohne Dazwiſchentreten eines Dritten durch den Geiſt in die wahre Wirklichkeit eingeführt. Es iſt nicht die Zeit, die hier in der Aufeinanderfolge der Momente in Anſchlag kommt, ſondern die Ordnung, in der die Weſen ſtufenweiſe werden. Dieſe Vermittlung ſelbſt theilt ſich nach der Creatur, und iſt daher eine Vermittlung des Geiſtes und eine Vermittlung der Natur.

Vermittlung des Geiſtes.

§. 32.

Warum wir glauben, die Vermittlung des Geiſtes zum höhern Leben durch den heiligen Geiſt auf das ganze Reich des Geiſtes beziehen zu müſſen, darüber haben wir unſere Gründe ſchon oben angegeben. Dieſe Berechtigung iſt um ſo unbeſtrittener, je allgemeiner ſie ſchon früher erkannt wurde. Wenn Auguſtinus zwiſchen der Schöpfung des Lebens und der Vollendung deſſelben unterſcheidet, und die letztere dem heiligen Geiſt zuſchreibt, bezeichnet er nicht nur das Schweben des Geiſtes als ein

---

1) Nach Auguſtinus iſt es das Werk des heil. Geiſtes, die Geſchöpfe zu ordnen. Confess. l. XII. c. 17. Auf dieſelbe Weiſe ſpricht ſich Ambroſius aus: Ornando enim polo coeli, germinaturis terris pulchre Spiritus superferebatur... Et Spiritus Dei fovebat aquas, id est vivificabat, ut in novas cogeret creaturas, et fotu suo animaret ad vitam. Hexaëm. l. I. c. 8. Auch dem Hieronymus iſt der heil. Geiſt der vivificator omnium a principio. *Super Genesin.* Deßgleichen Junilius und Eucherius Super Genesin; überhaupt die meiſten Commentatoren der Schöpfungsgeſchichte.

Schweben über dem allgemeinen Leben, ſondern er nennt ausdrücklich die geiſtigen Weſen, denen durch höhere Erleuchtung das höhere Leben mitgetheilt worden ſei.[1]) Eben ſo allgemein ſpricht Auguſtinus, wenn er von der Gabe des heiligen Geiſtes als von demjenigen handelt, worin wir ruhen, wodurch wir mit Gott bleibend uns verbinden und ihn genießen. Die Gabe des Geiſtes iſt es, wodurch wir nach Oben erhoben werden.[2]) In Unruhe ſchwebt, was nicht in gehöriger Ordnung iſt; nur das geordnete Sein ruhet. Die Ordnung aber iſt durch den heiligen Geiſt.[3])

Faſſen wir das Geſagte zuſammen, ſo werden wir uns dahin zu beſtimmen haben:

Der durch den Logos geſchaffene Geiſt war unmittelbar durch ſeine Schöpfung noch nicht der nach allen Seiten vollendete Geiſt. Die Vollendung deſſelben geſchah durch den heiligen Geiſt, und beſtand darin, daß das Leben des Geiſtes zu einem höhern dadurch vermittelt wurde, daß es in die durch die Idee ſchon beſtimmte lebendige Verbindung mit Gott kam. Damit iſt ausgeſprochen, nicht nur daß der Geiſt, wie ſpäter noch mehr hervorgehoben werden ſoll, ſeine höchſte Beſtimmung in der Gemeinſchaft mit Gott, alſo in der Gemeinſchaft mit dem Supernaturalen habe, ſondern auch, daß dieſe Verbindung auf ihrem letzten und höchſten Punkt auch auf ſupernaturale Weiſe vermittelt werde. Es iſt Gott ſelbſt, und zwar dieſer als der heilige Geiſt, der den creatürlichen Geiſt auf die höchſte Stufe ſeines Lebens erhebt und in dieſes Leben auf bleibende Weiſe einführt.

Wir wollten aber dieſes Verhältniß zwiſchen dem creatürlichen Geiſte und Gott für jetzt nur andeuten: die weitere Ausführung des Angedeuteten überlaſſen wir dem Nachfolgenden.

Vermittlung des Naturlebens.

§. 33.

Zu der Vermittlung des Naturlebens rechnen wir alles dasjenige, was im Schöpfungsproceſſe vor ſich ging und vor ſich gehen mußte, bis die geſtaltloſe elementariſche Maſſe zum concreten Daſein der ganzen Natur ſich ausgeſtaltet hatte. Zu dieſer Vermittlung gehört aber nicht nur das bloße Ausgeſtaltetwerden der Materie zur concreten Welt, ſon-

---

1) Confess. l. XIII. c. 4.

2) *August.* Conf. l. XIII. c. 9. 3) *Ibid.*

dern dazu wird auch gerechnet der nothwendige Zuſammenhang der Naturweſen mit einander, ihr tiefer Einklang unter einander, ſo wie ihr harmoniſches Wirken in und durch einander. Das höchſte Verhältniß iſt aber auch für die Natur das zu Gott, die Verbindung mit ihm, und ihr wenn auch unfreies Wirken nach ſeinem Willen, das ihr Geſetz iſt. Dieſe Vermittlung, ſofern ſie annoch Proceß iſt und der Schöpfungsproceß in ihr ſich fortſetzt, iſt auch fortgeſetzte Schöpfung, die wir ſofort nach ihren weitern ſtufenweiſen Momenten als Werk des Geiſtes darſtellen.[1])

Der Dogmatik als ſolcher kommt an ſich nur zu, das in der Offenbarungslehre über die Weltſchöpfung Enthaltene wieder zu geben. Die Verſinnlichung, die ſie, auf die Naturwiſſenſchaft ſich ſtützend, hinzunimmt, gehört ſelbſt nicht zum Dogma.

Das Licht.

§. 34.

1. Die erſte Entwicklung des Lebens in der Vermittlung deſſelben iſt die Lichtentwicklung, und dieſe diejenige, durch welche die folgenden Entfaltungen des Naturlebens bedingt ſind. Was die heilige Schrift hierüber einfach vorbringt, iſt der Ausſpruch: Und Gott ſprach, es werde Licht! Und es ward Licht. Und Gott ſah das Licht, daß es gut war, und ſchied das Licht von der Finſterniß.[2]) Schon früher iſt von uns darauf hingewieſen worden, daß das Licht ein noch zur Stunde unerklärtes Phänomen der Natur ſei, und daß ſowohl über ſeine Entſtehung als über ſeine Natur und ſein Weſen nur Hypotheſen beſtehen.[3]) Insbeſondere ſind es in der neuern Zeit zwei Vorſtellungen, die um den Sieg mit einander gerungen haben. Nach der erſten dieſer Hypotheſen iſt das

---

1) Rupert von Deutz ſagt hierüber Folgendes: Et Spiritus sanctus ferebatur super aquas. Deinceps namque creaturae ejusdem formatio vel exornatio succedit, tantamque ex intentione spiritus Dei meliorationem et tantum inopiae suae complementum capit, quantum pro modulo suo melioratur ovum, in eo quod calore volucris animatur . . . . Hic nempe ferebatur super aquas, nihilomnius et super aridam quae sub aquis latebat, quia videlicet magno super creaturam suam creator affectu ducebatur. Ut quia non poterat esse quod ipse qui creaverat, tales ex ea faceret formas, *in quibus creatori conjungeretur, conviveretque*, et conregnaret creatura . . . . Videlicet quia pertinuit ad propositum ejus species istas in ornatu creaturae quae tunc erat informis, tam diversas, tamque multiplices nunc estistentes, dicere unde exortae sint. *Super Genesin.*

2) Geneſ. 1, 3. 4.

3) S. Dogmatik II. Bd. S. 417 ff.

Licht **Ausfluß leuchtender Körper**: das allverbreitete Licht wäre ſonach Emanation aus leuchtenden Körpern, die das Licht ſchon in ſich tragen. Die **andere** Vorſtellung erklärt die Erſcheinung des Lichtes **aus der Fortpflanzung von Schwingungen durch einen höchſt feinen und elaſtiſchen Aether**. Ob dieſe beiden Theorien, die **Emanations**- und die **Vibrationstheorie**, einander widerſprechen, oder ob ſie nicht vielmehr in ſofern in Eine Theorie zu verbinden ſind, als angenommen wird, es ſei die in den leuchtenden Körpern wohnende und aus ihnen ſtrömende Eine Lichtſubſtanz, welche in und durch jene Schwingungen ſich bewege und wirke, ſo daß ohne eine wirkliche Lichtſubſtanz auch jene Aetherſchwingungen die nicht wären, die ſie ſind, das iſt etwas, was zu beſtimmen die Dogmatik der Naturwiſſenſchaft überläßt.

2. Wenden wir uns von dieſen Hypotheſen, die ohne Zweifel nicht die letzten ſind, zu den Anſchauungen der Väter und der kirchlichen Theologen, ſo begegnen uns hier folgende Vorſtellungen:

Das Licht iſt nicht eine eigene oder beſondere Schöpfung, ſondern es iſt *mit* der allgemeinen Materie zugleich geſchaffen und gleichſam die **Vollendung der Elementarſchöpfung**. Mit der Elementarwelt geſchaffen, tritt es aus derſelben zuerſt hervor, kommt zuerſt zur Erſcheinung und Wirkung als eine für ſich beſtehende Subſtanz. Seine Schöpfung iſt daher eben ſein Hervortreten und Wirken auf das Geheiß der Gottheit. Die aus der allgemeinen Materie ſich loswindende Lichtſubſtanz iſt das **Urlicht**, das erſte Licht. Das Urlicht ſelbſt aber iſt das allgemein verbreitete, alle Körper durchſtrömende, und darum in einzelne Körper noch nicht gefeſſelte oder eingeſchloſſene Licht. Dieſe Concentrirung und Concrescirung des Urlichtes iſt das Spätere; es entſtehen daraus die **leuchtenden Körper**.

So hält **Gregor v. Nyſſa** das Licht für eine aus der Materie herausgetretene, nach der Höhe aufſtrebende Subſtanz.[1] Auf gleiche Weiſe hält **Ephraem der Syrer** das Licht für eine mit Erde, Luft, Feuer und Waſſer zugleich aus Nichts geſchaffene Subſtanz.[2] Dieſe Subſtanz ſieht **Hugo v. St. Victor** als eine zwar körperliche, aber als eine höchſt bewegliche, und in dieſer unendlichen Beweglichkeit alle Dinge erleuchtende an. Dieſes Licht leuchtete vor der Sonne und war

1) **Apolog. in Hexaëmeron:** *ἐξεφανη του πυρος ἡ αὐγη ἀποκεκρυμμενη τοις μοριοις της ὑλης.*

2) **Oper. Tom. I. p. 8—12.**

die Urſonne der Urzeit.[1]) Gleichſam um die Natur dieſes Lichtes zu verſinnbilden, vergleicht es Ephraem der Syrer einem ſchimmernden Nebel und der aufgehenden Sonne.[2]) Daß dieſes Urlicht überall ſich verbreitet und alle Weſen ſchon bei ihren Bildungen aus den Elementen heraus durchdrungen habe, geht für Gregor v. Nyſſa auch daraus hervor, daß Funken dieſes Lichtes allenthalben, und ſelbſt im Kieſel wohnen.[3]) Der unendlichen Ausbreitung wegen nennt Ephraem das Urlicht ein ſchweifendes Licht, das er weiterhin alſo beſtimmt: „Man ſagt aber, daß von dieſem ſchweifenden Lichte und dem Feuer, welche am erſten Tage geſchaffen wurden, die Sonne bereitet wurde, welche am Firmamente entſtand, und der Mond und die Geſtirne entſtanden aus demſelben Urlichte."[4]) Auch Dionyſius der Areopagite ſpricht von einem anfangs noch ungeſtalteten Lichte, welches kein anderes als jenes Urlicht iſt.[5])

Indem die Kirchenväter das Licht ſeiner Natur und Eigenſchaft nach beſtimmten, gaben ſie zugleich auch Beſtimmungen von der Finſterniß. Die Finſterniß iſt nicht, wie das Licht, eine Subſtanz; ſie iſt überhaupt nicht etwas Erſchaffenes, ſondern ſie iſt nur Wirkung, eine Wirkung aus dem Geſchaffenen, ein Geſchöpf geſchaffener Dinge; denn das Geſchaffene führt ſie eben ſo herbei, als es ſie verſcheucht. So iſt ſie ein wahres Accidens, ein nur ſcheinbares Sein, ein Sein, welches an ſich das Nichtſein iſt.[6])

3. Faſſen wir die obigen Anſchauungen der Väter zu einem Geſammtreſultat zuſammen; ſo ergeben ſich nachſtehende Sätze:

a. Das Urlicht iſt eine, und zwar jene Subſtanz, welche aus dem Chaos der Elemente zuerſt hervortrat.

b. Das Urlicht trat aber aus ſeiner erſten Verbindung mit der Elementarwelt nicht heraus, um für ſich ein vom andern allgemeinen Leben abgeſondertes Leben zu haben, ſondern mit allen Naturweſen in fortwährender Gemeinſchaft und Verbindung zu bleiben.

---

1) De sacram. l. I. P. I. c. 9. 2) Loc. cit.

3) Apolog in Hexaëmeron: *των στοιχειων παντων ἐν ἀλληλοις πεφυρμενων, το πανταχου κατεσπαρμενον πυρ ἐπεσκοτειτο, τῳ πλεοναζοντι της ὑλης ἐπιπροσθουμενον.* Vgl. Baſilius Homil. I. in Hexaëm. n. 7, wo gleichfalls bemerkt iſt, daß das Feuer in den Körpern verborgen iſt und durch Anſchlagen oder Reibung aus denſelben hervorgebracht werde.

4) Oper. Tom. I. p. 9. Vgl. Uhlemann: Ephraems des Syrers Anſicht von der Schöpfung, in Illgens Zeitſchrift für hiſtor. Theologie. III. Bd. 1 Heft. S. 104 ff.

5) De divin. nom. c. 4. n. 4.

6) Ephraem. Syr. Oper. Tom. I. p. 13.

c. Dieſe Verbindung und Gemeinſchaft iſt eine ſchlechthin thätige, denn das Licht tritt urſprünglich aus der Elementarwelt nur deßwegen heraus, um in der Hand der Alles geſtaltenden Gottheit die bereitſtehenden Elemente zur Lebensbildung zu erregen, zu erwecken, zu treiben, und ſofort bei der allgemeinen Geſtaltung zu unterſtützen, weiter zu führen und zu vollenden. Das Licht tritt alſo aus der anfänglichen Gemeinſchaft heraus, um eine höhere anzufangen und fortwährend zu unterhalten.

d. Die durch Alles hin ergoſſene Lichtſubſtanz vermittelt fortwährend ſeine eigene Entwicklung und Erſcheinung, und zwar α. im Verbrennungsproceſſe, β. in der Lichterzeugung durch Wärme oder durch Erwärmung, γ. im Proceſſe der Kryſtalliſation, δ. in der Electricität, ε. in dem Leuchten organiſcher Körper, im Phosphoresciren.

4. Sehen wir auf die urſprüngliche Schöpfung zurück, ſo haben wir uns den Moment, in welchem die Elemente noch ruheten, und den Moment, in welchem das nach Außen getretene Licht auf ſie zurück zu wirken begann, ungefähr alſo zu denken:

Obſchon die Elemente die Grundbeſtandtheile des Naturlebens ſind, und in dieſer Eigenſchaft die allgemeinen Lebenskräfte in ſich tragen; ſo iſt doch dieſes potentielle Sein derſelben anfangs nur ein ſolches, das zum Leben erſt bereit ſteht, und eben deßwegen ein wirklich oder wahrhaft Lebendiges noch nicht iſt. Es iſt zwar nicht die nur abſtracte, im bloßen Begriffe beſtehende, ſondern vielmehr die reale Möglichkeit des Lebens; allein bei allem dem iſt die Elementarwelt doch noch nicht die wirkliche Welt, ſondern hat dieſe erſt zu werden. Sie harret aber der Wirklichkeit und des Lebens, indem ſie des Lichtes harret. Wie jetzt noch jeden frühen Morgen die ganze Schöpfung nach dem Lichte ſich ſehnt, und wie Alles von einem freudigen Schauer im Innern durchdrungen wird, wenn es endlich aufſteigt; — eben ſo und mehr noch mögen wir es uns im Urſprunge denken, da die Elemente des Lebens der Natur geſchaffen waren, aber bei Allem doch im dumpfen Weben, im geheimnißvollen Wogen, im bangen Bewegen erſt ihrer eigentlichen Belebung harrten. Dieſe allgemeine Belebung tritt ein, wenn das Licht erſcheint und die Elemente wie mit Einmal zu ihrer organiſchen Geſtaltung und damit zu ihrem eigentlichen Daſein aufruft. Damit iſt aber die Thätigkeit des Lichts noch nicht zu Ende; ſondern während das zu organiſcher Geſtaltung ſchon entwickelte Leben fortwährend unter den Einfluß des Lichtes ſich ſtellt, und ſelbſt das dem Lichte entzogene Gebilde einen ſtillen Zug

und eine ſtete Sehnſucht nach dem Lichte offenbart, und jede dargebotene Gelegenheit ergreift, mit ihm in Verbindung zu treten; iſt dieß Alles nur ein Beweis dafür, daß das Licht, wie es die organiſche Bildung der Naturweſen anfacht, eben ſo dieſelben fortwährend vermittelt und zur Vollendung führt. Damit iſt das Weſen und die Bedeutung des Lichtes, ſo wie die große Aufgabe, die ihm zu Theil geworden iſt, genugſam an den Tag gegeben.

Mit dem Lichte kommt in die ganze Natur das Princip der Belebung, der Erhellung, der Klarheit, der Milde, der Freude, der Heiterkeit, der Wärme, der Kraft, der Schönheit, der Reinheit, der Lauterkeit und der Vollendung. So iſt das Licht das Symbol der Gottheit.[1])

Die Scheidung der Waſſer,
oder
Die Scheidung der Erde von dem Himmel.

§. 35.

Die erſte Wirkung, welche das Licht in der Hand der das Leben zu ſeiner concreten Geſtaltung führenden Gottheit hatte, war die Scheidung. Das Licht ſcheidet; es ſcheidet, indem es zerſetzt; — das iſt ſeine erſte Wirkung, wenn es das organiſche Leben vorbereitet. Und zwar ſcheidet es im Proceſſe der Schöpfung das Waſſer. Die Scheidung aber, welche das Licht im Urſprunge hinſichtlich des Waſſers bewirkt, iſt eine Scheidung in das obere und in das untere Waſſer. Die Schrift drückt ſich darüber ſo aus: „Und Gott ſprach: es werde eine Veſte in der Mitte der Waſſer, und ſondere Waſſer von Waſſern! Und Gott machte die Veſte, und ſonderte die Waſſer, welche unter der Veſte waren, von denen, ſo ober der Veſte waren. Und alſo geſchah es. Und Gott nannte die Veſte Himmel.“ [2]) Die Scheidung der obern und untern Waſſer iſt jedoch nach der Anſchauung, welche die Bibel von dem Waſſer bei der werdenden Schöpfung hat, mehr als bloße Scheidung des Waſſers vom Waſſer: es iſt die Scheidung der Erde von dem, was über ihr iſt, vom Aether; die Scheidung folglich der Erdmaterie von dem, was den unendlichen Raum über ihr ausmacht, ſo wie von dem, was dieſen Raum füllet. Indem aber das Licht dieſen Scheidungsproceß veranlaßt und ausführt, verbindet ſich mit dem Wirken ſeiner Kraft das Wirken oder

---

1) Vgl. Dogmatik II. Bd. S. 417—420.
2) Geneſ. 1, 6—8.

Sichbethätigen einer andern Kraft, und dieß iſt die Schwerkraft, welche eine allgemeine, höchſt bedeutungsvolle und überall ſich ankündigende Naturkraft iſt, eine Kraft, die, wie ſie einerſeits die kleinſten und unbedeutendſten Naturproducte durchwohnt und in ihnen wirkt, ſo andererſeits alle Weſen der Natur zu einem Ganzen zu ſtreben und eine Einheit darzuſtellen zwingt, indem ſie alle Erdkörper auf einen gemeinſamen Mittelpunkt hinweist und zudrängt.

Die erſte Bewegung, welche das Licht in die Maſſe der zum Leben bereitſtehenden Elemente bringt, iſt die Bewegung zur Scheidung; ſo wie aber dieſe Bewegung nur beginnt, iſt mit ihr ſchon eine andere große und höchſt bedeutende Kraft bewegt, die, als die bewegte, mit Einmal zu wirken anfängt, die Schwerkraft, und es iſt eben dieſe Schwerkraft, die mit der Lichtkraft zumal und in Einheit mit ihr die große Scheidung zwiſchen Himmel und Erde, d. h. zwiſchen dem unendlichen Aether und unſerer Erde bewirkt.

Die Scheidung des Waſſers vom feſten Lande. Die Bildung der anorganiſchen Natur.

§. 36.

1. Hat ſich die Erde durch die Licht- und Schwerkraft zugleich als eine eigene Welt von der übrigen großen Welt abgeſondert; ſo ſetzt ſich der Scheidungsproceß auf ihr ſelber fort und erſcheint als Scheidung des Waſſers von dem trockenen Lande. „Es ſprach aber Gott: Es ſammle ſich das Waſſer, ſo unter dem Himmel iſt, an einem Orte, und es erſcheine das Trockene! Und es geſchah alſo: Und Gott nannte das Trockene Erde, und die Sammlungen der Waſſer nannte er Meer.“ [1]) Dieſe zweite Scheidung iſt im Ganzen unter dieſelben Geſetze geſtellt, wie die erſte; nur gilt ſie unſerer Erde allein. Auch hier wirkt die Schwerkraft, und indem ſie wirkt, ſetzt ſich der feſte Erdkern, der Urfels an, auf dem die übrigen Stein- und Erdarten ſich lagern. Daß aber einſt Alles in einem flüſſigen Zuſtande geweſen ſei, darauf deutet jetzt noch die Erde in ihren Schichten hin, wenn wir auf den Inhalt deſſen ſehen, was in ſie aus dem organiſchen Reiche als ein im Geſtein untergegangener Organismus eingeſchloſſen iſt, und was wir zu den Petrefacten rechnen. Nur der Urkern der Erde ſelbſt, wie er im Hochgebirge zur Erſcheinung kommt, zeigt keine Reſte von Pflanzen- und Thierorganismen auf. War

1) Geneſ. 1, 9. 10.

aber jener Urkern nicht ſelbſt ein waſſerflüſſiger, ſo mag er um deſto mehr in einem feuerflüſſigen Zuſtande geweſen ſein; obſchon vielleicht auch dieſer kein von jenem rein getrennter geweſen ſein mochte, indem beſtimmte Erſcheinungen auf das Ineinanderſein, wenigſtens Zuſammenwirken beider Elemente, des Waſſers und des Feuers, nicht nur hindeuten, ſondern ſelbſt außer Zweifel ſetzen. Durch Alles aber iſt klar, daß ein großer, nur in ſeinen Reſultaten noch zu ahnender chemiſcher Proceß des Waſſers, des Feuers und der Luft mit der Erde und in ihr vor ſich gegangen ſein müſſe, ein Proceß, aus dem die Bildung der Mineralien abgeleitet worden iſt, welche da zur Erſcheinung kommen, wo das Urgebirg mit dem Flötzgebirg, das Feuerflüſſige mit dem Waſſerflüſſigen zuſammentrifft. Je tiefer wir in die Erde eindringen und je mehr jener Urkern der Erde zur Erſcheinung kommt; deſto mehr iſt die Natur überall eine anorganiſche; ja es iſt, als ob das, was die organiſche Natur zu tragen die Beſtimmung hat, ſelbſt ein dem Organismus feindliches Princip ſei, indem in ſeinem eigenen Bereiche nicht einmal todte Organismen von ihm geduldet und ertragen werden. Je mehr aber auf der einen Seite die Materie im Urkern der Erde ſich zu verfeſten ſtrebt; deſto mehr iſt auf der andern das Waſſer bemüht, jenem Verfeſtungsproceß dadurch entgegenzutreten, daß es fortwährend das Verfeſtete, im Bunde mit der Luft und dem Lichte, auflöst, um ſo Boden für das Daſein und Leben der organiſchen Welt zu gewinnen. Dieſer Boden iſt die auf dem Flötzgebirge ſich lagernde Dammerde.

Welcher allgemeine und große Proceß aber vor ſich gegangen ſei, bis es dahin gekommen iſt, welche Kämpfe zwiſchen dem plutoniſchen und neptuniſchen Reiche Statt gefunden haben mögen, dieß Alles auszumitteln überläßt die Dogmatik der Naturwiſſenſchaft; nur ſo viel und ſo weit hat ſie in den Gegenſtand ſelbſt einzugehen, als ihr die Bibel unmittelbare Anweiſung in der Andeutung gibt.

2. Mit der Bildung des Meeres und des feſten Landes verbindet ſich die Geſtaltung des anorganiſchen Theils der Natur, der dem organiſchen zur Grundlage dient: es iſt die Bildung der Erde, der künſtliche Bau derſelben, den die Schrift uns vorhält. Obſchon aber im Reiche des Anorganiſchen, was ſchon der Begriff mit ſich bringt, die Organiſation fehlt; ſo iſt der Begriff des Nichtorganiſchen doch nicht der Begriff des Nichtgeordneten. Vielmehr herrſcht in dieſem Reiche große Ordnung, und es findet Statt, was auch auf den andern Gebieten vorkommt: das Leben iſt ein einheitliches, und wenn ſchon ohne Reproduction, weil Alles

durch Zuſammenſetzung entſteht, dennoch gewiſſermaßen ein Leben nach Gattung, Art und Individuum. Damit iſt das Gemeinſame bei dem Vielen ſchon von ſelbſt herausgeſtellt, und hiemit auf das Reich des Anorganiſchen als auf ein Einheitliches hingewieſen. Die Elemente tragen ſowohl die Kraft als die Beſtimmung in ſich, das Reich des Anorganiſchen nach der göttlichen Idee dieſes Reiches zu einem einheitlichen Reiche zu bilden. Das Element iſt zwar auf der einen Seite Atom, Monade; aber in den einfachen Urſtoff iſt ſchon urſprünglich die Fähigkeit eingeſchloſſen, nicht nur in verſchiedene Bildungen des anorganiſchen Lebens einzugehen, ſondern auch in dieſem Eingehen eine große, weitgehende Ordnung und Einheit darzuſtellen, das Gebiet des Nichtorganiſchen zu einem Reiche zu machen. Wie daher das Element für ſich iſt; eben ſo iſt es für Anderes und endlich für das Ganze. Der Proceß, durch welchen die Elemente fortwährend zu Gebilden ſich verbinden, iſt der chemiſche, und dieſer jener, in welchem ſich der erſte große chemiſche Urproceß der Schöpfung im Kleinen wiederholt. Der chemiſche Proceß ſteht unter dem Geſetze der Wahlverwandtſchaft, durch welches die anorganiſche Natur einen Schein von Freiheit an ſich aufzeigt, der aber wieder verſchwindet, wenn man erwägt, daß die Wahl, mit der Verbindungen eingegangen, dann aber wieder aufgegeben werden, damit neue entſtehen, nicht wirkliche, ſondern nur ſcheinbare Wahl iſt, weil das Aufgeben der alten chemiſchen Verbindungen und das Eintreten in neue erfolgen muß, ſobald die Bedingungen auf geſetzliche Weiſe hiezu feſt und ſicher gegeben ſind.

Uebrigens wollen wir das, was nur Schein der Freiheit iſt, in dem Sinne nicht als bloßen Schein erklärt haben, als ob nicht ſchon in der anorganiſchen Natur ein dunkles Streben nach Freiheit wohne. Dieſes Streben iſt vorhanden und zeigt ſich eben in der Wahlverwandtſchaft, welche die Elemente unter einander haben. Das Streben iſt aber vorhanden, weil die ganze Schöpfung ſchon von Unten hinauf zum Menſchen, alſo zum Freien hinauf ſtrebt.

Zunächſt aber entwickelt und offenbart ſich in der anorganiſchen Natur der Trieb, in die organiſche Welt, und zwar zunächſt in die Pflanzenwelt überzugehen. Dieß zeigt ſich darin, daß beim Kryſtalliſiren die Linien vielfach aufhören geometriſche zu ſein, indem ſie in Wellenlinien übergehen und Gebilde hervorrufen, die wir als Grundriſſe, als erſte Zeichnungen der Pflanzenwelt zu erkennen haben. Die anorganiſche Natur ahnet die organiſche, und dieſe Ahnung wird noch in ihren eigenen Gebilden zur wirklichen Weiſſagung.

Die Schöpfung der Pflanzenwelt.

§. 37.

1. Durch den in der Urzeit vor ſich gegangenen Proceß hat ſich nicht nur ein feſter Erdkern angeſetzt, ſondern es haben ſich auch auf demſelben in verſchiedenen Ablagerungen Schichten gebildet, von welchen die oberſte der Pflanzenwelt den mütterlichen Boden darbietet. Dieſer mütterliche Boden iſt aber nicht nur die Grundlage des Pflanzenreiches, indem dieſe in ihm ihre Wurzeln ſchlägt; ſondern er iſt in ſofern auch die nothwendige Vorausſetzung des Lebens der Pflanzen, als dieſe aus der anorganiſchen Natur immerwährend ihre Nahrungsſtoffe nimmt, dieſe ſich aſſimilirt, und ſpäter auswirft, um neue Stoffe an ſich zu ziehen und in ſich für ſich zu verarbeiten, dadurch aber ſich ſelbſt zu entfalten und die Aufgabe des Lebens zu erfüllen. Nicht nur haben ſie hiezu ihre nöthigen Organe und ſind ſo organiſch, ſondern ſie ſind organiſch auch noch in einem höhern, und zwar in dem Sinne, daß jede Pflanze ſelbſt ein vollſtändiger Organismus, ein Gliedbau und als dieſer ein einheitliches Ganze mit eigenem in ſich geſchloſſenem Leben iſt. Iſt das anorganiſche Reich die weſentliche Vorausſetzung des organiſchen; ſo kann auch das letztere nicht vorher zu ſeiner Exiſteuz kommen, bis das erſtere vorhanden iſt. Daher läßt die heil. Schrift nach der Bildung des Meeres und des Feſtlandes die Bildung der Pflanzenwelt folgen, in den Worten: Und er ſprach: „Es ſproſſe die Erde Gras, das grünet, und Samen bringt, und Fruchtbäume, die da Früchte tragen nach ihrer Art, in denen ſelbſt ihr Same auf Erden. Und alſo geſchah es. Und die Erde ſproßte Gras, das grünet und Samen bringt nach ſeiner Art, und Bäume, die da Früchte tragen, die alle ihren Samen haben nach ihrer Art.“ [1])

2. Wie auf der einen Seite die Pflanzen ihre Wurzeln in das Erdreich treiben; ſo erheben ſie andererſeits ihre Geſtalten frei in die Atmoſphäre, nehmen aus dieſer den nöthigen Sauerſtoff und empfangen die Einflüſſe von Licht und Wärme. So gehören ſie zumal zwei Reichen an; ſie ſind Kinder des Lichtes und der Finſterniß, Genoſſen der Ober- und der Unterwelt. Auf gleiche Weiſe ſind ſie eben ſo die an den Boden Gefeſſelten, als ſie frei über ihm ſchweben und gerade in dieſer Freiheit die herrlichſte Seite ihres Lebens entfalten.

3. Wenn die anorganiſche Natur durch chemiſche Zuſammenſetzung der Elemente, aber unter Vorausſetzung einer Lebenskraft, ſich bildet, und

---

1) Geneſ. 1, 11. 12.

wenn Gattung, Art und Individuum, ſo weit von dieſen die Rede wirklich ſein kann, in ihr auf mechaniſche Weiſe ſich geſtalten; — ſo nimmt mit der Pflanzenwelt die Reproduction der Gattung auf dem Wege der Zeugung ihren Anfang; das Gattungsleben fängt hier an, ein eigentliches zu ſein. Dieß drückt die Schrift einfach dadurch aus, daß ſie vom Gras und von den Bäumen, die hier für die Pflanzen überhaupt genommen werden, ausdrücklich bemerkt, ſie ſeien von Gott ſo hervorgebracht worden, daß ſie ihren Samen mit ſich führen.

4. Schon im Reiche der unorganiſchen Natur haben wir die Wahrnehmung gemacht, daß in ihm, wenn auch nur durch chemiſche Zuſammenſetzung, Gattung, Art und Individuum beſtehen, in der Weiſe jedoch, daß das ſo Gewordene außer Stand geſetzt iſt, durch Reproduction der Gattung ſich fortzuſetzen. Obſchon aber die anorganiſchen Bildungen an ſich Bildungen durch Zuſammenſetzung nach der Wahlverwandtſchaft der Elemente ſind; ſo iſt doch die Bildung der anorganiſchen Natur nicht dem Zufall überlaſſen, ſondern unter das Geſetz geſtellt, das als Geſetz der Wahlverwandtſchaft in die Weſen ſelbſt gelegt iſt. Sie iſt aber unter das Geſetz geſtellt, indem ſie unter die Idee, d. h. unter den göttlichen Gedanken und Willen geſtellt iſt. Die Formen und Geſtalten der anorganiſchen Natur ſind nur das, was ſie ſowohl im Einzelnen für ſich, als im Zuſammenhange mit andern nach der göttlichen Idee zu werden die Beſtimmung hatten. Der chemiſche Proceß, wie ihn die Urzeit aufweist, und wie er ſich ſpäter wiederholt, iſt nur der Proceß eines Lebens, das ſich als dasjenige herausſtellt, was es unter den von Gott geordneten Bedingungen und nach den von Gott gegebenen Geſetzen werden mußte. Wie daher die göttliche Idee von den Dingen nicht Eine iſt, ſondern eine Vielheit in ſich einſchließt; ſo entſpricht auch jedes Gebilde als ein individuelles auf das Genaueſte der göttlichen Idee, und iſt in dieſem Entſprechen mit jedem andern Gebilde als ein von ihm verſchiedenes nicht zu verwechſeln. Daſſelbe gilt nun auch von den Pflanzen. Auch ihnen, und zwar jeder derſelben im Einzelnen, liegen beſondere göttliche Ideen zu Grunde, die gleichſam ihre eigenthümliche Seelen ſind. Obſchon ſie aus der anorganiſchen Natur ihre Nahrungskräfte ziehen, ſo ſind ſie dennoch aus ihr nicht zu erklären. Sie ſind das, womit ſie ſich nähren, nicht ſelbſt, ſondern ein Anderes, Höheres. Jede andere und neue Pflanze iſt nur durch eine andere und neue göttliche Idee zu erklären, nicht aus den Elementen und der chemiſchen Verbindung derſelben. Die eigentlichen Lebensprincipien ſind nicht dasjenige, womit das Leben ſich nur

nährt, ſondern die Gedanken und Willensbeſtimmungen des Schöpfers, d. h. die Ideen. Was wir hier im Beſondern nur anzudeuten vermochten, wird ſpäter ſeine Ausführung im Allgemeinen erhalten, an welchem Orte zugleich gezeigt wird, wie die Natur überall ſelbſt den Beweis liefert, nicht ihre eigene Schöpferin zu ſein.

5. Wenn die Pflanze nach ihren obern und edlern Theilen zum Lichte ſich erhebt, zeigt ſie unmittelbar hiedurch an, wie ſie mit einem obern Reiche in Verbindung ſtehe, unter deſſen Einflüſſe ihr Leben ſich wie von ſelber willig und freudig ſtelle. Die Schrift läßt daher auf die Schöpfung der Pflanzenwelt die Schöpfung der Geſtirne folgen.

Die Schöpfung der Geſtirne.

§. 38.

1. Die Schöpfung der Geſtirne beſchreibt die heil. Schrift alſo: „Und Gott ſprach: es ſollen Lichter werden an der Veſte des Himmels, zu ſcheiden Tag und Nacht, und ſie ſeien zu Zeichen und zu Zeiten, und zu Tagen und zu Jahren, damit ſie ſcheinen an der Veſte des Himmels, und erleuchten die Erde. Und alſo geſchah es. Und Gott ſchuf die zwei großen Lichter, das größere Licht, zu beherrſchen den Tag, das kleinere Licht, zu beherrſchen die Nacht, und die Sterne. Und er ſetzte ſie an die Veſte des Himmels, daß ſie über die Erde herleuchten, und beherrſchen den Tag und die Nacht, und ſcheiden das Licht von der Finſterniß.“ [1]) Wenn wir oben auseinandergeſetzt haben, daß mehrere Kirchenväter an die Vorſtellung von einem Urlichte ſich halten; ſo ſind es dieſelben wieder, welche, wenn ſie an die Schöpfung der Geſtirne kommen, die letzteren als aus der Concentration des Urlichtes entſtanden ſich erklären. Sonne, Mond und Sterne ſind ſomit die Produkte dieſer Concentration. So ſagt Ephraem der Syrer: „In dieſen leuchtenden Himmelskörpern ſammelte und begrenzte Gott das ganze ausgeſtrömte Licht, welches ſich über die in den drei erſten Tagen geſchaffenen Dinge ausbreitete.“ [2])

1) Geneſ. 1, 14—18.

2) *Ephraem. Syr.* Op. Tom. I. p. 123. E. 6 sqq. Vgl. *Euseb.* Praeparat. Evang. I. 8. Die dem Juſtin M. beigelegte Schrift: Quaest. et respons. ad Orthodox. ſpricht in quaest. 62. daſſelbe aus. Auf gleiche Weiſe Severianus von Gabala Orat. III. c. 2: *ἐκ του γενομενου φωτος τη πρωτη ἡμερᾳ, ὁ μετεβαλεν ὡς ἠθελησεν ὁ τεχνιτης, και εἰς διαφορους μετεσκευασεν ὀψεις, ἐκει την ὑλην του φωτος, ὡδε τους ἀστερας.* Ganz in Uebereinſtimmung damit ſieht Gregor von Nyſſa, der in ſeiner Apologie des Hexaemerons die Lehrvorträge des Baſilius ergänzte und erläuterte, die Geſtirne ſo an, als ſeien ſie aus der

Ob die Sonne, das Auge der Welt,[1] eine reine Feuerkugel ſei, oder ob ein Körper, dem nur ein beſonders ſtarkes Licht zu Theil geworden, oder wie immer es ſich mit ihr, ſo wie mit Mond und Sternen verhalten möge, das zu erforſchen, hat die göttliche Offenbarung der Wiſſenſchaft überlaſſen.

2. Uns kommt nur noch zu, den Sternhimmel kurz zu betrachten, wie er ein großes, erhabenes Syſtem iſt, zu dem auch unſere Erde gehört. Dieſes Syſtem iſt in ſeiner unermeßlichen Bewegung von zwei Grundkräften getragen, von der Kraft der gegenſeitigen Anziehung, und von der Kraft der Beharrlichkeit. Durch die erſte Kraft bewegen ſich die himmliſchen Körper zu einander, und ſtellen in dieſer durch die Schwere bedingten Bewegung ein großes Ganze dar; dieſes Ganze wird aber nur dargeſtellt, indem auch die andere Kraft wirkt, die Kraft der Beharrlichkeit, durch welche jeder Körper für ſich iſt und für ſich bleibt. Denn wirkte die Schwerkraft allein; ſo würden die himmliſchen Körper bald in Eine Maſſe zuſammenfallen und in dieſem Zuſammenfallen ſich gegenſeitig vernichten. Wie alſo die eine Kraft die Körper an einander zieht, ſo hält die andere ſie wieder aus einander. Die ſo wirkenden Kräfte geſtalten ſich nur unter andern Normen zur Centripetal- und zur Centrifugalkraft. Während die erſte zum Leben im großen Ganzen führt,

---

Theilung des Urlichtes hervorgegangen: *ούτως οὐν ὁσον ἐν τῃ φωτιστικῃ οὐσιᾳ της ἡλιακης φυσεως ἐνεσπαρμενων παντων των μοριων τουτων προς ἀλληλα συνδραμοντων, ἑν μεγα ἐγενετο· ὡσαυτως και ἐπι της σεληνης και ἐφ' ἑκαστου των ἀλλων των πεπλανημενων, και των κατεστηριγμενων ἀστερων ἡ προς τα ὁμογενη των ἑκαστου μοριων συνδρομη, ἑν τι των φαινομενων ἐποιησεν· και οὑτω τα παντα ἐγενετο . . . τις ὁ λογος του τριημερου τουτου διαστηματος, ὡστε τον τοσουτον χρονον ἀρκεσαι προς την ἑκαστου των ἐν τῳ φωτι θεωρουμενων διακρισιν.* Wie wenig Baſilius einer ſolchen Vorſtellung für ſich entgegen geweſen ſei, geht aus ſeinen Homilien über das Hexaemeron hervor, und zwar **homil. VI. c. 2. 3.** Theodoret hat gleichfalls keine andere Anſchauung: **Interrog. 14:** *ὁ δεσποτης θεος και ἐκ μη ὀντων ποιει, και ἐξ ὀντων δημιουργει . . . και το φως τοινυν ἐδημιουργησεν, ὡς ἠθελησεν· ὡσπερ δε τῳ στερεωματι διειλε των ὑδατων την φυσιν, και τα μεν ἐπιτεθεικεν ἀνωθεν, τα δε κατωθεν καταλελοιπεν· οὑτως ἐκεινο το φως διελων, ὡς ἠθελησεν, τους φωστηρας τους μεγαλους και τους μικρους κατεσκευασεν.* Thomas v. Aquin: **Vel si lux primo die facta, intelligitur lux corporalis, oportet dicere, quod lux primo die fuit producta secundum** ***communem lucis naturam*****, quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus. Secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunae, et sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis dicit** ***Dionysius*** **4 capite de divinis nominibus, quod lumen solis, quod primo erat informe, quarto die fuit formatum.**

1) So nennt ſie Ambroſius.

ſichert die zweite das Fürſichſein und die Selbſtſtändigkeit des Einzelnen. Die Naturwiſſenſchaft hat im großen Gebäude des Weltalls niedere und höhere Ordnungen aufgefunden, wonach die niedern nur Glieder der höhern ſind. So gibt es Syſteme der Syſteme, Syſteme nämlich, die nur Glieder höherer Syſteme, alle zuſammen aber Glieder eines unendlich großen und erhabenen Syſtems ſind.

3. Durch die Art und Weiſe, wie die Erde ſich um ſich ſelber und ſodann um die Sonne bewegt, entſteht, und zwar in erſterer Hinſicht der Wechſel von Tag und Nacht, in der andern aber die Aufeinanderfolge der Jahreszeiten. Es iſt dieſe doppelte Bewegung jene, durch welche das telluriſche Leben nach ſeinem phyſiſchen Sein ſchlechthin bedingt iſt. In Abſicht auf den Wechſel von Tag und Nacht iſt die Bemerkung nachzutragen, daß bei den Juden die Erinnerung an die Weltſchöpfung auch darin feſtgehalten wird, daß man die Tage von einem Abend zum andern zählt. Eben ſo zählte man die Feſte, und auf gleiche Weiſe zählt man die letzteren heute noch im Chriſtenthume. So war zuerſt die Nacht, die Finſterniß auf der Tiefe, und aus dieſer ſtieg das Licht, und mit ihm der erſte Tag, und mit dem Tag das Leben herauf.

Die Schöpfung der Thiere.

§. 39.

1. Dadurch, daß die Erde in Verbindung mit dem geſammten Weltſyſtem gekommen iſt und als Stern unter den Sternen erſcheint, iſt auf ihr das Leben für vollkommnere Organismen möglich, als die Pflanzen ſind. In der Schöpfungsurkunde folgt daher ein Fortſchritt des Schöpfungsproceſſes, die Schöpfung der Thiere, in den Worten: „Und Gott ſprach: es bringe hervor das Waſſer kriechendes Thier mit lebendiger Seele, und Geflügel über der Erde und unter der Veſte des Himmels! Und Gott ſchuf die großen Waſſerungeheuer, und jedes Weſen, das lebt und webt, das die Waſſer hervorbrachten nach ſeiner Art; auch alles Geflügel nach ſeiner Art. Und er ſegnete ſie und ſprach: wachſet und mehret euch, und erfüllet die Waſſer des Meeres; und die Vögel ſollen ſich mehren auf Erden. Und Gott ſprach: Es bringe die Erde hervor lebende Weſen nach ihrer Art, zahmes Vieh, und Gewürm, und die Thiere der Erde nach ihrer Art. Und alſo geſchah es. Und Gott machte die Thiere der Erde nach ihrer Art, und das zahme Vieh, und alles Gewürm der Erde nach ſeiner Art.“ [1])

1) Geneſ. 1, 20—25.

2. Iſt die Pflanze ein Organismus, welcher ſeine Wurzeln in den dunkeln Boden verbirgt, ſein Haupt aber frei in die Luft erhebt, und erſcheint ſie ſo als Kind der Finſterniß und des Lichtes zugleich; ſo iſt das Thier von der Erde in ſofern losgebunden und freigeſprochen, als es weder in ihm wurzelt, noch an einen beſtimmten Ort gefeſſelt iſt, ſondern auf der Erde nach Willkühr ſich bewegt, und der Natur und ihrer Produkte mit einer gewiſſen Wahl um ſo mehr ſich bedient, als es das Gefühl verräth, die unter ihm ſtehende Natur ſei nach einem beſtimmten Theil um ſeiner willen da. Indem es ſich von ſelber zwiſchen die Pflanzen und den Menſchen ſtellt, iſt ſein eigentliches Leben ein ſolches, das eine Vereinigung von Vegetabiliſchem und Seeliſchem darſtellt. Das Thierleben iſt ein Leben, welches auf der einen Seite, wie die Pflanze, Stoffe von Außen in ſich aufnimmt, ſich aneignet und das Ungeeignete ausſcheidet; auf der andern aber Thätigkeiten kund werden läßt, welche ein Seeliſches verrathen, indem ſie ein mit einem beſtimmten, wenn auch noch ganz dunkeln Bewußtſein vereinigtes Selbſtgefühl vorausſetzen laſſen. Es iſt ein Sinnesleben, dem von den bekannten Organen keines mangelt, und deſſen Princip die heilige Schrift die lebendige Seele nennt. Das thieriſche Leben iſt ein durch Zeugung ſich reproducirendes: das Leben erhält ſich durch Reproduction der Gattung in der Form der Zeugung. Haben wir oben von dem anorganiſchen Reiche geſehen, daß es in ſeinen Kryſtalliſationen die Pflanzenwelt weiſſage, und ſtellen ſich an das Ende des Pflanzenreichs Geſtalten, die an ſich den Uebergang ins Thierreich bilden, und darum Pflanzenthiere genannt werden; ſo iſt auf der Stufenleiter der Weſen das Thier mit ſeiner lebendigen Seele und dem in ſie eingeſchloſſenen **Analogon rationis** eine Vorausverkündigung des Menſchen.

Die Schöpfung des Menſchen.

§. 40.

1. Nach der Hervorbringung der Thiere tritt in der Weltſchöpfung eine Pauſe ein: die Gottheit ſinnet gleichſam über ein letztes und größtes Werk, ſie hält Rath mit ſich ſelber, es hervorzubringen. Ebenſo verändert ſich mit Einmal die Sprache der ſchaffenden Gottheit; denn wenn es früher, um den Vermittlungsproceß oder um die göttliche Lebensvermittlung anzudeuten, hieß: es werde Licht! es werde eine Veſte! es ſammle ſich das Waſſer! es ſproſſe die Erde! es ſollen Lichter werden! und Gott machte zwei große Lichter; es bringe das Waſſer hervor Thiere! und Gott

ſchuf die großen Waſſerthiere; es bringe die Erde hervor lebendige Weſen! und Gott machte die Thiere der Erde, — wenn folglich bisher überall nur Lebensvermittlung iſt, und in den wenigen Verſen, in welchen es neben jenem: es werde, oder es ſproſſe, noch heißt: und Gott machte, womit angezeigt wird, daß die Lebensvermittlung eine göttliche, durch Gott vor ſich gehende ſei; — ſo wandelt ſich die bisherige Sprache der Gottheit in die andere um: Laſſet uns machen! um anzudeuten, daß ein neues, mit der bisherigen irdiſchen Schöpfung wohl verbundenes, aber ein nach ſeinem wahren Sein zu ihr nicht gehöriges Moment in das Daſein gerufen werde. Dieſes neue Schöpfungsmoment iſt der Menſch.[1]) Das Eigenthümliche und Ausgezeichnete dieſes neuen Schöpfungsmomentes beſteht aber darin, die beiden bisher geſchaffenen Welten, die Welt des Geiſtes und die der Natur, zumal in ſich zu vereinigen. Hieß es daher im Anfange: Gott ſchuf; ſo wiederholt ſich dieſes Schaffen jetzt nochmals. Die Hervorbringung des die beiden Welten in ſich vereinigenden Menſchen iſt gleichſam eine neue Schöpfung und eine neue Vermittlung. Wenn es ferner im Anfange hieß: Gott ſchuf, und war dieſes Schaffen die Lebensſetzung der freien und der unfreien Creatur; ſo ſchließt die Schöpfung und Vermittlung des menſchlichen Daſeins die Vereinigung des Freien und Unfreien in ſich ein. Darum ändert ſich nach der Lebensvermittlung des Unfreien die Sprache der Gottheit in eine andere, in die frühere um, und es heißt nicht mehr: es werde! oder: es bringe hervor! Das Freie wird nicht ins Daſein durch göttlichen Befehl, ſondern durch göttliche Schöpfung gerufen.

---

1) Sowohl auf den göttlichen Rathſchluß vor der Schöpfung des Menſchen als auf die veränderte Sprache der Gottheit haben verſchiedene Kirchenväter aufmerkſam gemacht. So ſagt Gregor d. Gr. Moral. l. IX.: De solo igitur homine dictum est, *Faciamus*, cum de aliis creaturis legatur dixisse Deum *ut fierent, et facta sunt*, et hoc quia rationabilis creatura condebatur, ut cum consilio facta videretur. Quasi per studium de terra plasmatur, et inspiratione conditoris in virtute spiritus vitalis erigitur, ut scilicet non per jussionis vocem, sed per dignitatem operationis existeret, qui ad conditoris imaginem fiebat. Aehnlich Ambroſius in der Schrift *de dignitate humanae conditionis*, wo es heißt: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Tanta dignitas humanae conditionis esse cognoscitur, ut non solo jubentis sermone sicut alia sex dierum opera, sed consilio sanctæ Trinitatis, et opere majestatis divinæ creatus sit homo, ut ex primæ conditionis honore intelligeret, quantum deberet suo conditori, dum tantum in conditione mox dignitatis privilegium præstitit ei conditor, ut tanto ardentius amaret conditorem, quanto mirabilius se ab eo esse conditum intelligeret.

2. Die Schöpfungsurkunde erzählt die Hervorbringung des Menſchen in folgenden Worten: „Und Gott ſprach: Laſſet uns den Menſchen machen nach unſerem Bild und Gleichniß, der da herrſche über die Fiſche des Meeres, und das Geflügel des Himmels, und die Thiere, und über die ganze Erde, und alles Gewürm, das ſich reget auf Erden. Und Gott ſchuf den Menſchen nach ſeinem Bilde, nach dem Bilde Gottes ſchuf er ihn, Mann und Weib ſchuf er ſie.“ 1) „Und Gott, der Herr, bildete den Menſchen aus Erdenlehm, und hauchte in ſein Angeſicht den Odem des Lebens, und alſo ward der Menſch zum lebendigen Weſen. Und Gott, der Herr, ſandte einen tiefen Schlaf auf Adam, und als er entſchlafen, nahm er eine von ſeinen Rippen, und füllte mit Fleiſch ihre Stelle. Und Gott, der Herr, baute aus der Rippe, die er von Adam genommen, ein Weib, und führte ſie zu Adam. Und Adam ſprach: Das iſt Bein von meinem Beine, und Fleiſch von meinem Fleiſche! Man ſoll ſie Männin heißen, weil ſie vom Manne genommen iſt. Darum wird der Menſch ſeinen Vater und ſeine Mutter verlaſſen, und ſeinem Weibe anhangen, und es werden zwei in Einem Fleiſche ſein.“ 2) „Und Gott ſegnete ſie und ſprach: Wachſet und mehret euch, und erfüllet die Erde, und machet ſie euch unterthan, und herrſchet über die Fiſche des Meeres, und über das Geflügel des Himmels, und über alle Thiere, die ſich regen auf der Erde. Und Gott ſprach: Siehe, ich habe euch gegeben alles Kraut, das ſich beſamet auf Erden, und alle Bäume, die in ſich ſelbſt Samen haben nach ihrer Art, daß ſie euch zur Speiſe ſeien, und allen Thieren der Erde und allem Geflügel des Himmels, und Allem, das ſich reget auf Erden, und in welchem eine lebendige Seele iſt, damit ſie haben zu eſſen. Und alſo geſchah es.“ 3)

3. Sowohl in dieſen Worten der Schöpfungsurkunde, als in dem, was ſonſt die Offenbarungslehre über den Menſchen enthält, tritt der Menſch in ſeinem Zuſammenhange mit der übrigen Schöpfung in nachſtehender Weiſe vor uns hin:

a. Wie einerſeits der Menſch jenes Weſen iſt, durch welches der Ring der Schöpfung in der Art geſchloſſen wird, daß im Menſchen beide Welten ſich vereinigen, in ihm, der beide Welten in ſich trägt; ſo ſtrebt andererſeits die irdiſche Schöpfung zum Menſchen als zu jenem Theil der Creatur auf, in welchem ſie ſich ſammelt, zu ihrem Bewußtſein kommt, ihren End-

---

1) Geneſ. 1, 26—27.
2) Geneſ. 2, 7. 21—24. 3) Geneſ. 1, 28. 30.

zweck erreicht, und darum ihre Ruhe findet.[1]) Sofern der Menſch nicht nur der Schlußſtein der irdiſchen Schöpfung, ſondern auch jenes Weſen iſt, in welchem beide Welten, die des Geiſtes und die der Natur, zu Einer ſich vereinigen, iſt er ſelbſt als dieſes Mittelglied das Bild der Welt, die Welt im Kleinen, der Mikrokosmus. So ſagt Gregor v. Nyſſa:[2]) „Wer wird den Adel dieſes Geſchöpfes genugſam bewundern, das in ſich Unſterbliches mit Sterblichem verbindet, und das Vernünftige mit dem Unvernünftigen vereiniget, das in ſeiner Natur das Bild der ganzen Schöpfung trägt? Das iſt der Grund, warum der Menſch eine kleine Welt genannt worden iſt.“ Johannes Damascenus nennt den Menſchen eine zweite Welt, eine kleine in der großen; er nennt ihn ferner, jene Ausdrücke erklärend, irdiſch und himmliſch, zeitlich und unſterblich, ſichtbar und unſichtbar, Fleiſch und Geiſt.

b. Als dieſe kleine Welt bethätiget ſich der Menſch auf mehrfache Weiſe: an ſich geht aber der Ausdruck nicht etwa nur auf ſeine geiſtigen, ſondern auch auf ſeine leiblichen Vorzüge.

c. Während er durch ſeinen leiblichen Organismus mit der thieriſchen Welt zuſammenhängt, ſteht er durch eben dieſen Organismus wiederum eben ſo über ihr, wie über der übrigen vernunftloſen Schöpfung. Der Natur ſcheint ſchon von unten herauf das Streben einzuwohnen, die menſchliche Geſtalt als ihr höchſtes Gebild hervorzubringen, und darin, wie ihren Stolz, ſo ihre Sammlung und Ruhe zu finden. Zwar ſind viele Thiere mit ſchärfern Sinnen begabt als der Menſch; wenn aber dieſe Schärfe und größere Vollkommenheit ſich bei einzelnen Thieren immer nur auf einzelne Sinneswerkzeuge bezieht, alſo nur theilweiſe Statt findet; ſo iſt dagegen das Sinnenleben des Menſchen ein harmoniſches, indem bei ihm alle Organe gleichmäßig ausgebildet ſind und zu gleicher Dienſtleiſtung ſich anbieten. Die aufrechte Geſtalt des Menſchen iſt Sinnbild der Beſtimmung deſſelben, Sinnbild nämlich des innern Weſens, das ſeinen Schwerpunkt über der Erde im Ueberſinnlichen und Ewigen hat. Nur deßwegen iſt die ganze menſchliche Geſtalt zum Himmel aufgerichtet.

d. Wenn die untere Natur bald in ſtärkern, bald in ſchwächern, ſtets aber in unbeſtimmten Tönen laut wird; wenn dieſer Ton im thieriſchen Laut ſich concentrirt, und, als Ausdruck des Seeliſchen, zur Offenbarung

---

1) Hugo von S. Victor ſagt daher: Die Schöpfung der Welt hatte den Menſchen zum Endzwecke. De sacram. l. I. Part. 2. c. 1. Si enim omnia Deus fecit propter hominem, causa omnium homo est.

2) De homine.

deſ innern Leidens ſo wie der innern Freude wird, und in letzterer Hinſicht, von der Gewalt des Rhythmus beherrſcht, ſelbſt zum Geſang ſich ſteigert, womit in der Schöpfung die Muſik des unmittelbaren Gefühls beginnt; ſo geht mit der Erſcheinung des Menſchen dieſer, vom Gedanken noch nicht getragene Naturton in die Sprache über, und wird eben ſo Ausdruck und Organ des geiſtigen Gedankens, als er Offenbarung der innern Zuſtände iſt, von welcher Natur und Beſchaffenheit dieſe immer ſein mögen. Eben ſo iſt die Sprache das allgemeine Mittel alles Verkehrs, nicht nur in der Menſchheit ſelbſt, ſondern auch da, wo die letztere mit der Natur, beſonders der thieriſchen, im Zuſammenhange ſteht. In den Zuſtand der höchſten Weihe tritt aber die Sprache im Gebet und im heiligen Hymnus ein.

e. Die tiefſte Seite des menſchlichen Weſens iſt aber die geiſtige: der Menſch iſt Geiſt. Durch ihn iſt ſomit die Natur unter den Geiſt geſtellt, zum Geiſt ſtrebt ſie auf und vom Geiſte wird ſie von oben herab beherrſcht. Als Geiſt hat der Menſch die Aufgabe, nicht nur für ſich zu denken und zu wollen, ſondern auch alles Daſein und Leben auf den göttlichen Gedanken und Willen als auf die Grundprincipien der Welt zurückzuführen. Im Menſchen kommen ſomit die göttlichen Principien der Schöpfung zum Bewußtſein. Indem er Beides, den göttlichen Gedanken und den göttlichen Willen der Welt verfolgt, und eben dadurch bei der göttlichen Idee, mit dieſer aber bei der Wahrheit und bei dem Geſetz alles Seins als dem Erſten und Letzten ankommt, erhebt er ſich zur Wiſſenſchaft.

f. Indem aber der Menſch die Principien der Dinge als göttlichen Gedanken und als göttlichen Willen findet; iſt eben ſowohl in dieſe Erkenntniß das Bewußtſein der Gottheit ſchon eingeſchloſſen, als dieſes Bewußtſein ſelbſt auf eine Idee ſich gründet, die ſeinem Weſen als höchſte Offenbarung eingepflanzt iſt: die Idee der Gottheit. Dieſe Idee erkennt er nicht nur für die höchſte und erhabenſte überhaupt, ſondern durch ſie vermittelt er auch das höchſte Wiſſen und das tiefſte Erkennen, indem er zugleich das geſammte endliche Sein auf ſie bezieht und durch ſie beſtimmt ſein läßt.

g. Vollzieht der Menſch auf der einen Seite durch die von ihm erkannten Ideen das tiefſte Wiſſen; ſo iſt er auf der andern bemüht, denſelben Ideen, die nunmehr zu Geſetzen des allgemeinen und beſondern Seins werden, das geſammte Leben zu unterwerfen. Zu dieſem Ende hat er durch ſeine Freiheit ſich eben ſo in ſeiner Gewalt, als ihm von Gott Herrſchaft über die ganze Natur verliehen iſt. Kommt zu dieſem noch

daſ Geſchaffenſein nach dem göttlichen Ebenbilde, und liegt in dem Ebenbildlichen der Gottheit die Aufgabe ausgeſprochen, in Natur und Geſchichte gottähnlich zu wirken; ſo haben wir darin den Grund zu ſuchen, warum der Menſch der Gott der irdiſchen Schöpfung genannt worden iſt. [1]) Um gleichſam Alles in Eines zu faſſen, ſagt Gregor v. Nyſſa: „Wer kann die herrlichen Gaben und Kräfte dieſes Geſchöpfes beſchreiben? Er (der Menſch) überſchreitet das Meer, dringt durch Betrachtung in den Himmel ein, erkennt die Bewegungen und die Entfernungen der Geſtirne, verwendet die Erde und die Waſſer zu ſeinem Nutzen, ſieht auf die wilden Thiere und die Ungeheuer des Waſſers mit Stolz herab, er entfaltet aus ſich Wiſſenſchaft, Kunſt und Lebensregel, Abweſende redet er durch Briefe wie Gegenwärtige an, der Leib wird ihm nicht zum Hinderniß, er ahnet die Zukunft, herrſcht über Alles, beſitzt Alles, ſchöpft aus Allem Vergnügen, unterredet ſich mit den Engeln und mit Gott; er unterhandelt mit Gott, beſiehlt den Dämonen, erkennt die Natur der letztern, erforſcht das Weſen der Gottheit, und wird zum Tempel Gottes. Und indem er alles dieſes in Beſitz nimmt, ſchreitet er durch Tugend und Frömmigkeit zu unendlicher Vollkommenheit fort.“

Vollendung der Schöpfung.

Der Sabbath.

§. 41.

1. Iſt das Geiſterreich im Uranfange zugleich mit der elementariſchen Welt hervorgebracht; ſo kehrt im Menſchen, der Natur und Geiſt zugleich iſt, das Ende in den Anfang zurück: mit dem Menſchen ſchließt ſich die Kette der Weſen. Darum tritt nach ſeiner Erſchaffung die Ruhe der Gottheit ein, und mit dieſer der Sabbath. Die Schrift drückt ſich hierüber alſo aus: Und Gott ſah Alles, was er gemacht hatte, und es war ſehr gut. Und es ward Abend und Morgen, der ſechste Tag. Alſo ward vollendet Himmel und Erde und ihr ganzes Heer. Und Gott vollendete am ſiebenten Tage ſein Werk, das er gemacht, und ruhete am ſiebenten Tage von allem Werke, das er gemacht. Und er ſegnete den ſiebenten Tag, und heiligte ihn, weil er an demſelben ruhete von all ſeinem Werke, das Gott ſchuf, um es hervorzubringen. Das iſt der Urſprung des Himmels und der Erde, da ſie erſchaffen wurden am Tage, da Gott, der Herr, Himmel und Erde machte. [2])

---

1) So nennt ihn Theodoret.

2) Geneſ. 1, 32. 2, 1—4.

2. Der Begriff der Vollendung des göttlichen Schöpfungswerkes ſchließt ein Zweifaches in ſich ein. Denn zuerſt iſt die Vorſtellung keine andere als die, Gott habe nach der Hervorbringung des Menſchen, welcher der Ring iſt, in welchem die Kette der Weſen ſich zuſammenſchließt, nicht noch andere und weitere Weſen geſchaffen;[1] ſodann iſt aber zweitens mit der Vorſtellung der göttlichen Ruhe zugleich die andere von der Stiftung des Sabbaths als des Tages heiliger Feier in Verbindung zu bringen, und dieſe Vorſtellung iſt es, welche in ſich die Anſchauung einſchließt, daß die Schöpfung, wie ſie aus Gott hervorgegangen iſt, ſo in ihm wiederum ihr letztes Ziel und ihre höchſte Beſtimmung habe. Der Sabbath iſt daher der Stiftungstag der Religion und des religiöſen Verhältniſſes, welches in ſeiner Geſammtheit auf die ganze große Schöpfung ſich ausbreitet. Wenn daher

1) So erklärt Theodoret die Stelle Geneſis 2, 3., indem er Quaest. in Genes. ſagt: *δεικνυς ὅτι ἐπι μεν της ἑκτης συμπεπληρωκε παντα· ἅ τε μηδεν αὐτοις προστιθεναι μελλων καινον ἐπειδη μηδε λειπειν τι αὐτοις ἡγειτο, ἐπαυσατο δε τη ἑβδομη ἡμερᾳ του ποιειν.* Chryſoſtomus ſagt zu dieſer Stelle: Gott ruhete am ſiebenten Tage von allen Werken, die er gemacht hatte, aus, was ſo viel heißt, er hörte auf, ſie durch Schaffen und Formen aus dem Nichts in's Daſein zu rufen. Alles, was geſchaffen werden ſollte, war geſchaffen; auch hatte er denjenigen (den Menſchen) geſtaltet, der es genießen ſollte. Eucherius und Junilius drücken ſich alſo aus: Sed quomodo conveniat illud, quod Dominus in Evangelio ait, Pater meus usque modo operatur, et ego operor, cum hoc quod ait: Requievit Deus ab operibus suis. Requievit scilicet, quia deinceps nullam novam condidit creaturam. Operatur autem usque nunc, quia omnia ex eis facit, quae in illis sex diebus mysticis fecit. Ergo requievit a condendis generibus creaturae, non autem a coeli et terrae omniumque rerum quas condiderat, gubernatione et administratione cessavit, alioquin continuo dilaberentur. Auch Thomas von Aquin ſtimmt dieſer Vorſtellung bei: Nihil enim postmodum adeo factum est totaliter novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum praecesserit. *Summ. tot. theol.* P. I. qu. 73. art. 1. ad 3. Eben ſo Rupert von Deutz, Cajetanus u. A. Der Letztere ſagt: Requies enim ab opere cessatio est ab operando. Unde non dicitur, et requievit absolute, sed adjungit ab omni opere suo, aperte significando, quod non requievit simpliciter et absolute, sed requievit ab universi efficientia. Nec etiam dicitur quod requievit ab omni opere suo absolute, sed adjungitur, quod fecit, ne errares intelligendo quod Deus cessando ab universo, cessaverit ab operando. Cessavit siquidem Deus ab efficiendo novas creaturas, non autem cessavit ab operando, cum actione conservativa, tum actione gubernativa, juxta verbum Domini in Evangelio, Pater meus usque modo operatur. Die nachauguſtiniſchen Väter tragen dießfalls meiſtens die Gedanken des Auguſtinus vor, der ſich an verſchiedenen Orten in oben bezeichneter Weiſe ausgeſprochen hat. Vergl. Contra Adimantum Manichaeum c. 2. De genesi ad litt. l. I. c. 22.

einerſeits Gott wohl aufhört zu ſchaffen, nicht aber zu wirken, ſondern wenn ſeine Wirkſamkeit in der Erhaltung und Vorſehung eine fortgehende iſt, und die Abſicht hat, den Schöpfungszweck mit aller Creatur zu erreichen; ſo iſt dieſer Zweck in der Stiftung des Sabbaths mit hinlänglicher Klarheit ausgeſprochen. Denn iſt der Sabbath einerſeits ein ſtets ſich erneuerndes Schöpfungsfeſt;[1]) ſo iſt er andererſeits das ſtehende Zeichen, daß der Menſch Eigenthum Gottes ſei, als welches er ſich durch das bewußte und freie Eingehen in jenen heiligen Bund bethätige, welcher ſeinem innerſten Weſen nach die Religion iſt. Daher heißt es im ſpätern Geſetze zur Erklärung der Bedeutung des Sabbaths: „Rede zu den Söhnen Iſraels und ſage ihnen: Sehet zu, daß ihr meinen Sabbath haltet; denn er iſt ein Zeichen zwiſchen mir und zwiſchen euch in euern Geſchlechtern, auf daß ihr wiſſet, daß ich der Herr bin, der euch heiliget. So haltet meinen Sabbath, denn er iſt euch heilig. Sechs Tage ſollet ihr arbeiten, am ſiebenten aber iſt der Sabbath, die heilige Ruhe dem Herrn. Darum ſollen die Söhne Iſraels den Sabbath halten und ihn feiern in ihren Geſchlechtern. Er iſt ein ewiger Bund zwiſchen mir und den Söhnen Iſraels, und ein ewiges Zeichen. Denn in ſechs Tagen hat der Herr Himmel und Erde gemacht, und am ſiebenten ruhete er von ſeinem Werke.“[2]) Damit iſt der Begriff der Vollendung ſelbſt erſt vollſtändig geworden. Denn war der ſiebente Tag dazu beſtimmt, die Schöpfung zu vollenden, und iſt er ſelbſt das Zeichen der Vollendung;[3]) ſo iſt das Weſen und die Wahrheit dieſer Vollendung die Heiligung, und dieſe die Weihe der ganzen Schöpfung.[4]) Der unſterbliche Geiſt, zum ewigen Sabbath beſtimmt, feiert dieſen Sabbath in der Gemeinſchaft mit Gott. Die Ruhe des ſiebenten Tages iſt ebenſo Ruhe Gottes, als Ruhe der Schöpfung in der Gottheit.[5]) Die weitere Ausführung gehört der Lehre vom Weltzwecke an.

---

1) 2 Moſ. 20, 11. vgl. 1 Moſ. 2, 2. 3.

2) 2 Moſ. 31, 13—17. vgl. Ezech. 20, 12.

3) ***Theodoret.*** quæst. in Genes. a. h. l.: *ταυτην (ἑβδομην ἡμεραν) δε τῳ ἐλεγχον εἰναι του πεπληρωσθαι την κτισιν.*

4) Sehr umſtändlich hat ſich hierüber Rupert v. Deutz a. h. l. ausgeſprochen, der darum den ſiebenten Tag den Haupttag nennt, den wahren und über alle andern Tage Licht bringenden Tag: Etenim dies iste splendor paternæ gloriæ, lux lucis et fons luminis, dies dierum illuminans, sol ipse verus et indeficiens; dies non factus, sed omnem efficiens.

5) Auguſtinus: Cum vero in die septimo requiescit Deus ab omnibus operibus suis, et sanctificavit eum, nequaquam est accipiendum pueriliter, tanquam Deus laboraverit operando, qui dixit, et facta sunt, verbo intelli-

Nähere Bezeichnung der Vollendung.

Zuſammenhang der Vollendung der Welt mit der Idee der Welt.

§. 42.

1. Die Lehre von der Vollendung der Schöpfung iſt nicht Etwas, was mit Einmal abgethan werden könnte; vielmehr iſt dieſe Lehre ein Solches, das in mehrere Momente zerfällt, und wie im Allgemeinen bezeichnet, ſo je im Einzelnen durchgeführt wird. Was uns vorerſt beſchäftigt, iſt der Zuſammenhang der Vollendung der Welt mit der Idee derſelben.

2. Iſt, wie wir oben geſehen, das tiefſte Princip der Welt die Idee derſelben als göttlicher Gedanke und Wille, und iſt die erſte Setzung des Univerſums die Setzung in der Idee durch den Vater; ſo iſt, wie wir gleichfalls geſehen, die weitere Schöpfung nur die Ausführung und Vollendung der göttlichen Idee. Und zwar iſt dieſe Ausführung auf dem erſten Stadium Verwirklichung der Idee durch unmittelbare Schöpfung deſſen, was Inhalt der Idee in Abſicht auf das Sein iſt. Der göttliche Logos iſt der Urheber des Seins als des Seins, d. h. des Seins, ſofern es iſt. Dem heiligen Geiſte hingegen kommt die Vermittlung und Vollendung des Seins zum concreten Leben zu. So iſt die Welt die objectiv verwirklichte Idee Gottes von ihr, nach allen Kategorien und nach allen Geſetzen, die in die Idee als die Wahrheit der Welt urſprünglich eingeſchloſſen ſind. Die Ideen, als die Seelen, als die Urgründe und als die reinen Weſenheiten der Dinge, entfalten und geſtalten ſich zum Inhalte des Lebens der Natur und des Geiſtes: das objective göttliche Gedankenſyſtem wird zum Organismus des allgemeinen Weltlebens. Wie die wirkliche Welt nichts aufzeigt, was nicht urſprünglich in der Idee lag; eben ſo auch iſt bei der Realiſirung dieſer Idee nichts zurückgeblieben, was in ihr enthalten war. Die Schöpfung und Vermittlung der Welt iſt die völlige, adäquate Ausführung der Weltidee, die darum in der Schöpfung zu ihrer Verwirklichung in dem Sinne kommt, daß die Verwirklichung zugleich auch Vollendung iſt. Während dieſe Vollendung der Natur gegenüber in dem Sinne zu nehmen iſt, daß die letztere, die Natur, durch eigene Thätigkeit, die ohnehin immer unfrei

---

gibili et sempiterno, non sonabili et temporali. Sed requies Dei requiem significat eorum, qui requiescunt in Deo. *De civitate Dei.* l. XI. c. 8. cfr. c. 31. Rupert von Deutz: Sabbatismus ille requiem annunciabat, quæ post hanc vitam reposita est sanctis et electis, ubi Deus in luce sapientiæ suæ requiescit, qui et ipsam requiem illis pro mercede præparavit. Porro spiritualis homo non uno die hebdomadis, sed omni tempore *sabbatizare* satagit.

iſt, eine Selbſtvermittlung nicht mehr vorzunehmen hat; beſteht für den Geiſt die Aufgabe, dasjenige Sein, das in ihm durch göttliche Schöpferthätigkeit geſetzt iſt, durch einen freien Act eben ſo nun auch für ſich ſelbſt zu ſetzen und durch dieſe Setzung die göttliche Schöpferthat zu bejahen, als durch eben dieſen Act freier Selbſtſetzung ſeine eigene Exiſtenz und ſein eigenes Leben zum Eigenthum zu machen.

Jene oben bezeichnete Uebereinſtimmung der Welt mit der göttlichen Idee gibt den Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit der Welt, die das erſte Moment im zweiten Abſchnitte der Schöpfungslehre bildet.

Zweiter Abſchnitt.

Die Welt in ihrer Verwirklichung.

Die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt.

§. 43.

Darin, daß die wirkliche Welt der ewigen Idee Gottes von ihr entſpricht, beſteht die urſprüngliche Güte und Vollkommenheit der Schöpfung, in welcher ſomit auch kein Böſes geſetzt ſein kann.

1. Wiederholt heißt es in der Schöpfungsurkunde, Gott habe, nachdem er in der Stufenfolge ſeiner Werke eines nach dem andern hervorgebracht und gebildet, geſehen, daß es gut ſei: Und Gott ſah, daß es gut war.[1]) Am Ende der Schöpfung, die des Menſchen mit eingerechnet, wird der Ausſpruch in Abſicht auf die geſammte Schöpfung wiederholt in den Worten: Und Gott ſah Alles, was er gemacht hatte; und ſiehe, es war ſehr gut.[2])

2. Es wird allererſt zu erforſchen ſein, was wir unter dieſer Güte zu verſtehen haben. Bei Manchen ſehen wir das Verfahren vorwalten, die Erklärung beinahe mit denſelben, kaum umſchreibenden Worten wieder zu geben, in welchen zuvor ſchon das erſt zu Erklärende ausgedrückt iſt; ſo daß es eigentlich nur heißt, die Güte der Schöpfung beſteht darin, daß ſie gut iſt, wozu dann weiter höchſtens noch die in Allem wahrzunehmende Zweckmäßigkeit gefügt wird. Eine Erklärung aber, die idem per idem erklärt, iſt ſelbſt keine Erklärung, ſondern läßt eine ſolche erſt erwarten.

---

1) 1 Moſ. 1, 4. 10. 12. 18. 21. 25.
2) 1 Moſ. 1, 31.

3. Dieſe aber beſteht nach dem oben Angegebenen darin, daß die Welt, als die durch das Schöpfungswort realiſirte und vermittelte Creatur, demjenigen ſchlechthin entſpricht, von dem ſie ſelbſt das Realiſirte iſt, nämlich der ewigen Idee der Gottheit von der Welt. Damit iſt von ſelbſt ſchon alles Uebrige ausgedrückt, was etwa in Frage kommen möchte, denn da in der ewigen Idee Gottes von der Welt die wahre Wirklichkeit des Seienden enthalten iſt, das Sein ſomit in ſeiner göttlichen Wahrheit; ſo enthält das Wort Gut jede in der Idee mitgegebene Vollkommenheit, und die urſprüngliche Güte der Welt iſt die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt, welche aber eben nichts Anderes iſt, als die innere und vollkommene Angemeſſenheit der Welt an die ewige Idee Gottes von der Welt. Denn der Begriff des Vollkommenen iſt ſelbſt nicht anders zu beſtimmen, als durch die Idee, weil, was vollkommen iſt, es nur iſt durch lebendiges Einsſein mit der Idee, oder als wahrer und vollkommener Ausdruck der Idee, welche göttliches Denken und göttliches Wollen in ſeinem Sein vereinigt, das hiemit ſowohl dem göttlichen Denken als dem göttlichen Wollen, das nur auf das Gute geht, entſpricht.[1]) Dieſes Sein iſt daher das Sein in ſeiner ganzen Vollkommenheit, Wahrheit, Zweckmäßigkeit, Reinheit, Harmonie und Schönheit.

4. Eben darum liegt aber im Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit der Welt, welche die innere Angemeſſenheit an die göttliche Idee iſt, noch das Weitere, daß in ihr das Böſe nicht kann mitgeſetzt ſein.[2]) Daher der tiefe Sinn des in Joh. Scot. Erigena zuerſt entſtandenen, von Albertus Magnus und Thomas v. Aquin aber klar ausgeſprochenen Satzes: es gibt keine Idee des Böſen.[3]) Die innere

---

1) So erklärt Ambroſius die Stelle: und Gott ſah, daß es gut war, dadurch, daß er ſagt, der Sohn Gottes habe, indem er die Welt geſchaffen, nur den Willen des Vaters ausgeführt. Das Wohlgefallen des Vaters an der Welt ruhet alſo auf ihr als dem aus- und durchgeführten Willen Gottes: Facit Filius, quod vult Pater: laudat Pater, quod facit Filius. Nihil in illo naturæ degeneris invenitur, cujus opus a paterna non degenerat voluntate. *Hexaëm.* l. II. c. 5. Daſſelbe gilt vom väterlichen Denken: *Et vidit Deus quia bonum.* Dixit tanquam omnia quæ Pater vellet scienti, et vidit tanquam omnia, quæ filius faceret scientia tenens, et efficiens operatione consorti. *Ibid.* cfr. l. I. c. 5. Es ſind alſo beide Momente der Idee, der Gedanke und der Wille gegeben.

2) *Athanas.* contr. Gentes. Oper. Tom. I. p. 2. Ἐξ ἀρχῆς μεν οὐκ ἦν κακια.

3) *Albert. Magnus* in I. libr. Sent. dist. 36. art. 6: Ad aliud dicendum, quod non est concedendum, *quod malum habeat ideam in Deo,* nec quod sit vita in Deo, nec quod sit a Deo. Thomas: Malum non habet ideam in Deo. Summ. theol. P. I. qu. 15. art. 3. qu. 18. art. 4.

Angemeſſenheit der Welt an die göttliche Idee der Welt iſt ſomit zugleich die urſprüngliche Heiligkeit der Welt.[1]) Das Böſe aber, das keiner göttlichen Idee entſpricht, iſt eben darum auch an ſich das Nichtige, Leere, es iſt kein wahres Sein, keine wahre Wirklichkeit, keine lebendige Subſtanz.[2])

5. Daraus ergibt ſich aber auch die gänzliche Unwahrheit der mit Philo beginnenden, in den Gnoſtikern und Manichäern fortgeſetzten, im Mittelalter durch pantheiſtiſche Secten erhaltenen, von den Reformatoren

---

1) *Epiphan.* hæres. 66. n. 8. und *August.* De civit. Dei. XIV. c. 3. ſuchen zu beweiſen, daß die Endlichkeit und das Fleiſch nicht die Urſache der Sünde ſeien, weil ſonſt Gott der Urheber der Sünde ſein müßte.

2) *Ambros.* Hexaëm. ſagt l. I. c. 8. vom Böſen: Sed ex iis, quae jam diximus, possumus colligere, *quia non est viva substantia.* Kurz vorher macht Ambroſius ähnliche Bemerkungen, indem er ſich zugleich auf die Gnoſtiker und Manichäer bezieht. Der Vorſtellung gegenüber, die anfängliche Finſterniß ſei als das Böſe zu betrachten, erwiedert er: Ubi igitur tenebrae nequitiarum spiritualium locum habere potuerunt, cum augustae hujus decorem figurae mundus indueret? Numquid simul malitiam Deus creavit? Sed ea ex nobis orta, non a creatore Deo condita, morum levitate generatur, non ullam creaturae habens praerogativam, nec auctoritatem substantiae naturalis, sed mutabilitatis vitium, et errorem prolapsionis. Eradicari hanc Deus vult de animis singulorum, quomodo eam ipse generat? Clamat Propheta: *desinite a malitiis vestris.* Et præcipue Sanctus David: *Desine a malo, et fac bonum;* quomodo ergo ei initium a Domino damus? Sed haec opinio feralis eorum qui perturbandam Ecclesiam putaverunt. Hinc *Marciones,* hinc *Valentini,* hinc pestes illae *Manichaeorum* funesta Sanctorum mentibus tentaverunt inferre contagia. Quid nobis in ipso lumine vitae tenebras mortis inquirimus? Auf ähnliche Weiſe ſpricht ſich Proſper in den Sentenzen aus: Cum Deus incommutabiliter bonus, omnes creaturas fecit bonas, nec ulla omnino, nisi ab ipso sit creata natura, *nulla est substantia mali.* Quia quod auctorem Deum non habet, *non est.* Daß Gott der Urheber des Böſen nicht ſei, daß es folglich auch nicht in der Schöpfung liege, darüber ſprechen ſich einſtimmig aus Origenes de princip. l. II. c. 9, Baſilius d. Gr. in homil. Deum non esse auctorem malorum, Gregor v. Nazianz, orat. in Julianum, Auguſtinus in Joh. tract. I.; de natura boni contra Manich. Enchiridion de fide, spe et charit. c. 24. de vera religione c. 13. de civit. Dei l. XII. c. 5. 6. Enarrat. in Psalm. 38. Fulgentius de fide c. 21. Iſidorus de summo bono. l. I. c. 10. Sehr ausführlich iſt endlich hierüber Dionyſius Areopagita im vierten Kapitel von den göttlichen Namen, n. 18—35. „Das Böſe kommt nicht aus dem Guten; es iſt nicht in den Dingen. Nicht die Zweiheit iſt Princip, ſondern die Einheit, und das Gute iſt ſeiner Natur nach friedlich. Weder in Gott noch aus Gott iſt das Böſe. Es iſt aber eben ſo wenig in den Creaturen: es iſt, auf das Weſen und den Urſprung geſehen, nicht in den Engeln, nicht in den Thieren, nicht in der Natur, nicht in den Körpern, nicht in der erſten Materie; es iſt nur durch Zufall. An ſich ſelber iſt es kein Ding, keine Kraft, ſondern ein Mangel."

und der Philoſophie der neuern Zeit wieder aufgenommenen Lehre, als ob die Endlichkeit als ſolche die Quelle der Sünde ſei.[1])

6. Aus der bisherigen Faſſung der Güte der Welt oder der Vollkommenheit wird es ſich zugleich ergeben, wie die Frage nach der beſten Welt zu beantworten ſei, und wie wenig die chriſtliche Vorſtellung den Optimismus verwerfe, ſobald man nur zu dem Gedanken ſich erhebt, daß die beſte Welt die freie ſei.[2]) Die beſte Welt iſt die freie. Damit aber der Menſch ſich erkenne als den Freien, muß die unfreie Natur ſein.[3]) Alle Stufen des Seins dienen dem Menſchen zu ſeiner intellectuellen und ethiſchen Entwicklung.

Die Segnung der Schöpfung.

§. 44.

Zu der ſo beſtimmten Güte der Welt kam noch der göttliche Segen der Welt, um über die geſammte Schöpfung eine höhere Weihe zu verbreiten.

1. An zwei Stellen des erſten Kapitels des Buches Geneſis iſt ausgeſprochen, daß Gott die Geſchöpfe, nachdem er ſie hervorgebracht, geſegnet habe.[4]) Dieſer Ausſpruch wurde vielfach, und zwar ſelbſt von mehreren Kirchenvätern, lediglich nur auf die Fortpflanzung der Geſchöpfe bezogen, wodurch dieſe unter den göttlichen Segen geſtellt worden ſei. Mit dieſer rein nur auf die Fortpflanzung gehenden Auffaſſung können wir uns um ſo weniger begnügen, je gewiſſer die heilige Schrift dieſen Punkt anders in andern Stellen behandelt, wie 1. Moſ. 1, 11. 12., wovon die Rede in der Lehre von der Erhaltung ſein wird. Es wird daher eine andere, jene obige jedoch nicht eigentlich ausſchließende, ſondern ſie ſelbſt mit in ſich begreifende, und darum den Gedanken nur erweiternde Er-

---

1) Was die Gnoſtiker und Manichäer angeht, ſo vergl. die vorausgehende Note.

2) Leibnitz iſt Urheber des Optimismus in der neuern Zeit.

3) Das Daſein der unfreien Natur vermittelt nur noch mehr das freie Sein des Menſchen; alle Stufen des Daſeins dienen dem Menſchen zu ſeiner ethiſchen Entwicklung. Wer hat die urſprüngliche Welt mit Augen geſehen, um eine beſſere in Gedanken an ihre Stelle zu ſetzen? Optimiſten waren in der ältern Zeit die Stoiker und die Neuplatoniker, beſonders Plotin (Ennead. I. lib. VIII. c. 5. Ennead. III. l. II. c. 18.). Allein der pantheiſtiſche Optimismus hat wenig zu bedeuten, weil bei ihm die Frage ihre ganze Schärfe verliert. Leibnitz hielt den Optimismus deßwegen für das rechte Syſtem, weil Gott nach ſeiner Weisheit die beſte Welt gekannt, nach ſeiner Liebe gewollt, und nach ſeiner Allmacht das Vermögen gehabt habe, ſie hervorzubringen. Vgl. deſſen Theodicee.

4) 1 Moſ. 1, 22. 28.

klärung über den göttlichen Segen zu geben ſein, und zwar in dem Sinne, wie der Segen das Gegentheil von dem Fluche iſt, der ſpäter über die Natur ausgeſprochen wurde.[1])

2. In dem eben genannten Sinne vermögen wir aber den göttlichen Segen nicht anders zu begreifen, als ſo, daß die Lehre von ihm eine Parallele bildet zur Lehre von der urſprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit des Menſchen; ſo daß, wie durch die mit dem göttlichen Geiſte gegebene Gnadengabe, **Donum supernaturale**, ein ſupernaturales Verhältniß angeknüpft worden iſt zwiſchen dem Menſchen und Gott, welches für den erſtern die höhere Geiſtesweihe enthielt, nun eben ſo durch den göttlichen Segen, der über die ganze Natur ausgeſprochen worden iſt, eine höhere Weihe über die letztere ſich verbreitet hat. Dieſe allgemeinere Vorſtellung halten wir auch um deßwillen für die richtigere, weil am Ende der Schöpfung der Segen über den ſiebenten Tag ausgeſprochen und mit der Heiligung in Verbindung gebracht worden iſt.[2]) Alles Endliche bedarf, um ein wahres Leben zu leben, der Vermittlung durch das Göttliche. Dieß aber gilt nicht vom endlichen Geiſte allein, ſondern eben ſo von der Natur, die den zweifachen Zweck hat, ſowohl Organ der Gottheit als Organ des Menſchen zu ſein. Zu dieſem Zwecke nun, auf zweifache Weiſe Organ zu ſein, iſt ſie von Gott ſelbſt durch Segnung eingeweiht worden; daher denn auch die Kirche jetzt noch die Natur ſegnet, ſowohl negativ, um den Fluch von der Erde wegzunehmen, als poſitiv, um ſie zu kräftiger Thätigkeit im Dienſte des Heiligen einzuweihen. — Was aber iſt der Zweck der Natur ſelbſt?

Der Zweck der Welt im Allgemeinen.

§. 45.

Der Zweck der Welt iſt eben ſo von Gott als in Gott geſetzt, d. h. der Zweck der Welt iſt von Gott beſtimmt, aber ſo beſtimmt, daß Gott ſelbſt der Zweck der Creatur, und zwar in der Art iſt, daß dieſe, ihren Zweck in ihm erreichend, zugleich das höchſte und tiefſte, damit aber auch das ſeligſte Leben aus ſich entfaltet.

1. Nicht leicht gibt es eine Lehre, in Abſicht auf welche ſonſt gleichgeſinnte, durch keine Parthei getheilte Theologen, weiter auseinander gegangen wären, als es in der Lehre vom Weltzwecke der Fall iſt. Und

1) 1 Moſ. 2, 17. 18.

2) Geneſ. 2, 3.

dennoch gibt es wiederum vielleicht keine Lehre, die weniger Anſtänden unterliegt, als die eben genannte, wenn nur dasjenige bald und feſt genug ins Auge gefaßt wird, worauf es hauptſächlich ankommt. An ſich enthält aber der obige Paragraph ein Zweifaches, weil die doppelte Frage zu beantworten iſt: 1. Wer hat den Weltzweck beſtimmt? und 2.: Was iſt der Zweck der Welt, oder: um weßwillen iſt die Welt geſchaffen? Wir antworten:

2. Der Zweck der Welt iſt durch Gott beſtimmt. Es liegt gleichſam in der Natur der Sache, daß nur demjenigen eine Berechtigung zukommt, den Zweck der Welt zu beſtimmen, der die Macht und die Weisheit beſitzt, ſie zu ſchaffen und zu ordnen. Der allmächtige und weiſe Schöpfer der Welt iſt daher auch derjenige, der den Zweck der Welt beſtimmt. Die Beſtimmung des Weltzweckes fällt aber mit dem Ordnen der Welt nach und in der Idee in ſofern zuſammen, als das Ordnen der Welt immer nur geſchieht mit Rückſicht auf einen Zweck, zu dem ſie eben geordnet wird. Beides hat darum auch zumal die heilige Schrift ausgeſprochen, wenn ſie ſagt: Gott hat Alles geordnet nach Maaß, Zahl und Gewicht.[1]) Denn indem in dieſer Stelle das göttliche Ordnen der Welt nach Maaß, Zahl und Gewicht ausgeſprochen iſt, iſt das Uebrige, den Zweck Betreffende, ſchon mitgeſetzt, weil in Maaß, Zahl und Gewicht auch das Geſetz der Welt und der Dinge, im Geſetze aber die Beſtimmung und in der Beſtimmung das Ziel ausgeſprochen iſt. Das Maaß eines Dinges iſt das Weſen eines Dinges ſelbſt, oder es iſt das Maaß dieſes Weſens; im Maaße aber des Weſens kann zugleich nur die Beſtimmung des Weſens liegen. Es iſt jetzt nicht mehr ſchwer, mit Auguſtinus[2]) Alles auf die Idee zurückzuführen. Denn das Maaß eines jeden Weſens war urſprünglich ſchon aufgenommen in die Idee des Dinges; das Maaß des Weſens iſt das Maaß des Weſens in der Idee, der Urbeſtimmung des Dinges. Zugleich aber liegt nahe, daß jedes ſeine Beſtimmung in dem hat, worin ſeine Wahrheit iſt. Eben ſo leuchtet ein, daß mit dem Weſen eines Dinges in ſeiner Wahrheit auch das Geſetz der Entwicklung desſelben gegeben iſt. Von der Wahrheit aber, ſo wie von dem Geſetze haben wir, und zwar von dem Einen wie von dem Andern, ſchon oben geſehen, daß ſie in der Idee gegeben ſind. Die Idee iſt die Wahrheit und das Geſetz eines jeden Weſens. Und zwar iſt dieſes Geſetz jenes Geſetz, nach welchem ſich das Weſen in ſeiner Wahrheit entfalten ſoll.

1) Weish. 11, 21. vgl. Hiob 38, 4—7. Sprüchw. 30, 4.
2) Ad Oros. c. Prisc. c. 7.

Entfaltet aber ſich jedes Weſen mit Rückſicht auf ſeine Beſtimmung, und iſt dieſe Entfaltung allein die geſetzliche; ſo iſt von ſelbſt ausgeſprochen, daß derjenige, von dem die Idee, und mit der Idee die Wahrheit und das Geſetz eines jeden Weſens iſt, allein auch die Beſtimmung verleiht. Daß mit dieſer Anſchauung ein ganz anderer Zuſammenhang in die Welt und in die Dinge komme, als es der Fall iſt, wenn die Creatur als die ſich aus und durch ſich ſelbſt beſtimmende, oder als die durch die unperſönliche Vernunft, oder endlich als die durch das Fatum beſtimmte angeſehen wird, leuchtet von ſelbſt ein. Damit aber verändert ſich ſo eigentlich die Natur und die Geſchichte ſelbſt vor unſern Augen. Denn etwas anderes iſt die aus und durch ſich ſelber ſich beſtimmende, d. h. Beſtimmung gebende Endlichkeit, und etwas Anderes wiederum iſt die Endlichkeit, die durch Gott beſtimmt iſt. Das ſpringt ſogleich in die Augen, daß die Endlichkeit, ſoll ihre Beſtimmung eine höhere ſein, auch durch ein höheres beſtimmt ſein müſſe, als ſie ſelbſt iſt. Denn eine höhere Beſtimmung haben, und ſeine Beſtimmung durch Etwas haben, was höher als das ſelber iſt, was beſtimmt wird, das iſt Eins und daſſelbe. Soll alſo die Welt eine höhere Beſtimmung haben; ſo kann ihr dieſe nur gegeben ſein durch ein Weſen, das über dem ganzen Naturſyſtem und über dem ganzen Zeitzuſammenhange ſteht. Aber nicht nur dieſes; denn auch in dem Falle, daß die Welt keine höhere Beſtimmung zu befolgen hätte, wenn aller Zweck rein in ihr ſelber aufginge, könnte dennoch ihre Beſtimmung nur durch Gott geſetzt ſein, weil, was ſich nicht ſelber hervorbringen, auch ſich ſelber ſeine Beſtimmung nicht geben kann. Die Welt hat daher mit ihrem innern Maaß und Geſetz auch ihre Beſtimmung von Gott erhalten: dieß drückt die Schrift einfach dadurch aus, daß ſie ſagt: Gott habe Alles zu ſeinem Zwecke beſtimmt.[1]) Iſt aber der Welt ihre Beſtimmung durch Gott gegeben; ſo kommt ihr eben dadurch, wie durch ihr Geſchaffenſein durch Gott, etwas Ehrwürdiges und ſelbſt Heiliges zu.

3. Nun erſt iſt die andere Frage zu beantworten, zu was die Welt beſtimmt ſei, oder in was der Inhalt des von Gott für die Welt geſetzten Zweckes aufgehe? Daß dieſe Frage nicht weniger wichtig ſei, als die erſte, iſt an ſich klar; ſie iſt es aber auch aus dem andern Grunde, weil gerade in Beziehung auf ſie die oben angedeuteten Streitigkeiten entſtanden ſind. — Dieſe Streitigkeiten drehen ſich im Ganzen um die

---

1) Sprüchw. 16, 4. Voluntas ejus (Dei) mensura rerum est, wie Ambroſius ſich ausdrückt; oder: *μετρον της δυναμεως του θεου το θελημα γινεται*, wie Gregor v. Nyſſa in der Apolog. Hexaëmeron ſagt.

Beſtimmung der Frage: ob die Welt ihren Zweck in Gott oder in ſich ſelber habe. Entſtehen konnten die Streitigkeiten ſelbſt nur durch das Unvermögen, ein Ineinanderſein von Beidem ſich vorzuſtellen, gleichſam als ob die Creatur dadurch veräußerlicht würde, wenn ſie ihren Zweck in Gott hätte, oder als wenn der Gottheit die Ehre entzogen würde, wenn der Creatur eine Selbſtempfindung und ein Selbſtgenuß ihres Zweckes auf irgend eine Weiſe zukäme, wenn dieſer Selbſtgenuß auch nur in einer freudigen Bewegung in Abſicht auf den über ſie hinausweiſenden Zweck beſtehen ſollte. Aus jener Unvermögenheit iſt es abzuleiten, daß man es nur zu zwei ſich gegenſeitig ausſchließenden Vorſtellungen bringen konnte, wovon die eine in Abſicht auf die Creatur unfromm, die andere aber in Abſicht auf Gott ſelbſtſüchtig war. — Indem wir aber für uns der Beantwortung der Frage näher rücken, iſt allererſt das Offenbarungsbewußtſein, auf das wir uns überall gründen, nach ſeinen Quellen zu beſtimmen. Dieß geſchieht zunächſt durch eine merkwürdige Stelle im Briefe an die Röm. 11, 36. Sie lautet: Von ihm (Gott), durch ihn und zu ihm ſind alle Dinge geſchaffen. Der Ausdruck: von ihm (ἐξ αὐτου) geht auf das göttliche Urdenken und Urwollen der Welt; der Ausdruck: durch ihn (δι' αὐτου) auf die Realiſirung des göttlichen Urdenkens und Urwollens durch den Logos und den heiligen Geiſt in dem Acte der wirklichen Weltſchöpfung und Weltvermittlung; der Ausdruck: zu ihm aber, (εἰς αὐτον) zeigt offenbar den Zweck an, zu dem die Welt von Gott ewig gedacht und gewollt, im Anfange der Zeit aber geſchaffen iſt.[1]) Und dieſer Zweck iſt nach der gegenwärtigen Stelle Gott: die Welt hat ſomit ihren Zweck in Gott; zu ihm oder für ihn iſt ſie erſchaffen. Was daher Anfang und Princip der Welt iſt, das iſt auch Ziel und Ende der Welt, und eben dahin zielt die in der Welt ſeiende Entwicklung, daß das Ende in den Anfang zurückläuft; hier mit Unfreiheit, dort mit Freiheit.[2]) Dieſe Bewegung gleichſam in einem Kreiſe, die

1) Der Ausdruck: Durch ihn, wird auch auf die Erhaltung der Welt durch Gott bezogen, ſo wie jenes Von ihm auf die Schöpfung im Allgemeinen; aber auch in dieſer Deutung beſtände unſere Erklärung des: Zu ihm unbehindert fort.

2) Ambroſius erklärt Röm. 11, 36. alſo: Ex ipso principium et origo substantiae universorum, id est, ex voluntate ejus et potestate. Omnia enim ex ejus voluntate coeperunt; quia unus Deus Pater, ex quo omnia. Etenim tanquam ex suo fecit; quia unde voluit fecit. Per ipsum continuatio, finis in ipsum. Ex ipso ergo materia. Per ipsum operatio quae ligavit atque constrinxit universa. In ipsum, quia quamdiu vult, omnia ejus virtute manent atque consistunt, et finis eorum in Dei voluntatem recurrit. *Hexaëm.* l. I. c. 5.

Bewegung der Welt von und zu Gott, iſt auch ausgedrückt in der bibliſchen Lehre von der Schöpfung; denn wie ſowohl die Lebensſetzung als die Lebensvermittlung von Gott ausgegangen iſt, in Gott alſo beide ihren Grund und Anfang haben; eben ſo endet ſie auch in der Ruhe Gottes, im Sabbath der Gottheit, der als Tag des Herrn zugleich der Sabbath der Schöpfung iſt. Beſtimmung der Schöpfung und Vollendung der Schöpfung laufen daher ſo recht in Einem zuſammen; d. h. das, worin die Welt ihre Beſtimmung hat, iſt auch daſſelbe, worin ſie ihre Vollendung findet: und dieſes iſt Gott. Wenn wir in der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes geſehen haben, daß jede der drei göttlichen Perſonen in der andern ſich denkt, ſchaut und will, und wenn hiedurch zur Einheit des Weſens noch die Einheit des Gedankens und Willens kommt; ſo iſt zwar dieſe Einheit mit Gott für das Geſchöpf nicht zu erreichen: allein deßohngeachtet iſt eine Einheit der Welt mit dem abſoluten Weſen als Zweck und Ziel der erſtern geſetzt. Während dieſe Einheit ſpäter ſo dargeſtellt wird, wie ſie für die Natur, den Geiſt und den Menſchen je im Beſondern erreicht wird, haben wir gegenwärtig nur das Allgemeine zu beachten. Dieſes Allgemeine aber werden wir ausſprechen, wenn wir ſagen: Wie die Idee der Welt aus Gott iſt; ſo kann auch die Idee wiederum nur in Gott, keineswegs aber außer Gott, erreicht werden. Es handelt ſich ſomit in Abſicht auf die Idee nicht nur darum, daß ſie göttlicher Gedanke und Wille, ſo wie darum, daß ſie Wahrheit und Geſetz des Seins iſt; ſondern, um ſich ſelbſt zu erfüllen und zu vollenden, muß ſie zu jenem aufſtreben und mit jenem ſich verbinden, was ſelbſt ihr abſolutes Princip iſt: dieſes aber iſt Gott. Die Idee iſt daher ſchon als Idee das ewige Zeichen und der beſtändige Hinweis, daß die endliche Welt in Gott ihre Wahrheit und ihr Leben, damit aber zugleich ihre geſetzliche Beſtimmung habe. Die Idee iſt Wahrheit des Seins nur durch das göttliche Denken des Seins; eben ſo iſt die Idee das Geſetz des Seins nur dadurch, daß ſie Wille der Gottheit iſt. Es iſt folglich nicht die Idee außer oder ohne Gott, was zur Wahrheit und zum Geſetz des Seins ſich macht, ſondern es iſt die Idee nur, als ein von Gott Erzeugtes und Geſetztes, was zur Wahrheit und zum Geſetz des allgemeinen Seins und Lebens, und zwar von Gott ſelbſt, erhoben wird. Wie aber Gott die Welt in der Idee von ihr ſetzt und beſtimmt; eben ſo führt ſich die Welt durch die Idee auf Gott als auf denjenigen zurück, in welchem ſie ihr Princip und ihre Beſtimmung hat. Im ſelbſtbewußten Geiſte kündigt ſich daher Gott durch die Idee der Gottheit an. Kein Geſchöpf

kann der Endzweck der Schöpfung ſein, denn dann hätte die Welt eine geringe Beſtimmung. Iſt Gott nicht der Zweck der Welt, ſo iſt nur die Alternative möglich:

a. Entweder iſt Gott nicht das höchſte Gut, oder

b. Gott hat das Geſchöpf nicht mit der Fähigkeit hervorgebracht, das höchſte Gut zu ſeinem Zwecke zu haben.

Das Eine aber wie das Andere zu ſagen, wird nicht einmal einer auch noch tiefſtehenden Philoſophie möglich ſein, abgeſehen von dem aus der Offenbarung geſchöpften Bewußtſein, das ſowohl dem Einen als dem Andern ſchlechthin widerſtrebt. Was ſowohl derjenigen Vorſtellung, welche das Ziel der Creatur in der Creatur ſelbſt, als der andern, welche das Ziel und Ende der Welt in Gott gleichſam mit Ausſchluß der Creatur ſetzt, als Fehler anhängt, iſt, daß ſie beide abſtract und äußerlich ſind. Sie ſprechen entweder von Gott, als ob die Ehre deſſelben ohne jede Rückſicht auf die Glückſeligkeit der Geſchöpfe ſei, oder von einer Glückſeligkeit der Geſchöpfe, als ob dieſe von Gott, oder von dem Sein in Gott unabhängig wäre. Und dennoch iſt gerade die Verbindung des Einen mit dem Andern das Rechte, und zwar das einzig Rechte und Wahre. Denn wenn einerſeits die göttliche Güte und Liebe das Wohl und die Glückſeligkeit der Geſchöpfe will; ſo beſteht anderſeits das Wohl und die Glückſeligkeit der Geſchöpfe gerade darin, daß ſie in Gott ſich vollenden; die *δοξα του θεου* iſt ſomit im Sinne der Offenbarung nicht ohne die engſte Beziehung auf das wirkliche Heil der Welt; und eben zum Heil der Welt hat ſich Gott allſeitig der Welt geoffenbart. Gott ſetzt das Ziel der Dinge in ſich ſelber, weil das höchſte Maaß der Seligkeit unmöglich erreicht würde, wenn das Ziel des Geſchöpfes im Geſchöpfe ſelbſt aufginge. Wir können daher ſagen: in der Verklärung der Welt durch Gott beſtehe die Herrlichkeit Gottes, und dem Einen wie dem Andern diene Alles, und nach ihm ziele Alles hin. Und eben ſo können wir ſagen: die Welt ſei zur Verherrlichung der göttlichen Liebe geſchaffen, welche Liebe der Gottheit ſich eben auf die Welt bezieht, d. h. dieſe zum Gegenſtande hat. Iſt dieß der Sinn der Offenbarung in der obigen Stelle, die ſomit in ihrer ganzen Vollſtändigkeit erklärt wäre; ſo ſtimmen mit jener Stelle auch noch andere zuſammen, wie folgende: Jeglichen, der ſich nennt nach meinem Namen, zu meiner Ehre habe ich ihn geſchaffen, gebildet und gemacht.[1] Er legte ſein Auge in ihre Herzen,

---

1) Jeſ. 43, 7.

und zeigte ihnen die Größe ſeiner Werke, damit ſie die Größe ſeiner Werke verkündigen, und ſeinen heiligen Namen loben ſollen.[1] Und er gab den Menſchen die Kunſt, um ſich zu verherrlichen in ſeinen Wunderwerken.[2] Läßt ſich in den angezeigten Stellen das Ineinanderſein von Göttlichem und Geſchöpflichem im Weltzwecke nicht verkennen; ſo iſt es mit klaren Worten geradezu ausgeſprochen 2. Kor. 1, 20., wo es heißt: Gott zur Ehre durch uns.

4. Das hier aus der Schrift Erhobene iſt auch Ueberzeugung der Väter.[3]

5. Nur durch Mißverſtändniß und Verdrehung des urſprünglichen Sinnes konnten einige Bibelſtellen, welche da ausſagen, Gott habe die Welt durch (δια) ſeinen freien Willen erſchaffen, wie Offenb. 4, 11. Hebr. 2, 10. ſo gedeutet werden, als ſei in ihnen ausgeſprochen, Gott habe die Welt wegen ſeines Willens geſchaffen, was in ſofern nicht einmal einen Sinn gibt, als nun erſt gefragt werden muß, was denn der Inhalt des göttlichen Willens ſei, wenn er als Zweck der Welt und nicht als bloßes Spiel angeſehen wird.

6. Zwar iſt der Eine Gott der Eine Zweck aller Weſen, wie aus dem Vorhergehenden deutlich geworden iſt; allein obſchon Alle Creaturen nur Einen und denſelben Zweck verfolgen, ſo iſt doch die Art und Weiſe ver-

---

1) Sir. 17, 7. 8. 2) Sir. 38, 6.

3) Daher ſagt Lactantius: Idcirco mundus factus est, ut nascamur; ideo nascimur, ut agnoscamus factorem mundi ac nostri, Deum; ideo agnoscimus, ut colamus; ideo colimus, ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus, quoniam maximis laboribus cultus Dei constat; ideo praemio immortalitatis afficimur, ut similes angelis effecti, summo patri ac domino in perpetuum serviamus, et simus aeternum Dei regnum. Haec summa rerum est, hoc arcanum Dei, hoc mysterium mundi: a quo sunt alieni, qui, sequentes præsentem voluptatem, terrestribus et fragilibus bonis se addixerunt, et animas ad cœlestia genitas, suavitatibus mortiferis tanquam luto cœnove demerserunt. *Institt.* VII. 6. Vgl. Clemens Romanus 1 Kor. 33. Athenagoras de resurrectione c. 12. Tertullian Apologet. De nihilo (mundum) expressit in ornamentum majestatis suæ. Theophilus ad Autolyc. I. 6: *τα παντα ὁ θεος ἐποιησεν ἐξ οὐκ ὀντων εἰς το εἰναι, ἱνα δια των ἐργων γινωσκηται και νοηθῃ το μεγεθος αὐτου.* Thomas v. Aquin ſagt: Primo agenti, qui est agere tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est ejus bonitas. Et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium . . . . Ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. *Summ. theolog.* P. I. qu. 44. art. 4.

ſchieden, wie es geſchieht. Denn die Art und Weiſe des Zweckverfolgens und Zweckerreichens richtet ſich nach dem Weſen der Dinge ſelbſt. Das Weſen der Dinge iſt aber ein verſchiedenes, und nach dieſer Verſchiedenheit iſt ſelbſt der Zweck ein verſchiedener, nicht an ſich, ſondern nur in der Art und Weiſe, wie er erreicht wird. Die Beſtimmung iſt überall eine dem Weſen immanente; denn außer ſich kann kein Weſen ſeine Beſtimmung erreichen. Aber eben in dieſer Immanenz des Zweckes iſt es gegeben, daß Gott für die verſchiedenen und beſondern Weſen gleichſam wiederum ein Verſchiedener und Beſonderer iſt. Iſt der Zweck eines jeden Weſens Gott, der Zweck aber jedem Ding immanent; ſo ergibt ſich für uns die nothwendige Annahme, daß jede Creatur mit Rückſicht auf ihren Zweck außer ſich und in ſich zumal ſei: außer ſich, weil Gott, der Zweck, kein innerweltliches Weſen iſt: in ſich, weil jedem Weſen die Beſtimmung immanent iſt, Gott zu ſeinem Zwecke zu haben. So unterſcheidet ſich das Subject des Zweckes von ſeinem Zwecke, und dennoch iſt der letztere nur ſein Zweck, der Zweck des Weſens ſelbſt, ſeine immanente Beſtimmung.

7. Iſt Gott der Zweck der Welt im Allgemeinen und Beſondern; ſo laufen in ihm, dem allgemeinen und beſondern Zwecke, alle Zwecke zuſammen. Dieſes Zuſammenlaufen der Zwecke iſt zugleich ein Zuſammenſtimmen der Zwecke zu Einem Zweck, und dieſes Zuſammenſtimmen aller Zwecke in Einem Zwecke ſelbſt wiederum Zweck der Weſen. Von unten hinauf in der Schöpfung iſt dieſer Eine Zweck oft ein durch andere Weſen, ſo wie durch die Zwecke dieſer Weſen hindurchlaufender Zweck. So hat die Natur ihren Zweck im Menſchen, der Menſch aber in Gott. Allein die Natur hat ihren Zweck nur in ſofern im Menſchen, als der Menſch ſeinen eigenen in Gott hat.[1]) Gott aber, der Zweck der Zwecke, iſt, wie

1) Hugo v. S. Victor: Prius siquidem opifex Deus mundum fecit, ac deinde hominem possessorem et Dominum mundi, ut ceteris omnibus jure conditionis dominaretur homo, ipsi a quo factus fuerat soli voluntaria libertate subjectus. Unde constat creationem hominis, rerum omnium visibilium conditione posteriorem quidem tempore, sed causa priorem fuisse, quia qui factus est post omnia, propter eum omnia facta sunt. Causa ergo conditionis humanæ ante omnia est: et ipsam investigare oportet supra omnia et ante omnia quæ tempore orta sunt, et ante tempora ordinata sunt. Si enim omnia fecit Deus, fecit propter hominem, causa omnium homo est: et causaliter homo prior omnibus est, ipsum vero propter quod homo factus est prius homine est: et multo ante omnia quibus homo causaliter prior est. Id autem propter quod factus est homo, quid aliud erit nisi ipse a quo factus est homo? Si ergo causa mundi homo est, quia propter hominem factus est

der Anfang, ſo die Mitte und das Ziel und Ende der Dinge. Wie Alles von ihm ausgeht, ſo kehrt Alles in ihn wiederum zurück. Das Leben aber, deſſen erſte Bewegung von Gott ausgeht, und deſſen letzte in Gott ruhet, ſteht eben dadurch in ſeinem wahren Verhältniſſe, lebt ſein wahres Leben, oder ſteht in ſeiner Wahrheit, ἀληϑείᾳ, welche Wahrheit die göttliche Weltordnung hier, wo wir am Ziel und Ende der Dinge ſtehen, eine erfüllte iſt; die erfüllte Weltordnung iſt aber auch der erfüllte göttliche Wille.

Die Stufenleiter der Schöpfung.

Die Verſchiedenheit der Geſchöpfe.

§. 46.

1. Die Stufenleiter der Schöpfung haben wir zwar unmittelbar ſchon in der Darſtellung des Schöpfungswerkes durchgegangen; allein in der Feſthaltung nur der Schöpfungsmomente in ihrer Aufeinanderfolge war uns keine Gelegenheit geboten, dieſe Momente ſelbſt in ihrem weſentlichen Unterſchiede von einander in Betrachtung zu ziehen. Darauf nun aber jetzt einzugehen, will nicht nur die Natur der Sache ſelbſt, ſondern auch die Rückſicht, die wir auf die falſchen Vorſtellungen einer vom heidniſchen Princip durchdrungenen Philoſophie zu nehmen haben.

2. So weit wir am gegenwärtigen Orte mit dieſen falſchen Vorſtellungen uns zu befaſſen haben, dringen ſie ſich in der gemeinſamen zuſammen: in der Natur der Dinge entfalte ſich weſentlich nur **Eine Subſtanz**. Dieſe Eine Subſtanz wurde entweder für die Naturſubſtanz, oder für die göttliche Subſtanz gehalten. Aus der erſten Vorſtellung entwickelte ſich der Materialismus, aus der zweiten der Pantheismus. Was aber beide Vorſtellungen wiederum mit einander gemein haben, iſt die Anſicht, **der Geiſt komme von der Natur her.**[1]) Der Geiſt ſteigt alſo aus der Natur herauf, iſt eine Kraft, die aus ihr ſich entwickelt hat, und darum ſelbſt nur eine geſteigerte Natur. Hat man aber angefangen, den Geiſt

---

mundus: et causa hominis Deus est, quia propter Deum factus est homo: ergo Deus erat, et mundus non erat, neque homo erat, et factus est propter Deum homo qui non erat, et mundus propter hominem, qui necdum erat, et quasi eadem causa videbatur quod factus est homo propter Deum: et quod propter hominem mundus factus est. Nam et homo factus est ut Deo serviret propter quem factus est: et mundus factus est ut serviret homini propter quem factus est. *De Sacrament.* l. I. P. II. c. 1.

1) So drückt ſich unumwunden **Hegel** aus; vgl. unſere **Darſtellung und Kritik des Hegelſchen Syſtems.**

ſelbſt nur als ein Produkt der Natur zu betrachten; ſo iſt die andere Vorſtellung nur um ſo leichter geworden, alles Spätere in der Natur aus dem Frühern, alles Höhere aus dem Niedern zu erklären. Aus den Elementen, den Urſtoffen der Natur, läßt man die anorganiſchen Weſen, aus dieſen die organiſchen hervorgehen, und ſo ſteigt man von der Pflanze zum Thier, vom Thier aber zum Menſchen als zum Höchſten der irdiſchen Schöpfung auf. Alle Unterſchiede ſind nur graduelle.

3. Dieſe Anſicht wird nur dadurch errungen, daß man gerade das Weſentlichſte überſieht und bei dieſem Ueberſehen überſpringt. Der Menſch iſt nicht erklärt, wenn ſein Leib auf eine beſtimmte Anzahl von Elementen zurückgeführt wird, aus welchen er beſteht. Es iſt hier nichts Geringeres überſehen als der Geiſt, der eben als Geiſt aus jenen Elementen nicht beſteht, und darum auch aus jenen nur materiellen Urſtoffen nicht erklärt werden kann, wie denn auf dieſem naturaliſtiſchen Standpunkte auch nicht der geringſte Verſuch gemacht wird, den wirklichen Geiſt zu erklären, indem man ihn ohne Weiteres nur für eine potenzirte Thierſeele ausgibt. Damit iſt aber der Gegenſtand noch lange nicht zu Ende geführt, denn dieß iſt nicht der einzige Mißgriff, nicht das einzige Ueberſehen und nicht der einzige Sprung, der gemacht wird. Denn nicht nur kann der Menſch, der Geiſt, und ſofern er Geiſt iſt, aus jenen Elementen nicht erklärt werden, ſondern dieſe Erklärung iſt ſelbſt auch bei jenen Weſen nicht möglich, die aus Elementen wirklich beſtehen. Das bloße Beieinanderſein der Elemente nach einer beſtimmten Zahl und in einer beſtimmten Combination erklärt überhaupt keinen Organismus, und dieß auch dann nicht, wenn mit und neben den Elementen die Lebenskraft geſetzt wird. Darum iſt es auch unmöglich, den Organismus, wenn er in ſeine körperliche Elemente aufgelöst iſt, aus denſelben wieder herzuſtellen. Bleibt bei der obigen Erklärung des Menſchen der Geiſt ein Geheimniß; ſo iſt es bei den der Natur angehörigen Organismen ein Anderes, was verhüllt, überhaupt ganz unbeachtet bleibt. Nicht die Elemente, aus denen der Organismus beſteht, bilden den Organismus ſelbſt, zu dem ſie nur die ſtoffige Unterlage hergeben, ſondern das, was den Organismus wirklich bildet, iſt ein organiſirender Gedanke, und zwar derjenige Gedanke, welcher überhaupt der Lebensgedanke des Gebildes iſt. Dieſem Gedanken wohnt die Macht neuer Geſtaltung ein, die eine unendlich reiche iſt. Dieſer ſtets in neuer Weiſe, in neuer Macht und nach neuer Einheit organiſirende Gedanke jedes Naturweſens iſt die Idee, die Seele, die reine Weſenheit eines jeden Organismus, welcher zugleich die Macht der Formgebung

einwohnt. Das Geheimniß des organiſchen Lebens der Naturweſen iſt daher die Idee derſelben. Wer den Organismus der Dinge auflöst, zerſtört wohl den Organismus, nicht aber die Elemente deſſelben, welche bleiben. Was entflieht, iſt die Idee; mit ihr entflieht aber auch die Form des Organismus, der das Product der organiſirenden Idee war. Die Ideen werden Formen, formae genannt, weil ſie die das concrete Leben der Dinge geſtaltenden Mächte ſind. Sie ſind nicht ſelbſt die Formen, d. h. die bloßen Formen; aber alle Formen ſind durch ſie. Jene Elemente für ſich können nach der Auflöſung des Organismus wohl zur Bildung neuer Organismen verwendet werden; — der alte, dageweſene Organismus aber iſt und bleibt zerſtört, weil die Idee deſſelben nicht ein Körperliches, und als Körperliches Aufhaltbares, Feſtzunehmendes, ſondern eine unſichtbare Macht und Kraft iſt, die von Gott kommt und aus dieſem Urſprunge allein erklärt werden kann. Damit findet aber zugleich auch noch ein Anderes ſeine Erklärung. Der unendliche, durch keine Zahl zu beſtimmende Reichthum der Formen des Lebens der Natur iſt weder durch die Zahl der Elemente zu erklären, die bis jetzt ungefähr auf fünfzig hinauf beſtimmt worden iſt, und die wohl noch um Mehreres ſteigen, aber eben ſo gut auch fallen kann, indem vielleicht bisher nur vermeinte Elemente in wirkliche zurück aufgelöst werden. Eben ſo wenig iſt die Fülle der Naturformen aus der Combination der bis jetzt aufgefundenen Elemente zu deuten, die zwar außerordentlich weit gehen, aber deßwegen doch die Zahl der wirklichen Naturorganismen ſo wenig erſchöpfen kann, daß ſchon der Gedanke einer ſolchen Erſchöpfung als ein höchſt unwiſſenſchaftlicher zurückgewieſen werden muß. Die Combination kann wohl ein analoges Verſtändniß vermitteln, nicht aber die Zahl der Organismen aus ſich ſelber ableiten.

4. Geht die ſo eben gemachte Bemerkung durch alle Ordnungen der ſichtbaren Natur hindurch, und erweist ſie ihre Wahrheit ſelbſt an den Organismen, die Einer und derſelben Gattung angehören; ſo hat ſich die Erklärung der Weſen aus Einer Subſtanz und ihrer Entfaltung auf dem Gebiete der Naturwiſſenſchaft oder vielmehr auf dem Gebiete der Natur von ſelbſt aufgehoben, jene Erklärung nämlich, welche die Eine Subſtanz zuerſt in den untern Gebieten des Lebens ſich ausbreiten, dann aber zu immer höhern Formen des Daſeins auffſteigen läßt, deren weſentliche Momente ſie aus ſich herausſetzen ſoll. Wir haben geſehen, daß nur durch Ueberſehen und Ueberſpringen des Wirklichen zu ſolcher Vorſtellung zu kommen war. Dagegen hat ſich uns als Wahrheit herausgeſtellt, daß die Organismen nur aus organiſirenden Gedanken, d. h. aus

göttlichen Ideen zu erklärrn ſind, und daß der unendliche Reichthum des concreten Lebens allein ruhen kann auf der unendlichen Fülle der göttlichen Idee.

5. Theils um das Bisherige in ſeinen Reſultaten auszuſprechen, theils um die Entwicklung des Grundgedankens noch weiter zu führen, geben wir folgende Beſtimmungen.

a. Auf der Stufenleiter der Geſchöpfe entſpricht jeder Ordnung oder jedem Reiche eine beſondere göttliche Idee. Keine höhere Ordnung und kein höheres Reich iſt ſomit aus dem unter ihm ſtehenden niederen als eine Fortſetzung zu betrachten.[1]) Auf jeder Stufe erſcheint ein anderes, neues Leben, und dieſes neue Leben iſt die Wirkung eines andern und neuen Princips, welches die göttliche Idee iſt. Die ſpätere und höhere Ordnung kann durch die frühere wohl vorbereitet und angekündet werden, aber ſie wird durch ſie nimmermehr geſetzt und bewirkt. Jede ſpätere Ordnung hebt vielmehr die frühere auf, und wird eben ſo ſelbſt durch die auf ſie folgende höhere aufgehoben, ſo daß nichts bleibt, als ein allgemeiner Zuſammenhang von an ſich verſchiedenen Ordnungen und Reihen der Geſchöpfe.

b. Was von den Ordnungen und Reichen der Natur gilt, daſſelbe gilt auch von den beſondern Weſen, welche dieſen Reichen angehören. Jedem beſondern Organismus, jeder Pflanze und jedem Thier liegt eine beſondere Idee zu Grunde. Während dieſe beſondere Idee das, was ſie zur ſtoffigen Unterlage ihres Organismus braucht, aus der Elementarwelt nimmt, und das Genommene für ſich verarbeitet, iſt ſie ſelbſt, die Idee, als ein neues Princip, nur die ſpecielle Wirkung der Gottheit, und als dieſe eine ewig friſche Schöpfung. Die Producte der Natur ſind daher nicht wirkliche Producte der Natur, ſondern Producte der göttlichen Ideen, die ſich durch die elementariſche Natur nur verleiblichen. Durch die göttlichen Ideen als die wahren Lebensprincipien ſind alle Weſen

1) „Der weſentliche Charakter einer Gattung bleibt, mitten unter einer Menge zufälliger Verſchiedenheiten, ſtets beſtändig und unveränderlich der nämliche. Obgleich ſtufenweiſe Annäherungen von größerer oder geringerer Bedeutung zwiſchen den einzelnen Arten der Pflanzen und Thiere nachgewieſen werden können; ſo iſt doch in keinem Falle die Stufenreihe eine wahrhaft ununterbrochene; denn jede Stufe, ſo unbedeutend und klein ſie auch ſein mag, bleibt in der That ein plötzlich abgebrochener Uebergang von einem Bildungstypus zum andern.“ P. M. Roget: Die Erſcheinungen und Geſetze des Lebens; aus dem Engliſchen überſetzt von F. M. Duttenhofer. Stuttgart. 1837. S. 500.

gleichſehr urſprünglich, und keines die Folge oder die Wirkung eines unter ihm ſtehenden Frühern.

c. So geht es auf der Stufenleiter der Dinge bis zum Menſchen hinauf, dem höchſten irdiſchen Geſchöpfe, deſſen leiblicher Organismus ſelbſt wieder von einer göttlichen Idee getragen iſt, deſſen Geiſt aber, den Maaßſtäben elementariſcher Kräfte nicht mehr angemeſſen, ſelbſt das Zeugniß vom Daſein einer höhern und der höchſten Ordnung des Univerſums iſt, in welcher aber das Beſondere nicht aufhört, ſich als ſolches, und daher als ein von einem beſondern göttlichen Gedanken Getragenes zu offenbaren.

d. Daraus, daß die Geſchöpfe auf den untern Gebieten des Lebens wohl als Gedachtes, nicht aber ſelbſt als Denkendes erfunden werden, geht hervor, daß ſie urſprünglich in der Idee gedacht ſind, und daß ein unendlich weiſes Weſen iſt, welches ſie in der Idee gedacht hat.[1] In dem Geſetzlichen jener Gebilde aber ſpricht ſich nicht weniger ein Wille aus, ein Wille jedoch, mit dem nicht jene Naturweſen ſich ſelbſt frei gewollt haben, ſondern mit dem ſie von einem abſoluten Weſen frei gewollt worden ſind. Und ſo deutet Alles in der Schöpfung hin auf den göttlichen Gedanken und Willen als die Urprincipien der Dinge.

e. In der Stufenleiter der Weſen herrſchen zweierlei Ordnungen. Die erſte fängt mit den Niedern an und ſteigt zu immer Vollkommnerem empor. So iſt das Erſte die anorganiſche Natur; auf ſie folgt die organiſche im Pflanzen- und Thierreich. Nach der Pflanze und dem Thier nimmt der Menſch, der Beherrſcher der Natur, ſeine erhabene Stellung ein. Dieſe erſte Ordnung hat, wie wir oben geſehen, das Eigene, daß die frühern Reihen von Gebilden eben ſo ſtete Weiſſagungen als Vorbereitungen auf die ſpätern ſind. Bringt es nun die erſte Ordnung mit ſich, daß das Niedere dem Höhern überall vorausgeht; ſo verändert ſich die Sache mit einmal nach der zweiten Ordnung. Dieſe Veränderung tritt ein, wenn wir bei den Geſchöpfen auf die Endurſache ſehen. Wohl iſt das Niedere vor dem Höhern; aber das Höhere iſt auch wiederum vor dem Niederen, und zwar in ſofern, als das Niedere ſeine Endurſache in dem Höhern hat. Fragen wir, warum das Niedere ſei; ſo iſt die Antwort: um des Höhern willen. Die anorganiſche Natur iſt, ſo gefaßt,

---

1) Sowohl der Naturalismus als der Pantheismus nimmt fälſchlich das Gedachtſein der Natur für ein anfangendes Denken derſelben, welches im Menſchen ſofort culminiren ſoll.

zwar wohl vor der organiſchen, und doch wiederum nicht vor der organiſchen, denn ſie iſt um der organiſchen willen, und wäre ſomit nicht, wenn dieſe nicht wäre. So ſind ferner auf dem Gebiete des Organiſchen zwar wohl die Pflanze und das Thier vor dem Menſchen; aber ſie ſind in ſofern wiederum nicht vor dem Menſchen, als ſie ſelbſt nicht wären, wäre es nicht Plan des Schöpfers geweſen, den Menſchen hervorzubringen. Denn der Menſch iſt der Zweck und, wenn wir nach Urſachen fragen, die Urſache, das Princip der irdiſchen Schöpfung. Der alſo, der nach der anorganiſchen und der organiſchen Schöpfung kommt, iſt geiſtig vor jener ſchon geweſen. So geht Alles in der Schöpfung in die Tiefe des Geiſtes zurück, aus der ohnehin Alles ſeinen Urſprung genommen hat.[1])

Die Individualität der Weltweſen.

§. 47.

1. Schon das im vorhergehenden Paragraphen über die Verſchiedenheit der Geſchöpfe Vorgetragene weist auf allen Punkten auf das Princip der Individualität als ein die ganze Welt durchdringendes und durchherrſchendes Princip hin. Denn wir haben nicht nur gefunden, daß den Arten und Gattungen der Dinge göttliche Ideen entſprechen, ſondern auch, daß dieß bei den Einzelweſen ebenſo der Fall ſei. Wir nennen jedes Weſen, gehöre es dem Reiche der Natur, oder dem Reiche des Geiſtes, oder endlich der Menſchheit an, ein individuelles, welches in ſeinem Daſein ein organiſches Für-ſich-ſein, und in dieſem einen beſtimmten Kreis eigenthümlicher Thätigkeit darſtellt. Die Individualität iſt daher das organiſche In- und Für-ſich-ſein jedes endlichen Lebens, das, eben als ein organiſches, von jedem andern Organismus abgelöst iſt, wenn es auch deßwegen nicht aufhört, mit ihm, ſo wie mit andern Organismen in Verbindung zu ſtehen. So iſt jede einzelne Pflanze, jedes einzelne Thier, jeder Menſch, jeder Geiſt ein individuelles Weſen, denn ſie alle ſind, wenn auch auf verſchiedenen Stufen des Daſeins ſich befindend, doch, und zwar jedes wie das andere, Organismen, mit eigenthümlichem Lebensinhalte und mit eigenthümlicher Lebenskraft. Und zwar iſt das Individualitätsprincip, um es in ſeinem unendlich tiefen und reichen Weſen zu begreifen, dahin zu erklären, daß eben in Folge deſſelben kein Geſchöpf gefunden wird, das mit einem an-

---

1) Vgl. hierüber die Anſchauung des Hugo v. S. Victor in der im vorhergehenden Paragraphen n. 7. mitgetheilten Stelle aus der Schrift de Sacramentis l. I. P. II. c. 1.

dern Geſchöpfe, auf derſelben Stufe und in derſelben Ordnung des Daſeins ſich befindend, ja ſelbſt von Einer und derſelben Art und Gattung, vollkommene Gleichheit hätte, und darum mit ihm als völlig identiſch genommen werden könnte. So ſtellt ſich die Individualität als eine beſondere Form hin, in welcher ein beſtimmtes organiſches Leben nach allen ſeinen Kräften, Richtungen und Thätigkeiten ſich in ſich ſelber als ein Ganzes abſchließt, und in dieſem abgeſchloſſenen Für-ſich-ſein eine untheilbare Einheit bildet.[1] Der Begriff des Individuellen iſt ſomit der Begriff des Untheilbaren (**In-dividuum, in-dividualitas**), und eben ſo des nach Außen nicht Mittheilbaren. So iſt dieſe Pflanze mit keiner andern von derſelben Art und Gattung für Eins zu nehmen. Eben ſo iſt dieſer Eine Menſch, mit dem eigenthümlichen Namen, an dieſem Orte und in dieſer Zeit und in dieſen beſtimmten Verhältniſſen lebend, mit keinem andern für identiſch zu nehmen, er unterſcheidet ſich von allen Menſchen, und eben ſo jeder andere Menſch von allen übrigen auf das beſtimmteſte, obſchon wiederum ein Jeder das allgemeine Menſchenweſen in ſich trägt. Jedes Geſchöpf iſt ſomit gleichſam eine neue Schöpfung; es iſt aber dieſe neue Schöpfung, weil jedem einzelnen Geſchöpf ein eigenthümlicher, oder, wenn wir es mit den Geſchöpfen Einer und derſelben Gattung vergleichen, ein eigenthümlich modificirter, beſonders beſtimmter göttlicher Gedanke zu Grunde liegt. Die beſondern Weſen der Welt ſind folglich individuell, d. h. eigenthümlich beſtimmt, durch den urſprünglichen göttlichen Gedanken und Willen von ihnen: Gott hat ſie in ihrer Individualität ewig gedacht und gewollt. Das Individualitätsprincip iſt daher ein göttliches, von Gott ausgegangenes Princip der Dinge.

2. Von dieſer Ueberzeugung war das chriſtliche Bewußtſein zu jeder Zeit getragen. Das Princip der Individualität wurde daher überall eben ſo erkannt, als es auf die göttliche Idee zurückgeführt wurde. Die Idee der Dinge iſt aber eben ſo die Idee der Dinge, wie ſie zuſammen eine Einheit bilden, als wie ſie von einander verſchieden ſind.[2]

---

1) Thomas v. A.: Unitas cujuslibet rei est essentia ejus, secundum quod est indivisa in se, et divisa a quolibet alio. *In I. lib. Sent.* dist. 19. qu. 4. art. 1.

2) Auguſtinus bringt lib. 89. quæstt. qu. 46. darüber folgende höchſt klare Beſtimmung vor: Singula igitur propriis sunt creata rationibus (nach Auguſt. Idee). Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Quodsi hae rerum omnium creandarum rationes in divina mente continentur etc. Richard v. S. Victor unterſcheidet mit philoſophiſcher Schärfe eine allgemeine,

Einheit der Welt.

§. 48.

Obſchon die Welt eine unendliche Vielheit von individuellen Weſen enthält; ſo iſt ſie doch nicht eine zuſammenhangsloſe Maſſe von Dingen, ſondern ein in der Idee auf der Grundlage der Einheit der Gegenſätze aufgerichteter lebendiger Organismus.

1. Daß die Welt nach der Anſchauung der göttlichen Offenbarung eine Einheit bilde, geht ſchon aus dem einfachen Ausſpruche der Schrift hervor, der Ewiglebende habe Alles zuſammen (*κοινῇ*) ge-

---

eine ſpecielle und eine individuelle Subſtantialität: Substantialitas vero alia *generalis*, alia *specialis*, alia *individualis*. Substantialitas autem illa est *generalis*, quæ est aliquibus speciebus communis, ut corporalitas, quæ inest omnibus corporibus tam animatis, quam inanimatis. Illa vero *est specialis*, quæ competit unius tantum speciei omnibus individuis, ut humanitas quæ est omnibus hominibus communis. *Individualis* autem est illa, quæ uni soli quidem individuo inest, et pluribus substantiis omnino communis esse non potest. Ad designandum individualem aliquam substantialitatem, nomen in usu non habemus, sed ad majorem dicendorum evidentiam ponere, et a proprio nomine trahere possumus. Dicatur itaque a Daniele Danielitas, sicut ab homine humanitas. Danielitas itaque intelligatur ipsa substantialitas, vel si magis placet illa substantia ex qua Daniel esse habet, illa substantia, quæ ipse est, et quam participare non potest aliqua alia humanitas. Itaque sicut corporalitas est communis multis, Danielitas vero omnino incommunicabilis: incommunicabilem vero idcirco dicimus, quia sic est ejus, ut non possit esse alterius. Nam qui hanc substantialitatem habuerit, profecto Daniel erit, qui vero non habuerit, idem Daniel esse non poterit. Diversa nemque substantialitas facit substantiam diversam. Singularis autem et individua non potest facere nisi unam. *De trinit.* l. II. c. 12. Alexander v. Hales: Unitas itaque divinae essentiae non excludit neque pluralitatem, immo infinitatem idearum in Deo; quod scilicet in Dei essentia omnes rationes naturae singulorum entium conditorum vel condendorum in una inconfusa unitate sint convolutae. *Summ. univers. theolog.* qu. 14. membr. 3. 4. cfr. qu. 25. membr. 2. art. 4. Albertus Magnus *Compend. theologicae veritatis.* l. I. c. 25: Dicendum est ergo, quod licet rationes in Deo, et ideae sunt una virtus et una lux et essentia, dicuntur tamen plures rationes et ideae propter pluralitatem ideatorum, cujus exemplum habes in naturis. Thomas v. Aquin: Particularia habent propriam ideam praeter ideam Speciei. *Summ. P. I. qu. 15. art. 3.* Ferner in lib. I. Sent. dist. 36. qu. 2. art. 3. In lib. II. Sent. dist. 3. qu. 3. Wichtig iſt die Beſtimmung: Pluralitas idearum est causa pluralitatis creaturarum, non autem e converso. *lib. I. Sent. dist. 36. qu. 2. art. 2.* vgl. *Quaestt.* de verit. qu. 3. art. 2. Die Frage: utrum necessarium sit ponere plures ideas, wird mit Ja beantwortet, und ſofort weiter bemerkt: necesse est ponere in Deo singulorum proprias rationes, et ita plures ideas.

ſchaffen.[1]) Denn dieſes Zuſammen (κοινῃ) deutet eben den Zuſammenhang aller Dinge unter einander an; ſie ſind mit Rückſicht auf einander ſo zu einem Ganzen geſchaffen, daß ſie zugleich zuſammenwirken, wodurch eben jene Ordnung der Welt erzeugt wird, die ſchon ihrem Begriffe nach lebendige Einheit iſt, denn ſie iſt erzeugt durch das Zuſammenwirken lebendiger Kräfte. Daher iſt auch die vorhin genannte Stelle nur eine Parallelſtelle zu andern Stellen aus demſelben Buche, welche da alſo lauten: Gott hat vom Anfang ſeine Werke wohl geordnet, und einem Jeglichen ſein eigenes Werk gegeben, und er hält ſie für und für in ſolcher Ordnung, daß ſie ihr Amt immerwährend verrichten und keines das andere hindert, und ſie ſind ſeinem Befehle immer gehorſam.[2]) Eines befördert den Nutzen des Andern.[3]) Die Werke des Herrn ſind alle gut, und ſchaffen zu ſeiner Zeit allen Nutzen. Und man darf nicht ſagen, dieß iſt ſchlechter als jenes, denn Alles bewährt ſich wohl zu ſeiner Zeit.[4])

2. Die Einheit der Welt ruhet aber urſprünglich ſelbſt darauf, daß ſie Eins ſchon in der göttlichen Idee iſt. Dieß iſt ausgeſprochen in der Altteſtamentlichen Lehre von der geſchöpflichen Weisheit, welche eben die vorzeitliche Idee von der Welt iſt, die die ewige und abſolute Weisheit vor der Weltſchöpfung als einheitliche, aber als einheitliche in der Vielheit in ſich als eine dereinſt zu realiſirende trug. Der Geiſt der geſchöpflichen Weisheit (πνευμα της σοφιας), d. h. der Geiſt der Weltidee iſt μονογενες (einheitlich), und πολυμερες (mannigfach, vielgetheilt) zugleich.[5]) Und zwar iſt dieſes ſowohl objectiv, hinſichtlich des außer dem menſchlichen Bewußtſein liegenden göttlichen Weltgedankens, als ſubjectiv für die die Welt begreifende menſchliche Erkenntniß zu faſſen.[6])

3. Der lebendige Organismus der Welt ſtützt ſich aber auf das in ihr herrſchende Geſetz der Gegenſätzlichkeit. Ausgeſprochen iſt dieſes Geſetz in der heil. Schrift mit folgenden Worten: Alles iſt zweifach, Eines der Gegenſatz zum Andern, und Eines befördert den Nutzen des Andern. Sir. 42, 25. 26. Dieſes Geſetz iſt

1) Sir. 18, 1.
2) Sir. 16, 25—28.
3) Sir. 42, 25.
4) Sir. 39, 39. 40.
5) Weish. 7, 22. Vgl. Phil. d. Chriſtenth. I. S. 55—58, und oben S. 100—103.

6) Um weder die Einheit des Princips der Idee, welches der göttliche Verſtand iſt, noch die Einheit der Welt irgendwie zu trüben, zieht Albertus Magnus vor, lieber von einer Idee des Vielen (idea multorum), als von vielen Ideen (multae ideae) zu ſprechen. In lib. I. Sent. dist. 35. art. 9.

kein anderes als dasjenige, welches die Naturphiloſophie als Polaritätsgeſetz oder als das Geſetz des polaren Verhaltens in der Natur ausgeſprochen hat. Auf ganz einfache Weiſe hat dieſes durch die ganze Natur ſich hindurchziehende Geſetz Athanaſius alſo geſchildert: Betrachtet man den Himmel und den Umlauf der übrigen Geſtirne, die ſich entgegengeſetzt ſind, in ihrer Entgegenſetzung aber eine Ordnung alleſammt beobachten, muß man nicht denken, daß ſie ſich nicht ſelbſt geſchaffen haben, ſondern von einem Andern geſchaffen worden ſind und geordnet werden? Wer ſieht die Sonne täglich aufgehen und den Mond unveränderlich, je nach einer beſtimmten Reihe von Tagen, ſcheinen bei Nacht, wie andere Geſtirne räthſelhaft ihre Läufe verändern, noch andere ſtets an derſelben Stelle ſich bewegen, und zieht nicht den Schluß, daß gewiß ein Weltſchöpfer ſie regiere? Entgegengeſetztes iſt in der Natur verbunden und eine Harmonie ſtellt es doch dar. Das Warme iſt entgegengeſetzt dem Kalten, das Trockene dem Feuchten, aber eine Eine Einheit bildet es, wie die eines Körpers; muß man nicht denken, Einer verbinde dieß Alles? Der Winter weicht dem Frühling, dieſer dem Sommer, der Sommer dem Herbſt. Sie ſind ſich entgegengeſetzt; denn mild iſt der Frühling, heiß der Sommer, nährend der Herbſt und tödtend der Winter: aber Alles gewährt dem Menſchen einen gleichen und unſchädlichen Gebrauch. Da muß doch wohl Einer ſein, der erhabener als dieß Alles iſt, der Alles ausgleicht, auch wenn man ihn nicht ſieht. In der Luft werden die Wolken getragen, in den Wolken iſt die Schwere des Waſſers gebunden; bindet und befiehlt nicht Einer? Die Erde, ſo ſchwer ihrer Natur nach, iſt gegründet auf dem Waſſer, und ſteht feſt auf dem von Natur beweglichen Elemente. Zu beſtimmten Zeiten bringt die Erde ihre Früchte, der Himmel ſendet Regen, die Flüſſe ſtrömen, die Quellen ſprudeln, ſich entgegengeſetzte Thiere zeugen, und das nicht immer, ſondern zu gewiſſen Zeiten nur. Wer bringt die Einheit in Alles? Durch ſich ſelbſt könnte ſich doch nicht Alles verbinden, wegen des in ihrer Natur gegründeten Gegenſatzes. Von Natur ſchwer iſt das Waſſer, und die leichten Wolken enthalten es in ſich... Hat ſich denn, was von Natur entgegengeſetzt iſt, ſelbſt zuſammengeführt? Wohl iſt da ein mächtigeres Weſen, der Herr von Allem, dem alle Elemente unterthan ſind, dem ſie folgen und gehorchen. Keines bekämpft, bloß auf ſich ſchauend, das Andere; den verbindenden Herrn erkennend, kommt Freundſchaft unter das ſonſt Feindſelige; das Entgegengeſetzte liebt ſich nach ſeinem Willen." [1])

1) Contra Gentes c. 34—37. Auguſtinus drückt denſelben Gedanken kurz alſo

4. Die allem Sein zu Grunde liegende Idee treibt das Weſen, von dem es die Idee iſt, dazu an, die mit ihr gegebene und in ihr geſetzte Einheit zu verwirklichen, dieſe Verwirklichung aber dadurch zu vollziehen, daß ſie zuerſt die Individualitäten unter einander, ſodann die eigentlichen Reihen und Ordnungen des Lebens zu Gegenſätzen erhebt, welche da die Beſtimmung haben, durch die in ſie gelegte Relation eine große, allumfaſſende Einheit zu bewirken. Der Gegenſatz, wie ihn die Idee enthält, und das wirkliche Leben aus ſich heraustreibt und an ſich darſtellt, iſt aber, was leicht erſehen werden kann, nichts weniger als Widerſpruch; vielmehr iſt die Gegenſätzlichkeit der Weſen, genauer betrachtet, gerade ihre innere Zuſammengehörigkeit, die in ihnen angelegte Beſtimmung, in ein Wechſelverhältniß mit einander zu treten und durch dieſes Wechſelverhältniß eine große Einheit zu bilden. Während der Zug zur Einheit einerſeits zwar die Weſen in ihrer Individualität ungeſchmälert beſtehen läßt, andrerſeits aber ſie in ſofern wiederum beherrſcht, als er ſie mächtig antreibt, ſich zu einander zu bewegen, iſt es eben dieſer Zug, welcher die Welt zu einem organiſchen Ganzen macht. Die Welt iſt Welt als Univerſum; das Univerſum aber iſt, was es iſt, durch ſeine Einheit. [1])

aus: Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt; ita quadam, non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione sæculi pulchritudo comparitur. *De civit. Dei.* l. XI. c. 18. Linné ſagt ganz in Uebereinſtimmung hiemit: „Die Natur, dieſe Königin, iſt die Tochter Gottes. Sie, aller Dinge Lehrerin, die ſich von ſich ſelbſt belehrt, waltet ohne Unterlaß, thut alles Nothwendige, nichts Unnützes. Sie hat ihre eigenen Geſetze. Sie wirkt Alles aus zwei Gegenſätzen (Omnia e duobus contrariis facit), immer beginnend mit dem Kleinſten, im Verborgenen, nach und nach Alles in ſtrenger Ordnung, auf kürzeſtem Wege.“ Deliciæ Naturæ, in amœnit. acad. edit. Schreb. Vol. X. p. 87. sq. (vgl. v. Martius: Reden und Vorträge über Gegenſtände aus dem Gebiet der Naturforſchung S. 28.) Natura, regina, filia Dei rerum omnium magistra, autodidactos, indesinanter laborat, omnia quae necessaria sunt, nihil vero inutile; proprias habet leges; omnia e duobus contrariis facit; orditur semper a minimis; perocculte et pedetentim, omnia ordine; via brevissima; nunquam festinat, nisi destructura corrupta; nunquam se persuaderi patitur, nisi a consuetudine. Wilbrand, der das polare Verhalten in der ganzen Natur ſehr geiſtreich nachgewieſen, gibt die Merkmale des Begriffes der Polarität alſo an:

„a. Ein Gegenſatz zwiſchen Zweien, die ſich wechſelſeitig vorausſetzen, und wovon das Eine nur im Gegenſatze gegen das Andere ſeine eigenthümliche Bedeutung hat;

„b. Innere Einheit dieſes Gegenſatzes in einem Dritten, welches

„c. als eine Einheit eigenthümlicher Art ſein Daſein dem Gegenſatze verdankt und ohne den Gegenſatz nicht wäre.“ Siehe: Ueber das Geſetz des polaren Verhaltens in der Natur, Gießen, 1819. S. 12.

1) Daher leitet Auguſtinus das Wort Univerſum von der Einheit ab: Ita enim

Aus jenem Zuge zur Einheit ſind allein jene Aehnlichkeiten und Analogien in der organiſchen Natur zu erklären, durch welche es möglich geworden iſt, die zahlloſen Individualitäten auf Arten, Familien und Ordnungen zurück zu führen; ebenſo iſt nicht nur aus jenem Zuge zur Einheit zu erklären, wie die Naturweſen in der Erreichung ihrer Zwecke ſich gegenſeitig unterſtützen, wie ſie in ihren Bildungen ſich gegenſeitig befördern; ſondern aus jenem Zuge erklären ſich auch die Geſetze, nach welchen die Körper im Kleinen und Großen ſich bewegen und durch die letztere Bewegung den Mechanismus des Weltalls, das Syſtem des Himmels bewirken.

5. Der Zug zur Einheit iſt ein alle Weſen durchdringender Zug; daher ſtrebt ein jedes Weſen ſchon vermöge ſeiner Natur zur Einheit. In das Sein iſt die Einheit weſentlich ſchon verflochten, ſo daß das Sein, welches keine Einheit in ſich trägt, auch kein wahres Sein iſt. Das nicht-einige Sein iſt das verfallene Sein, das eigentliche Nichtſein.[1]) Nur die Einheit gibt den Charakter der Schönheit, weil Schönheit Harmonie, Harmonie aber weſentlich Einheit iſt.[2]) Wo daher immer nur ein Sein iſt, das ſich zum concreten Leben geſtaltet, da wird es ſich auch zu einem einheitlichen Sein geſtalten. In das Sein, in die Subſtanz iſt die Form des Seins urſprünglich durch die Idee aufgenommen; die geſtaltende Form aber, welche aus der Kraft der Idee iſt, bildet überall eine Einheit; die Idee iſt ein Einheit bildendes Princip.[3])

---

animus sibi redditus quae sit pulchritudo universitatis intelligit, quae profecto ab *uno* cognominata est. De ordine l. I. c. 2.

1) *Augustin.* de Musica l. VI. c. 12: Quamobrem quisquis fatetur, nullam esse naturam, quae non ut sit quidquid, appetat unitatem. *De Moribus Manichaeorum* l. II. c. 6: Perversio contraria est ordinationi. Haec vero quae tendunt esse, ad ordinem tendunt: quem cum fuerint consecuta, ipsum esse sequuntur, quantum id creatura consequi potest. Ordo enim ad convenientiam quandam quod ordinat redigit. Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in tantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio, convenientia et concordia, qua sunt in quantum sunt, ea quae composita sunt: nam simplicia per se sunt, quia una sunt: quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem, et in tantum sunt, in quantum assequuntur. Quare ordinatio esse cogit, in ordinatio vero non esse, quae perversio etiam nominatur atque corruptio.

2) *Augustin.* Epist. 18: (al. 63) Omnis porro pulchritudinis forma unitas est.

3) *Augustin. de genesi ad litteram* (imperf. liber.) c. 19. 20: Vis ipsa formae commendatur nomine unitatis. Hoc est enim vere formari, in unum aliquid redigi; quoniam summe unum est omnis formae principium. Eben ſo Thomas

6. Eins zu ſein und Einheit darzuſtellen, iſt alſo die Beſtimmung des Seins: das Sein iſt zur Einheit und zur Harmonie beſtimmt. So groß, ja unendlich daher auch immer die Mannigfaltigkeit der Weſen iſt, ſo ſchrankenlos die Macht des individuellen Princips auch überall wirkt, — es geht doch durch Alles hindurch eine eben ſo große und wundervolle Einheit. So ſehr auch jedes Geſchöpf in ſeinem eigenen Weſen und in ſeiner eigenen Kraft ſich behauptet, — die Weſen und Kräfte ergießen ſich doch wiederum gewaltig durch einander, und ſtehen in jener tiefen Eintracht da, in welcher Alles klar, harmoniſch und friedlich geordnet iſt. Und dieß Alles, damit die Welt der Spiegel der Gottheit ſei, deren inneres herrliches Leben lauter Einheit und Harmonie iſt.

Die Gliederung der Weltcreatur.

§. 49.

Die Momente der Weltcreatur in der Gliederung der letztern ſind: der Geiſt, die Natur und der Menſch, welcher die Einheit von Geiſt und Natur iſt. In dieſe drei Momente zerfällt aber die Weltcreatur nicht zufällig, ſondern nach dem Weſen und dem Inhalte der Weltidee, wie ſchon oben in der Lehre vom Organismus der Idee angedeutet worden iſt.

Damit iſt ausgeſprochen, daß die Gliederung der Weltcreatur, ſo wie die innere und äußere Beſtimmtheit des ſubſtantiellen Seins aus der Idee iſt, daß ſomit die weſentlichen Momente des geſammten endlichen Seins nur die nach Außen geſetzten und verwirklichten weſentlichen Momente der Idee ſelbſt ſind. Darin iſt mit der innern und äußern Beſtimmtheit der Creatur nach ihren weſentlichſten Daſeinsmomenten zugleich das Moment des Ewigen gegeben, weil, was die Welt in der Idee iſt, ſie ewig iſt.

Nähere Beſtimmung der Gliederung der Weltcreatur in Geiſt, Natur und Menſchen.

§. 50.

Sofern die Idee bloß innerlich und äußerlich beſtimmtes intelligenz- und willenloſes Sein iſt, entſpricht ihr die

---

v. Aquin: das Weſen jedes Dinges iſt an ſich ſchon die Einheit jedes Dinges: in I. lib. Sent. dist. 19. qu. 4. De potentia qu. 9. art. 7. Summa th. P. I. qu. 6. art. 3. qu. 11. art. 4. qu. 76. art. 7. de verit. qu. 21. art. 5. Der Subſtanzbegriff iſt daher ohne Weiteres ſchon auch Einheitsbegriff: Summ. th. P. I. qu. 39. art. 3. Die Einheit der Subſtanz aber tritt hervor in die Einheit der Form. Quodl. 6. qu. 4.

Natur; ſofern aber in der Idee Denken und Wollen geſetzt iſt, entſpricht ihr der Geiſt; ſofern endlich der Idee Gedanke, Wille und Naturſein zumal zukommt, entſpricht ihr der Menſch, der die Syntheſe von Geiſt und Natur iſt.[1])

§. 51.

Wenn daher die Idee der Natur die Idee des unbewußten und unfreien, die Idee des Geiſtes aber die Idee des erkennenden und mit Freiheit wollenden Seins iſt; ſo verbindet der Menſch mit dem intelligenz- und willenloſen Sein das erkennende und freiwollende, und zwar in der Art, daß die erkenntniß- und willenloſe Natur in ihm durch Intelligenz und Willen beherrſcht wird, ſo daß dem Naturſein nur die Bedeutung des Organs zukommt.[2])

A.

Der Geiſt.

Vorläufige Beſtimmung der Stellung des Geiſtes im Univerſum.

§. 52.

Um auf wahrhafte Weiſe Zweck der Welt werden zu können, muß die Gottheit als das ihr offenbar werden, worin ſie ihre letzte Beſtimmung hat. Dieß ſetzt aber die Möglichkeit eines Verſtändniſſes der erſtern voraus, mit dieſer Möglichkeit aber die Nothwendigkeit von Weltweſen, denen dieſes Verſtändniß gegeben iſt oder möglich wird. Während aber ſo der Geiſt einerſeits als der theoretiſche mit der Beſtimmung erſcheint, die Gottheit in ihrem allſeitigen Verhältniſſe zur Welt und dieſe im Verhältniſſe zu jener, und zwar nach der göttlichen Idee, wie dieſe göttlicher Gedanke iſt, zu erkennen; liegt es andrerſeits in ſeiner praktiſchen Aufgabe, ſo zu handeln, daß ſowohl ſein eigenes als das Leben des intelligenz- und freiheitsloſen Univerſums als der Ausdruck des göttlichen Willens erſcheine.

1. Wir haben hier den Zuſammenhang des Weltzweckes mit der Offenbarung vor uns, und zwar als einen nahen und innigen. Denn ſoll, und das iſt eben die Vorausſetzung, der Weltzweck mit Bewußtſein erreicht werden;

---

1) Phil. d. Chriſtenthums I. S. 909. 910.

2) Phil. d. Chriſtenthums S. 910.

ſo iſt es eben ſo nothwendig, daß bewußte Weſen ſind, als daß Gott dieſen Weſen offenbar wird. Hat daher Gott die Welt und ſich als den bewußten Zweck der Welt gewollt; ſo hat er auch die Offenbarung gewollt. Hat er aber die Offenbarung gewollt, ſo hat er auch den Geiſt gewollt, dem allein er offenbar werden kann. Die Offenbarung aber, von der hier die Rede iſt, iſt die Offenbarung im Allgemeinen, die natürliche und die übernatürliche oder außerordentliche zumal. Auf jene Vereinigung von Weltzweck und Offenbarung gehen folgende Stellen der heil. Schrift: Die Himmel verkünden die Ehre Gottes und das Firmament die Werke ſeiner Hände.[1]) Was von Gott erkennbar iſt, das iſt ihnen vor die Sinne gelegt; Gott hat es ihnen verſichtbaret. Denn das Unſichtbare von ihm, nämlich ſeine ewige Macht und Gottheit iſt ſeit der Schöpfung der Welt durch Betrachtung ſeiner Werke ſo erkennbar, daß ſie nicht zu entſchuldigen ſind. Ungeachtet ſie Gott erkannten, verehrten ſie ihn nicht als Gott, oder erzeigten ihm keinen Dank.[2]) Das beweiſen die angeführten Stellen genugſam, daß ſie Offenbarung und Verherrlichung Gottes mit einander verbinden, und zwar ſo verbinden, daß die Verherrlichung Gottes der Zweck der Offenbarung ſelbſt iſt. Damit kommen wir auf ſchon oben beſprochene Stellen zurück, und zwar auf Jeſ. 47, 7. Sir. 17, 7. 8. Sir. 38, 6. Spr. 16, 4. Allein da die göttliche Natur als die an ſich herrliche und allgenugſame der Ehre durch Menſchen nicht bedarf; ſo iſt der Zweck der Creatur und die Verherrlichung Gottes durch die Creatur das wahre, von Gott gewollte Leben der Creatur. Dahin deuten folgende Stellen der Schrift: So leuchte euer Licht vor den Menſchen, damit ſie eure guten Werke ſehen, und euren Vater im Himmel preiſen.[3]) Vater, die Stunde iſt da, verherrliche deinen Sohn, damit dein Sohn auch dich verherrliche. Haſt du ihm doch Macht über alle Sterbliche gegeben, auf daß er Allen, die du ihm übergabſt, das ewige Leben ertheile. Das aber iſt das ewige Leben, daß ſie erkennen dich, den einzig wahren Gott, und den, welchen du geſandt haſt, Jeſum Chriſtum.[4]) Wir haben Urſache, Brüder! euretwegen allezeit Gott gebührend zu danken, weil euer Glaube immer mehr zunimmt und die gegenſeitige Liebe bei Jedem von euch Allen immer thätiger wird; ſo daß wir ſelber eurer uns rühmen, bei den Gemeinden Gottes, wegen eurer Standhaftigkeit und eures Glau=

---

1) Pſ. 18, 1.
2) Röm. 1, 19—21.
3) Matth. 5, 16.
4) Joh. 17, 1—3.

bens bei allen euren Verfolgungen und Bedrängniſſen, die ihr erduldet zum Beweiſe der gerechten Gerichte Gottes, indem ihr des göttlichen Reiches, für welches ihr auch leidet, würdiger erklärt werdet; zumal da es gerecht iſt von Gott, daß er euren Drängern mit Drangſal vergelte, aber euch, die ihr bedrängt werdet, ſo wie uns, mit Ruhe, wenn der Herr Jeſus vom Himmel erſcheint mit den Engeln ſeiner Macht, in flammendem Feuer, um Strafe zu nehmen an denen, die Gott nicht kennen und dem Evangelium unſeres Herrn Jeſu Chriſti nicht Gehorſam leiſten. Sie werden dann Strafe leiden, ewiges Elend, verbannt vom Angeſichte des Herrn und der Herrlichkeit ſeiner Majeſtät, wenn er kommt, verherrlicht zu werden unter ſeinen Heiligen, und bewundert von Allen, welche glaubten; denn an euch wird unſer Zeugniß beſtätigt ſein an jenem Tage. Darum beten wir auch allezeit für euch, daß unſer Gott euch der Berufung würdig mache, und jedes ihm wohlgefällige Gute und das Werk des Glaubens mit Kraft zur Vollkommenheit bringe, damit der Name unſeres Herrn Jeſu Chriſti durch euch verherrlicht werde, und ihr durch ihn, nach der Gnade unſeres Gottes und des Herrn Jeſu Chriſti.[1])

2. Wenn es nur der Geiſt iſt, der durch die in ihn gelegte Kraft des Erkennens göttliche Zwecke zu verſtehen vermag, ſo iſt es wiederum derſelbe Geiſt nur, der im Stande iſt, in göttliche Zwecke mit Freiheit einzugehen und dieſelben auszuführen. Mit dem theoretiſchen Vermögen verbindet ſich nothwendig das praktiſche; dieſes aber iſt die Freiheit des Geiſtes, die Kraft der Handlung und der That, ſowie die Macht, Zwecke zu erreichen und zu verwirklichen. Da, wo Zwecke nicht mit Bewußtſein und Freiheit erreicht werden, herrſcht lediglich die Nothwendigkeit, und der Zweck wird mechaniſch durchgeführt; allein dieſe Durchführung ſcheint nicht der Wille des Schöpfers der Welt zu ſein. Der Geiſt iſt daher die nothwendige Vorausſetzung, wenn der Weltzweck mit Bewußtſein und Freiheit erreicht und durchgeführt werden ſoll.

3. Damit iſt nicht nur die Stellung im Allgemeinen angegeben, welche der Geiſt im Univerſum einnimmt, ſondern auch der Umfang beſtimmt, in welchem der erſtere zu wirken hat. Der Geiſt wirkt ſo weit als geiſtige Verhältniſſe gehen; er erſtreckt ſich auf Alles und durchherrſcht Alles, was Ausdruck der göttlichen Idee, d. h. Ausdruck des göttlichen Gedankens und Willens mit dem Endlichen iſt. Wo daher immer

---

1) 2 Theſſal. 1, 3–12. vgl. 1 Kor. 10, 31.

nur wirklich der göttliche Gedanke und Wille zur Erſcheinung kommt, da iſt eben damit auch ſchon das heimiſche Gebiet des Geiſtes, da iſt der Geiſt und nimmt geiſtiges Intereſſe. Der Geiſt geht daher mit ſeinem Intereſſe durch das ungetheilte Univerſum hindurch.

Das Weſen des Geiſtes.

Intelligenz und Freiheit.

§. 53.

Das Weſen des Geiſtes beſteht darin, lebendige Einheit von Intelligenz und freiem Willen zu ſein. Lebendige Einheit von Intelligenz und freiem Willen iſt aber die Perſönlichkeit. Die Idee des Geiſtes iſt daher die Idee eines perſönlichen Weſens. Iſt aber der Geiſt die genannte Einheit von Intelligenz und Freiheit, ſo ſieht ſich in ihm die Idee in ſofern nach allen ihren weſentlichen Momenten verwirklichet, als ſie ſelbſt, wie wir oben geſehen haben, Sein, Gedanke und Wille zumal iſt.

1. Wir haben oben als die drei den Inhalt und das Weſen der Idee conſtituirenden Momente den göttlichen Gedanken, den göttlichen Willen und das dem göttlichen Gedanken und Willen entſprechende Sein erkannt. Im Geiſte erreicht ſich nun das Weſen der Idee in ſofern ſelber, als ſie göttlicher Gedanke und göttlicher Wille, der Geiſt aber als der ſeiende, die Einheit von Denken und Wollen iſt. Sehen wir daher die göttliche Idee als das Princip des endlichen Seins an; ſo hat ſie, indem ſie den Geiſt gedacht und gewollt, ein Weſen geſetzt, welches, wie es Gedanke iſt, ſo ſelbſt wieder denkt, und wie es Wille iſt, ſelbſt wieder will.[1] So iſt der Geiſt nicht nur ein Spiegel der Gottheit, ſon-

---

1) Unter πνευμα, Geiſt, verſteht die heil. Schrift im Allgemeinen jene höhere, über das körperliche Leben hinausliegende Kraft, welche denkt, fühlt und will; Joh. 4, 23. 24. Röm. 1, 9. 8, 10. 16. 1 Kor. 2, 12. 5, 5. 6, 20. 8, 3. 4. Col. 2, 5. 1 Petr. 3, 18. 4, 6. Der Geiſt als der denkende iſt beſonders hervorgehoben Mark. 2, 8. Luk. 1, 80. 2, 40; als Gemüth bezeichnen ihn Matth. 5, 3. Mark. 8, 12. Luk. 1, 47. 10, 21. Joh. 11, 33. 13, 21. Apſtg. 17, 16. 1 Kor. 16, 18. 1 Kor. 14, 2. 14. 15. 16. Der Geiſt iſt endlich als Wille überall da bezeichnet, wo von ihm ein Wählen, ein Sichbeſtimmen, ein Beſchließen ausgeſagt wird, wie Mark. 14, 38. Apſtg. 19, 20. Phil. 1, 27. Epheſ. 2, 18. Ebenſo iſt der Geiſt als νους das dreifache Vermögen zu erkennen, zu fühlen und zu beſchließen, Röm. 1, 28. Epheſ. 4, 17. 1 Tim. 6, 5. 2 Tim. 3, 8. Als Vermögen zu denken in'sbeſondere Luk. 24, 45. 1 Kor. 14. 14. 19. Phil. 4, 7. Tit. 1, 15. Offenb. 13, 18. vgl. Ezech. 11, 5. Als Vermögen zu beſchließen: Röm. 11, 34. 1 Kor. 2, 16.

dern in ihm iſt auch die göttliche Idee perſönlich geworden. Der Geiſt iſt, er **erkennt** und er **will**. Und zwar durchdringen ſich dieſe drei Momente wechſelſeitig und geſtalten in dieſer Durchdringung das Leben des Geiſtes. Der Geiſt **iſt**, und zwar iſt er wiſſend und wollend: ſein Sein iſt ein Sein mit Wiſſen und Wollen; ebenſo **weiß** er, daß er iſt und daß er will; und endlich **will** er eben ſo ſein als wiſſen.[1] Der durch die perſönliche Gottheit in der ewigen Vorſtellung von der Welt erzeugte Gedanke ſetzt ſich ſelbſt in einem Weſen, deſſen Natur und Beſtimmung es iſt, zu denken, und durch das Denken den göttlichen Gedanken zu wiederholen und zur Wiſſenſchaft auszuprägen. Daſſelbe gilt vom göttlichen Willen, der, in der Idee ſeiend, ein Weſen will, das ſelber will, und durch das Wollen die Macht beſitzt, ein Reich der Freiheit darzuſtellen. Während ſo die göttliche Idee in einem Weſen ſich realiſirt und vollzogen ſieht, das ſelber denkt und will, iſt dieſes Weſen nicht nur nothwendig ſelbſt das höchſte Product der göttlichen Weltſchöpfung, ſondern auch jenes wichtige Moment, in welchem die Schöpfungszwecke ſich eben ſo vereinigen als erreichen.

2. Zum Weſen des Geiſtes gehört der ganze und volle Inhalt des letztern, wie er im Leben des Geiſtes ſelbſt offenbar wird. Es ſind dahin zu rechnen alle Anlagen und Kräfte der **Intelligenz**, des **Willens** und des **Gemüthes**, ſo wie die **Ideen**, welche dem Geiſte als die Ideen des **Wahren**, **Schönen**, **Guten**, **Gerechten** und **Heiligen** einwohnen, und an ſich ſelber eben ſo ſein Inneres erklären als die Beſtimmung deſſelben anzeigen und vorſchreiben. Denn unmittelbar aus jenen Ideen heraus entwickeln ſich geiſtige Thätigkeiten, und dieſe haben zu ihrem Reſultate beſtimmte **Verhältniſſe**, **Ordnungen**, **Inſtitute**, in welchen der Geiſt ſeine wahre Wirklichkeit und ſein tiefſtes Leben ſich gibt. Aus der Idee der Wahrheit entfaltet ſich die **Wiſſenſchaft**, aus der Idee des Schönen die **Kunſt**, aus der Idee des Gerechten das

---

Was die Freiheit im Beſondern noch angeht, ſo iſt ſie je im Einzelnen, ſowohl beim Engel als beim Menſchen näher am Orte ſelbſt zu bezeichnen. Bei beiden iſt ſie vorausgeſetzt, indem jeder, der Engel und der Menſch, eine Freiheitsprobe zu beſtehen hatte.

1) **Auguſtinus**, der im Geiſte das Bild der Trinität findet, beſtimmt das Weſen des erſtern nach drei Momenten alſo: Dico autem hæc tria: *esse, nosse, velle.* Sum enim, et novi, et volo; sum sciens, et volens; et scio esse me, et velle; et volo esse, et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita, et una vita, et una mens, et una essentia. *Confess.* l. XIII. c. 11 (al. 12.).

ſociale Leben, aus der Idee des Guten das Reich der ſittlichen Freiheit, und aus der Idee des Heiligen die Religion.

3. Wenn wir von dem Geiſte die Beſtimmung geben, er ſei die lebendige Einheit von Intelligenz und Freiheit; ſo iſt damit nicht ausgeſagt, dieſe Einheit ſei eine unlösbare oder unzertrennliche. Allerdings liegt es in der Idee als ſolcher, daß mit der Intelligenz die Freiheit Eins ſei, wenn nur der Inhalt der Intelligenz ſelbſt die göttliche Wahrheit iſt. Allein die Idee kann dieſe Einheit ſelbſt nur als eine vom Geiſte durch Freiheit zu vollziehende wollen, die Freiheit aber wäre nicht Freiheit, würde ſie durch ein nothwendiges Band an die Begriffe der Intelligenz gefeſſelt ſein. Der Wille iſt daher unabhängig von der Erkenntniß, das Band ſomit, das ihn an jene bindet, ein lösbares. So ſehr es daher im Weſen des Geiſtes liegt, Intelligenz und Wille zu ſein, und ſo wenig dieſe Elemente ſelbſt in dem Sinne je zu löſen ſind, daß ſie aufhören könnten die beiden weſentlichen Factoren des Geiſtes zu ſein; ſo gewiß iſt doch, daß das Band, das ſie Beide bindet, ein lösbares iſt.

Beſtimmung des Geiſtes.

Die ſpeculative und die praktiſche Idee. Die theoretiſche und die praktiſche Aufgabe.

§. 54.

Die Beſtimmung des Geiſtes richtet ſich nach der Idee und dem Weſen des Geiſtes. In der Intelligenz deſſelben liegt die Kraft und die Aufgabe der Selbſt-, Welt- und Gotteserkenntniß: im freien Willen aber die Macht und die Aufgabe, die im Selbſt-, Welt- und Gottesbewußtſeyn erkannten geiſtigen Ideen in der Art zu verwirklichen, daß das allgemeine und beſondere Leben ſeine Beſtimmung in Gott erhält, damit aber ſeinen Zweck erfüllt. Dieſe Zweckerfüllung kann aber eben ſo gut auch ſo ausgedrückt werden, daß man ſagt, der Geiſt habe die Aufgabe, ſich ſelbſt und die Natur auf die göttliche Idee als auf dasjenige Princip zurückzuführen, in welchem Alles, ſofern die Idee göttlicher Gedanke, nach der Wahrheit erkannt, und in welchem Alles, ſofern die Idee göttlicher Wille iſt, mit Freiheit nach dem höchſten Geſetze vollzogen, und durch dieſe Vollziehung vollendet wird.

1. Die Beſtimmung des Geiſtes kann ſich nur ergeben aus dem Weſen des Geiſtes; denn iſt die Beſtimmung ſelbſt nur eine weſentliche, ſo muß und kann ſie nur im Weſen angelegt ſein: Das Weſen iſt dasjenige, was beſtimmt iſt oder beſtimmt werden ſoll, und zwar iſt dieſes Weſen durch dasjenige beſtimmt, was ſeinen innerſten und eigentlichſten Inhalt bildet. Haben wir daher das Weſen des Geiſtes im Denken und Wollen des Geiſtes gefunden; ſo iſt dieſes Denken und Wollen des Geiſtes auch die Beſtimmung des Geiſtes. Der Geiſt iſt daher dazu beſtimmt, zu denken und zu wollen. Und ſo können wir ſagen: der Geiſt iſt ein von Natur und Beſtimmung denkendes und wollendes Weſen. Der in der göttlichen Idee enthaltene Gedanke wird in ihm ſelbſt lebendiger Gedanke, und der in der göttlichen Idee enthaltene Wille wird in ihm lebendiger Wille. Aber ſowohl Denken als Wollen gehen auf einen beſtimmten Inhalt und ſind weder leerer Gedanke noch leerer, ins Unbeſtimmte hineingehender Wille. Fragen wir aber, was dieſer beſtimmte Inhalt ſei, ſo iſt die Antwort folgende:

a. Zweck des Geiſtes, ſofern dieſer der denkende iſt, iſt die Erkenntniß der göttlichen Idee im Allgemeinen und Beſondern: und zwar Erkenntniß der göttlichen Idee, ſofern dieſe göttlicher Gedanke, und zwar Gedanke des endlichen Geiſtes, Gedanke der Natur und Gedanke der Gottheit ſelber iſt. Aufgabe des endlichen Geiſtes iſt daher, ein dreifaches Bewußtſein zu vermitteln: ein Selbſt-, Welt- und Gottesbewußtſein. Und zwar hat der Geiſt bei dieſer dreifachen Erkenntnißvermittlung auf die göttliche Idee ſelbſt zurückzugehen und dieſe als Ziel der Erkenntniß ſich zu ſetzen. Durch das erſcheinende Sein hindurch ſoll er zur Idee des Seins gelangen, welche die Wahrheit des Seins iſt. Sein Streben iſt daher dahin gerichtet, den Gedanken des endlichen Geiſtes, den Gedanken der Natur und den Gedanken der Gottheit, wie dieſer dreifache Gedanke ein objectiver göttlicher Gedanke iſt, zu gewinnen und den gewonnenen zur Wiſſenſchaft zu erheben. Auf gleiche Weiſe iſt aber die göttliche Idee auch in ſofern Object des Erkennens, als ſie göttlicher Wille iſt, und zwar göttlicher Wille an ſich, wie er die Urſache und das Geſetz des Seins, und ferner wie er Plan und Abſicht der Gottheit mit der Welt des Geiſtes und der Natur iſt. Damit ſind wir von ſelbſt an den Punkt gekommen, auf welchem die göttliche Idee von dem Gedanken in den Willen auch für den Willen des endlichen Geiſtes umwendet.

b. Hat der Geiſt als intelligente Kraft die Beſtimmung, den göttlichen

Gedanken zu denken, und zwar den Gedanken des Geiſtes, der Natur, und der Gottheit ſelbſt; ſo fällt demſelben Geiſte, ſofern er Wille iſt, die Aufgabe zu, den göttlichen Willen zu wollen. Den göttlichen Willen wollen heißt aber nichts Anderes, als den göttlichen Willen zum Geſetz des Lebens zu machen, welche Beſtimmung, wie wir früher geſehen haben, der göttliche Wille der Welt gegenüber ſich ſelber gibt,[1] die Beſtimmung nämlich, Geſetz des endlichen Daſeins zu ſein. Der Wille iſt die Kraft der Handlung, die Macht der That, oder der Wille iſt die Kraft und die Macht, Handlungen und Thaten zu ſetzen. Die Handlung aber und die That, die durch die Freiheit geſetzt werden, haben ſtets den Zweck, Etwas zu verwirklichen, wie wir denn überhaupt die Freiheit das Vermögen der Verwirklichung nennen können. Was aber durch den Willen des endlichen Geiſtes zu verwirklichen und zu vollziehen ſei, das kann ſelbſt nicht mehr unbekannt ſein, da wir bereits erkannt haben, der endliche Wille habe den göttlichen Willen zu wollen. Der göttliche Wille aber, der ſich dem endlichen Willen zum Geſetz des Handelns und Thuns hingibt, iſt nicht ohne beſtimmten Inhalt; denn wie der göttliche Wille kein leerer Wille iſt, ſo macht er ſich auch nicht zu einem unbeſtimmten Geſetz des Handelns für den endlichen Geiſt. Fragen wir aber nach dem Inhalte des göttlichen Willens, der und ſofern er Geſetz für den endlichen Willen iſt; ſo ſehen wir uns auf die Idee zurückgewieſen. Denn wenn das erſte Handeln der Gottheit der Welt gegenüber die Verwirklichung der göttlichen Idee von der Welt nach dem Weſen und der Beſtimmung der letztern war; ſo iſt es auch fortwährend Aufgabe des endlichen Willens, die göttlichen Ideen zu verwirklichen, wie dieſe in dem dreifachen Bewußtſein gegeben ſind, in dem Selbſt-, Welt- und Gottesbewußtſein. Demnach hat der Geiſt die Beſtimmung:

α. Die Idee von ihm ſelber zu realiſiren, und zwar die Idee von ihm, einmal wie er Geiſt mit und neben andern Geiſtern, ſodann wie er durch das Princip der Individualität beſtimmt iſt; ſofort

β. Die Idee von ihm zu verwirklichen, ſofern und wie er durch die Relation als Glied eines großen Reiches und eines univerſellen Lebensorganismus erſcheint; und endlich:

γ. Die Idee von ihm zu vollziehen, nach welcher er ſelbſt die Idee der Gottheit als die Idee jenes abſoluten Weſens in ſich trägt,

---

1) Dogmatik II. S. 359—374.

zu welchem er, wie die Welt überhaupt, das höchſte, innerſte und tiefſte Verhältniß hat.

Damit haben wir das Gebiet der Beſtimmung des Geiſtes im Allgemeinen wohl erſchöpft; allein in dieſes Allgemeine iſt zugleich das Beſondere eingeſchloſſen; dieſes aber kann nur je an ſeinem eigenen Orte behandelt werden.

2. Die bisherigen Beſtimmungen über den Geiſt gehen alle in ſofern auf die Idee des Geiſtes zurück, als dieſer in jener theoretiſch und praktiſch, erkennend und handelnd zugleich iſt. Damit kommen wir auf die obige Auseinanderſetzung zurück, aus der ſich uns ergeben, daß gerade der Geiſt es iſt, in dem nicht nur die göttliche Idee, ſofern ſie Gedanke und Wille iſt, gleichſam perſönlich wird, ſondern daß in ihm der perſönliche Gott ſelbſt ſich ſpiegelt, der als dieſer die Einheit von abſoluter Intelligenz und abſolutem Willen iſt. Daraus iſt zu erklären, warum, wenn die Idee als theoretiſche und praktiſche zugleich, oder wenn die Einheit der ſpeculativen und praktiſchen Idee ausgeſprochen wurde, man den Gegenſtand bis in die Tiefe der Gottheit zurückverfolgte. [1])

Folgerungen,

welche ſich aus der ſpeculativen und praktiſchen Idee, ſo wie aus der theoretiſchen und praktiſchen Aufgabe des Geiſtes ergeben.

§. 55.

1. Dieſe Folgerungen ſind kurz und zwar in einem poſitiven und in einem negativen Sinne auszuſprechen.

---

1) So Thomas v. Aquin, der die Frage: Utrum ad practicam, vel speculativam cognitionem spectant ipsae ideae? dahin beantwortet, die Idee gehe auf das Erkennen wie auf das Handeln, weil nur beide Momente zuſammen die Eine wahre Idee ausmachen, zugleich aber und unmittelbar in der Antwort ſelbſt die in Gott ſeiende Idee verſteht, die aber in ihrer dießfallſigen Eigenthümlichkeit für den endlichen Geiſt bleibt. Ideae in Deo pertinent non solum ad practicam cognitionem, sed etiam ad speculativam. *Quaest. de veritat.* qu. 3. art. 3. Der Grund liegt darin: Scientia enim ejus est causativa rerum. Die beiden Ideen gehen als die zwei weſentlichen Principien in Eine Idee und in Ein Princip zuſammen, ohnehin, da das für die praktiſche Idee geltende Gute an ſich doch nur daſſelbe iſt, was die ſpeculative Idee als Wahrheit erkennt. Später heißt es: Ad sextum dicendum, quod idea practica et speculativa in Deo non distinguuntur quasi duae ideae, sed quia secundum rationem intelligendi practica addit super speculativam ordinem ad actum. Ad septimum dicendum, quod pro tanto dicuntur eadem essendi et cognoscendi esse principia, quia quaecunque sunt principia essendi sunt, etiam principia cognoscendi. Ad nonum

2. Im poſitiven Sinne.

a. Der Geiſt wird in ſeinem wahren Weſen nur da erkannt, wo er nach ſeiner zweifachen Seite begriffen wird, nach ſeiner theoretiſchen und nach ſeiner praktiſchen, und zwar nach der einen wie nach der andern. Der wahre Begriff des Geiſtes iſt daher jener Begriff, in welchem der Geiſt als Einheit der Intelligenz und des freien Willens begriffen wird.

b. Dieſe Einheit iſt aber nicht bloß in dem Sinne zu nehmen, daß ſie bloß iſt, d. h. in dem Sinne, daß der Geiſt nicht allein ein denkendes, ſondern auch ein wollendes Weſen, und zwar das Eine wie das Andere iſt; ſondern die Einheit hat auch die Beſtimmung, eine lebendige durch That und Handlung zu ſein. Die Einheit iſt auf der einen Seite eine urſprüngliche, weil der Geiſt als dieſes Ineinanderſein von Intelligenz und Einheit geſchaffen iſt. Allein dieſe urſprüngliche Einheit hat ſich zugleich ſelbſt zu vollziehen, zu bethätigen, und zwar durch das, was die Kraft der Handlung und die Macht der That iſt, durch die Freiheit. Der urſprüngliche Geiſt hat ſich daher, wie er von Gott objectiv geſetzt iſt, ſelbſt wieder zu ſetzen, und durch dieſe ſubjective Selbſtſetzung in ſeinem Weſen zu vollziehen. Es iſt daher die Beſtimmung des urſprünglichen Geiſtes, ſich durch die Handlung der Freiheit zu dem zu vermitteln, als was er von Gott in die Exiſtenz geſetzt iſt. Das aber, wornach er ſich zu vollziehen hat, liegt in der Idee des Geiſtes, wie dieſe, als die göttliche, vom Gedanken erkannt wird. Freiheit und Intelligenz haben daher das Verhältniß zu einander, daß der Geiſt durch ſeine Freiheit ſich als dasjenige Weſen durch die That des Willens vollzieht, als welches er ſich ſelber in der göttlichen Idee erſcheint, welche die Wahrheit eben ſeines Weſens iſt. Am Geiſte und in demſelben wiederholt ſich in ſofern das Werden des Univerſums, als in ihm mit dem Act der Schöpfung auch der Act der Vermittlung als derjenige geſetzt iſt, in welchem ſich der erſtere ſelbſt erſt vollendet.

3. Im negativen Sinne. Dieſe Beſtimmung wird jetzt, nachdem die poſitive gegeben iſt, nicht ſchwer ausgeſprochen werden können. Wir ſagen

---

dicendum, quod verum et bonum in se invicem coincidunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum: unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas ejus tantum, sicut cum definimus bonum, et naturam ejus ostendimus; potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum: hoc autem est, si consideretur inquantum est finis modus vel operationis. *Ibid.*

a. Schlechthin falſch und der göttlichen Offenbarung widerſprechend iſt nothwendig jedes Syſtem, welches den endlichen Geiſt nicht eben ſo als frei erkennt, wie es ihn als ein intelligentes Weſen betrachtet. Schlechthin falſch ſind daher alle jene philoſophiſchen und theologiſchen Syſteme, welche die Freiheit des Geiſtes und damit ſeine ſittliche Thätigkeit irgendwie in Abrede ſtellen.

b. Die gänzliche Unwahrheit eines ſolchen Freiheit läugnenden Syſtems wird ſich ſelbſt in allem jenem nothwendig nur wiederholen, und folglich ſich aufs Neue immer wieder ſetzen, was als Folge aus dem Princip hervorgeht, welche Folge ſich zeigt, einerſeits hinſichtlich der Lehre von Gott und von der Welt, andrerſeits in Abſicht auf den Abfall, ſo wie rückſichtlich der Wiederherſtellung aus demſelben durch die Erlöſung. Die nähere Auseinanderſetzung hievon bleibt den geeigneten Orten vorbehalten.

Freiheit als Zuſtand und Freiheit als Vermögen.

Die geiſtige Entwicklung.

§. 56.

Die Freiheit als Zuſtand gedacht iſt die der göttlichen Idee entſprechende Beſchaffenheit des geiſtigen Seins, folglich das geiſtige Sein in ſeiner ob- und ſubjectiv erreichten Vollendung; die Freiheit als Vermögen angeſehen hingegen iſt die Freiheit der Wahl, welche als Kraft der Selbſtbeſtimmung die Aufgabe hat, in die wahre, ideale Freiheit einzutreten, als Wahlvermögen aber die Möglichkeit in ſich trägt, in der Selbſtbeſtimmung auch den entgegengeſetzten Weg einzuſchlagen. Nach der erſten Richtung ergibt ſich die wahre, nach der andern die falſche Entwicklung.

1. Mit dem Begriff und dem Weſen der Endlichkeit iſt der Begriff der Entwicklung ſchlechthin verbunden. Das Endliche als ſolches entwickelt oder entfaltet ſich. Dieſe Entwicklung des endlichen Daſeins und Lebens hält ſich zwiſchen zwei Punkten, dem Anfangspunkt und dem Endpunkt. Als Anfangspunkt bezeichnen wir das in das ſubſtantielle Sein gelegte innere Princip ſeines Wirkens. Dieſes innere Princip der Wirkſamkeit des Seins iſt die Kraft (δυναμις, vis, potentia) eben dieſes Seins, und zwar gerade diejenige Kraft, welche den in und mit der Subſtanz ſelbſt gegebenen Trieb in ſich hat, thätig zu ſein, um in und

durch die Thätigkeit ſich ſelbſt zu bethätigen, durch die Selbſtbethätigung ſich zu entwickeln, durch die Entwicklung ſich zu verwirklichen, und durch die Selbſtverwirklichung ſich zu vollenden, in der Vollendung aber der urſprünglichen göttlichen Idee zu entſprechen. Dieſe Vollendung durch Selbſtverwirklichung iſt als die erreichte der oben angedeutete andere Punkt der Entfaltung, der Endpunkt, der Punkt nämlich, auf welchem das endliche Weſen nach ſeiner Idee verwirklicht iſt. Die Kraft erſcheint hier in ihrer vollendeten Wirkung, das Vermögen iſt Tüchtigkeit, Tugend, die δυναμις iſt ἐνεργεια, die **potentia** iſt **actus** geworden.[1])

2. Während hinſichtlich der vernunft- und willenloſen Natur das Setzen derſelben nach der Potenz die That des Schöpfers, die urſprüngliche Vermittlung auf gleiche Weiſe Werk Gottes, die ſpätere, an die Erhaltung geknüpfte Vermittlung aber zur vollendeten Wirklichkeit ſowohl Sache der Gottheit als des durch ſie in der Idee vorgeſchriebenen Geſetzes iſt, dem die Natur, als die Unterworfene, gehorcht; verhält es ſich mit dem Geiſte anders. Zwar iſt der Geiſt eben ſo das Werk des Schöpfers, wie die Natur. Wenn aber die Natur in ihrer Vermittlung zum concreten Leben in ſofern ſich paſſiv verhält, als ſie Alles, was ſie wird, mit innerer und äußerer Nothwendigkeit wird, da in ihre eigene Wahl, zu der ihr ohnehin jedes Vermögen fehlt, nichts gelegt iſt; — ſo iſt die im Geiſte vor ſich gehende Vermittlung eine zweifache, denn ſie iſt eine durch objective und ſubjective Thätigkeit zumal bedingte. Die objective Thätigkeit iſt die göttliche, und zwar zunächſt die des heiligen Geiſtes als des allgemein vermittelnden göttlichen Princips. Die ſubjective aber iſt die Thätigkeit des endlichen Geiſtes, welcher und ſofern er der freie iſt. Durch die letztere Thätigkeit iſt das Werden des endlichen Geiſtes in und durch die Vermittlung in ſeine eigene Macht gegeben, obſchon ihrerſeits die Gottheit nicht aufhört, ihre Thätigkeit der des endlichen Geiſtes gegenüber zu entfalten. Die Natur iſt objectiv durch Gott ſo beſtimmt, daß ſie nicht braucht weiter beſtimmt zu werden. Der Geiſt hingegen iſt, obſchon objectiv für und an ihm Alles gethan iſt, was die göttliche Lebensſetzung und Lebensvermittlung für und an ihm als ein freies Weſen zu thun vermag, dennoch nicht ſo beſtimmt, daß eine

1) Thomas v. Aquin bezeichnet Beides kurz dadurch, daß er ſagt: Vis est omne quod est principium operationis, sed virtus importat principium operationis perfectae. *In lib. III. Sent. dist. 23. qu. 1. art. 3.*

weitere Beſtimmung für ihn nicht möglich und ſelbſt nothwendig wäre. Der urſprüngliche Geiſt iſt daher eben ſo der noch unbeſtimmte, als er der beſtimmte iſt. Er iſt der beſtimmte durch die objective That der Gottheit: er iſt der noch unbeſtimmte und unentſchiedene durch die noch nicht vollzogene That der eigenen Freiheit. Damit aber dieſe andere ſubjective Beſtimmtheit und Entſchiedenheit möglich und wirklich werde, dazu iſt dem Geiſt urſprünglich die Kraft verliehen, das Vermögen zu jener Thätigkeit, durch welche der Geiſt die innere Unbeſtimmtheit des Weſens aufheben, und mit der objectiven Beſtimmtheit die ſubjective zur Einheit verknüpfen ſoll. Jene Thätigkeit nun, welche dem endlichen Geiſte zum Zwecke der Vermittlung des eigenen Seins und Lebens verliehen iſt, hat zu ihrem Objecte eben die Selbſtbeſtimmung, oder iſt die Selbſtbeſtimmung ſelbſt, deren Macht eben die Freiheit iſt. Die Freiheit des endlichen Geiſtes iſt ſomit die Macht oder das Vermögen, ſich ſelbſt zu beſtimmen, und zwar iſt dieſe Freiheit die Freiheit der Wahl oder das Wahlvermögen. Wenn der Geiſt durch die objective göttliche Thätigkeit ſo in die Exiſtenz geſetzt iſt, daß er der göttlichen Idee, und zwar ſelbſt wieder objectiv, entſpricht, ſo daß zu der geiſtigen Vollendung nichts mehr erfordert wird, als dieß, daß der endliche Geiſt ſich nun ſelbſt auch durch den Act der Freiheit ſubjectiv als das vollziehe, was er der göttlichen Idee nach ſein ſoll, oder vielmehr durch göttliche Lebensſetzung und Vermittlung objectiv ſchon iſt; ſo iſt es der Freiheit, weil und ſofern ſie Vermögen der Wahl iſt, auch möglich, ſich nach jener Weiſe nicht zu vollziehen, und in der freien Thätigkeit einen Weg einzuſchlagen, der zum Gegentheil von dem führt, in was er ſeine Beſtimmung hat. Es iſt hiemit dem Geiſte möglich, durch einen Act der Freiheit in einen Zuſtand ſich zu verſetzen, in welchem er einen vollkommenen Widerſpruch zu ſeiner Idee bildet.

3. Eben dadurch aber, daß der Geiſt durch die Freiheit, welche Wahlvermögen iſt, in einen Zuſtand ſich verſetzen kann, in welchem er der Idee ſeines Weſens widerſpricht, iſt mit dem Widerſpruche gegen die Idee des eigenen Weſens von ſelbſt auch das Andere gegeben, daß er aus der Wahrheit des geiſtigen Seins herausfällt und in die Lüge geräth. Und dieß geſchieht um ſo mehr, da die Idee des Lebens, wie wir ſchon früher geſehen haben, zugleich die Wahrheit des Lebens iſt. Aus der Idee herausfallend fällt ſomit der Geiſt in die Unwahrheit des Daſeins und in die Lüge des Lebens hinein. Die Entwicklung, die an ſolchen Gebrauch der Wahlfreiheit ſich anſchließt, iſt eine Entwicklung zur Knechtſchaft

und zum geiſtigen Tode. Die Sünde des Geiſtes iſt eben ſo Sünde gegen Gott als ſie Sünde gegen die eigene Natur iſt: Sünde gegen Gott, weil der göttliche Wille als das göttliche Geſetz übertreten wird: Sünde gegen die eigene Natur, weil der göttliche Wille als göttliches Geſetz die Idee des Geiſtes als die Wahrheit des Geiſtes zur freien Vollziehung vorſchreibt. Iſt nun auf ſolche Weiſe in den Abfall von Gott auch der Abfall von der Idee des eigenen Weſens eingeſchloſſen; ſo iſt auch die an dieſen doppelten Abfall ſich anſchließende Entwicklung nur die Entwicklung eben dieſes zweifachen Abfalles.

4. Und dennoch gehört trotz der Möglichkeit ſolcher Entwicklung die Freiheit als Wahlvermögen zur unerläßlichen Bedingung des Weſens und der Würde des Geiſtes. Der Geiſt iſt nur Geiſt durch ſeine Freiheit und die durch die Freiheit mögliche Vollziehung ſeiner ſelber. Der Geiſt, der ſich nicht ſelbſt zum wahren Leben eben ſo beſtimmt, wie er objectiv durch Gott dazu beſtimmt iſt, iſt nicht Geiſt, weil zum Weſen des wirklichen Geiſtes nicht nur das wirkliche Denken, ſondern auch das wirkliche Wollen und Handeln gehört. Die geiſtige Wirklichkeit hängt ab von dem geiſtigen Wirken; zum geiſtigen Wirken aber gehört das freie Handeln, und insbeſondere das Sichſelbſtbeſtimmen in und durch die Freiheit. Der Geiſt iſt erſt Geiſt durch ſeine geiſtige That, und zwar zunächſt durch die That geiſtiger Selbſtbeſtimmung und Selbſtvollziehung nach der Idee ſeines Weſens, in welcher die wahre Lebendigkeit des Geiſtes beſteht. Daß der Geiſt das Ebenbild Gottes iſt, hat ſeinen Grund nur in ſeinem denkenden und mit Freiheit wollenden Weſen. Die Natur iſt nicht Ebenbild Gottes, weil ſie weder denkt noch will. Sie trägt nur die Spuren des Geſchaffenſeins durch ein Weſen mit abſoluter Intelligenz und Freiheit an ſich. Sie iſt nur geſchaffen, der Geiſt aber iſt Geſchaffenes und Nachſchöpferiſches, Sichſelberſchaffendes zugleich: er iſt aber nachſchöpferiſch und ſich ſelber ſchaffend durch die Selbſtbeſtimmung und Selbſtvollziehung ſeines Weſens vermöge der Freiheit. Und eben hierin ruhet ein weſentliches Moment des göttlichen Ebenbildes im Geiſte.

5. Die Freiheit als Wahlvermögen bezeichnet die heilige Schrift mit dem eigentlichſten Ausdrucke, nämlich als Freiheit oder als Vermögen, zwiſchen dem Guten und dem Böſen zu wählen. Damit verbindet ſie aber ſtets die an die wirklich getroffene Wahl ſich anſchließende Entwicklung, indem ſie, wie eine Wahl zum Guten und

zum Böſen, ſo auch eine Entwicklung zum Leben und eine Entwicklung zum Tode unterſcheidet.[1])

6. Iſt die Freiheit als Vermögen die Freiheit der Wahl; ſo iſt mit dieſem an ſich zwar ganz richtigen Begriffe dennoch die Vorſtellung nicht zu verbinden, als ſei es für den handelnden Geiſt gleichgültig, wie er wähle, und als laufen die oben gegebenen Beſtimmungen im Ganzen auf eine Art von kaltem Gleichgewicht hinaus, in Abſicht auf welches kein ewiges ſittliches Verhältniß, verbunden mit einem eben ſo ewigen ſittlichen Urtheile beſtehe. Dieſe Vorſtellung iſt gerade jene, welche im größten Widerſpruche mit dem Offenbarungsbewußtſein ſich befindet. Denn gibt es nach dieſem Bewußtſein nicht einmal eine Idee des Böſen, ſo kann es eben ſo wenig eine Beſtimmung geben, das Böſe irgendwie zu reali-

1) Während ſich in Betreff der Engel und des Menſchen die Richtigkeit und Wahrheit der Anſchauung ſpäter aus dem Geſchichtlichen, alſo factiſch ergeben wird, gehen nachſtehende Stellen auf das Weſen der Sache, ohne daß es auf das Subject der freien Handlung ankommt. Dieſe Stellen ſind: Zu Zeugen rufe ich heute Himmel und Erde, daß ich euch vorgelegt Leben und Tod, Segen und Fluch. So wähle denn das Leben, auf daß du lebeſt! 5 Moſ. 30, 19. Darum ſo fürchtet den Herrn, und dienet ihm aus vollkommenem und ganz aufrichtigem Herzen. Wenn es euch aber übel dünkt, dem Herrn zu dienen, ſo bleibt euch die Wahl: erwählet heute, was euch gut dünkt, wem ihr am meiſten zu dienen ſchuldig ſeid, den Göttern; ich aber und mein Haus wollen dem Herrn dienen. Joſ. 24, 14. 15. Ich rief, und ihr wolltet nicht; ich ſtreckte meine Hand aus und keiner achtete darauf. Spr. 1, 24. Gott hat von Anfang den Menſchen geſchaffen, und ihm freie Wahl gelaſſen. Er gab ſeine Gebote und Geſetze. Willſt du ſeine Gebote halten, und immer gläubig ſein nach ſeinem Wohlgefallen, ſo wirſt du auch bewahrt. Er hat dir Feuer und Waſſer vorgelegt: ſtrecke deine Hand nach dem, was du willſt. Der Menſch hat vor ſich Leben und Tod, was er will, wird ihm gegeben werden. Sir. 15, 14—18. Wer darin geprüft ward, und vollkommen blieb, wird ewige Herrlichkeit erhalten; er konnte ſündigen und ſündigte nicht, Böſes thun und that es nicht: darum ſind ſeine Güter geſichert in dem Herrn. Weish. 31, 10. 11. Sie thaten das Böſe vor meinen Augen, und erwählten, was mir nicht gefiel. Jeſ. 66, 4. So ſpricht der Herr: Siehe! ich lege vor euch den Weg des Lebens und den Weg des Todes. Jerem. 21, 8. Suchet das Gute, und nicht das Böſe, auf daß ihr lebet. Amos 5, 14. Jeruſalem, Jeruſalem, die du die Propheten tödteſt, und ſteinigeſt die, welche zu dir geſandt wurden: wie oft wollte ich deine Kinder verſammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel ſammelt! Du aber haſt nicht gewollt! Matth. 23, 37. Denen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, denen nämlich, die an ſeinen Namen glauben. Joh. 1, 12. Jener Knecht aber, der den Willen ſeines Herrn gekannt und ſich nicht bereit gehalten, und nicht gethan hat, was er gewollt, wird Strafe erhalten. Luk. 12, 47. vgl. 5 Moſ. 30, 15. 3 Kön. 18, 21. Pſ. 94, 8. Weish. 9, 10. 11. 10, 1. 2. 16, 21. Jeſ. 1, 19. 20. Jer. 15, 6. Hoſea 13, 9. Mark. 14, 7. Hebr. 3, 7. 4, 7.

ſiren. Die Freiheit des Geiſtes iſt darum auch urſprünglich von Gott nicht zur Vollbringung des Böſen gegeben; ja wäre die Freiheit nur Vermögen zur Sünde, die Freiheit wäre in der That ſelbſt nicht von Gott geordnet. Jede von Gott ausgehende Ordnung iſt eine Ordnung nach der Idee, und darum eine Ordnung des Guten und des wahrhaft Poſitiven, die Ordnung deſſen, was da ſein ſoll. Schließt ſich nun an dieſe göttliche Ordnung die Ordnung der Freiheit des Geiſtes an; ſo kann durch dieſe Ordnung jede geiſtige Idee, die der Freiheit zu verwirklichen aufgetragen iſt, nur in dem Sinne realiſirt werden, wie es die göttliche Idee, d. h. der göttliche Gedanke und der göttliche Wille von ſelbſt mit ſich bringt. In die göttliche Idee aber, welche eben den göttlichen Gedanken und den göttlichen Willen, und dieſen als einen abſolut guten und heiligen in ſich ſchließt, kann, wie wir ſchon früher geſehen haben, auf keine Weiſe das Böſe aufgenommen ſein. Vielmehr wird es umgekehrt in der Aufgabe des Geiſtes liegen, diejenigen freien Acte, durch welche er die ewige göttliche Idee realiſirt, als nachgebildliche Acte der Gottheit, d. h. als ſolche Acte freien Handelns darzuſtellen, durch welche lediglich nur der göttliche Gedanke und der göttliche Wille verwirklicht wird. Das göttliche Setzen in der Idee will ſich fortſetzen im freien Selbſtſetzen des Geiſtes, der göttliche Gedanke ſich wieder denken im endlichen Gedanken, der göttliche Wille ſich wieder wollen im endlichen Wollen, und das göttliche Handeln und Schaffen ſich wieder ſpiegeln im endlichen Handeln und Schaffen. Nur zu dieſem Ziel und Ende iſt die Freiheit ſelbſt, oder nur zu dieſem Zweck iſt der Geiſt ein freier Geiſt. Liegt aber dieſes in der poſitiven Beſtimmung der Freiheit, und iſt, um den bezeichneten Zweck zu erreichen, die Freiheit ſelbſt; ſo iſt das Andere, das an das Poſitive ſich anſchließende Negative, der Mißbrauch der Freiheit zum Böſen, nur das Nicht-zu-vermeidende, nur das Nicht-unmöglich-zu-machende. Der Freiheit, ſoll ſie in jedem Sinne frei ſein, muß es möglich ſein, ſich auch anders zu beſtimmen, auch anders zu wählen, und Statt des Guten das Böſe zu ergreifen. Wäre die Freiheit als Wahlvermögen nicht, ſo wäre die gute Handlung ſelbſt keine gute zu nennen, denn gut iſt nicht, was erzwungen iſt, ſondern ſittlich gut iſt nur das durch die Freiheit geſetzte Gute. Wenn es daher im urbildlichen göttlichen Denken, Wollen und Handeln lag, die Idee nur als die Idee des Guten zu denken, zu wollen und auszuführen, und das Böſe als ein abſolut davon Getrenntes ferne zu halten; ſo liegt es im nachbildlichen Denken, Wollen und Handeln des endlichen Geiſtes, das Böſe nur als das der

Idee Widerſprechende zu denken, und als dieſen Widerſpruch mit der Idee nicht zu wollen und nicht zu verwirklichen. Damit wird das Böſe als dasjenige erkannt, was, wenn es ſich als Luſt und Begierde dem Geiſt hinſtellen und von ihm ſeine Verwirklichung verlangen ſollte, von dieſem als dem freien verabſcheut, überwunden und beſiegt werden muß. Die Beſtimmung der Freiheit iſt daher dem Böſen gegenüber keine andere als die, über demſelben als dem an ſich Nichtigen und Leeren zu ſtehen, und es von Vorne herein ſchon dadurch aufzuheben, daß es weder in den Willen noch in die Geſinnung aufgenommen wird. Der Geiſt iſt zur freien Herrſchaft über das Böſe berufen. [1])

7. Hat die Freiheit als Vermögen die Beſtimmung, die ihr aufgelegt iſt, erreicht, iſt ſie Herrſchaft des Guten und Heiligen geworden; ſo iſt damit von ſelber jene Freiheit eingetreten, die wir oben als die andere unterſchieden haben, die Freiheit als Zuſtand. Dieſe Freiheit iſt ihrem Begriffe nach daſſelbe, was wir ſonſt geiſtige Vollendung, oder Zuſtand der Vollendung nennen. In dieſem Zuſtande entſpricht der endliche Geiſt der göttlichen Idee von ihm. Er iſt befreit von allen jenen Hemmungen und Hinderniſſen, die ſich ihm in den Weg ſtellen, geſtellt haben, oder auch zu ſtellen vermögen, jener Idee zu entſprechen. Der göttlichen Idee entſprechen und der Wahrheit des Lebens entſprechen, fällt dem Begriffe nach ſchon deßwegen zuſammen, weil die göttliche Idee die Wahrheit des Seins und Lebens iſt. In dieſem Sinne faßt die göttliche Offenbarung die Freiheit auf, welche durch die Wahrheit kommt: Wenn ihr bei meiner Lehre bleibet, ſeid ihr meine wahren Jünger. Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen. Wahrlich, wahrlich, ich ſage euch,

1) Wenn du Gutes thuſt, erhältſt du Lohn; wenn aber Böſes, wird ſogleich die Sünde vor der Thür ſein. Aber ihre Begier ſoll unter dir ſein, und du ſollſt über ſie herrſchen. 1 Moſ. 4, 7. Folge nicht deinen Begierden, und wende dich von deinem eigenen Willen. Wenn du deiner Seele ihre Lüſte gewährſt, macht ſie dich zum Hohn deiner Feinde. Sir. 18, 30. 31. Laſſet die Sünde nicht herrſchen in eurem ſterblichen Leibe, ſo daß ihr ſeinen Lüſten gehorchet. Röm. 16, 12. Laß dich nicht vom Böſen überwinden, ſondern überwinde du das Böſe durch das Gute! Röm. 12, 21. Laſſet euch von keiner Verſuchung ergreifen. Gott aber iſt getreu, er wird euch nicht über eure Kräfte verſuchen laſſen, ſondern bei der Verſuchung auch den Ausgang geben, daß ihr ausharren könnet. 1 Kor. 10, 13. Es iſt euch nützlich, die ihr nicht nur das Thun, ſondern auch das Wollen angefangen habet; jetzt vollbringet es auch wirklich, damit, gleichwie die Bereitwilligkeit des Wollens da iſt, ſo auch das Vollbringen da ſei. 2 Kor. 8, 10. 11.

Jeder, der Sünde thut, iſt der Sünde Sklav. Wenn euch aber der Sohn frei macht, alsdann werdet ihr wahrhaft frei ſein.[1]) Iſt ſo die Freiheit Einheit mit der Wahrheit, Einheit mit der Wahrheit aber Einheit mit der Idee; ſo iſt die Freiheit auch Einheit mit dem göttlichen Gedanken und Willen. Einheit mit dem göttlichen Gedanken und Willen iſt aber Einheit mit dem göttlichen Geiſte. Daraus folgt nun, daß wahre Freiheit Einheit mit dem göttlichen Geiſte iſt. Dieß drückt die Schrift aus, wenn ſie ſagt: Der Herr iſt Geiſt; wo aber Geiſt des Herrn iſt, da iſt Freiheit.[2]) Freiheit des endlichen Geiſtes als Einheit mit dem göttlichen Geiſte iſt aber das Beſtimmt- und Durchherrſchtſein des endlichen Geiſtes durch den göttlichen Geiſt, ſo daß wie alle Bewegungen des erſtern im Geiſte Gottes als dem Urprincip ihren Anfang nehmen, ſo dieſelben wiederum in ihn als den Zielpunkt des Lebens zurückkehren. Der freie Geiſt ſteht im Dienſte Gottes, und herrſcht in dieſem höhern Dienſte über die Sünde und das Böſe. Der göttliche Geiſt mit ſeinem offenbar gewordenen Gedanken und Willen iſt das Geſetz des endlichen Geiſtes geworden.[3])

8. Geht der endliche Geiſt mit ſeinem Gedanken und Willen in den göttlichen Gedanken und Willen ein, gelangt er dadurch, daß er die göttliche Idee an ſich vollzieht, zur Freiheit des Seins als der Wahrheit des Seins; ſo iſt, unmittelbar ſchon dadurch, daß der göttliche Geiſt ihn beherrſcht, nicht nur das Geſetz ausgeſprochen, durch welches er in jedem Augenblick beſtimmt wird, denn die göttliche Idee iſt eben dieſes Geſetz

---

1) Joh. 8, 31. 32. 34. 36. 2) 2 Kor. 3, 17.

3) Befreit von der Sünde ſeid ihr der Gerechtigkeit dienſtbar geworden; denn als ihr Knechte der Sünde waret, ſeid ihr frei von der Gerechtigkeit geweſen. Röm. 6, 18. 20. Nun aber, befreit von der Sünde, Knechte Gottes geworden, habet ihr als eure Frucht die Heiligung, und als Ende das ewige Leben. Röm. 6, 22. Das Geſetz des Geiſtes, der da lebendig macht in Chriſto Jeſu, hat mich von dem Geſetze der Sünde und des Todes befreit. Röm. 8, 2. Wer im Herrn berufen ward als Knecht, iſt ein Freigelaſſener des Herrn, deßgleichen wer als Freier berufen ward, iſt ein Knecht des Herrn. Ihr ſeid theuer erkauft, werdet nicht Knechte der Menſchen. 1 Kor. 7, 22. 23. Brüder, wir ſind nicht Kinder der Magd, ſondern der Freien, mit welcher Freiheit uns Chriſtus befreit hat. Gal. 4, 31. Ihr ſeid zur Freiheit berufen, Brüder; nur daß ihr die Freiheit nicht zum Anlaß für das Fleiſch gebrauchet, ſondern dienet einander durch die Liebe des Geiſtes. Gal. 5, 13. Wer das vollkommene Geſetz der Freiheit durchſchauet und dabei beharret, und kein vergeßlicher Hörer, ſondern Vollbringer des Werkes iſt; der wird durch ſein Werk ſelig werden. Jak. 1, 25. Redet und handelt als Solche, die durch das Geſetz der Freiheit gerichtet werden ſollen. Jak. 2, 12.

für ihn geworden; ſondern die Freiheit geht in demſelben Maaße, in welchem ſie höherer und höchſter Zuſtand des Geiſtes wird, auch über in die Nothwendigkeit: die Freiheit nimmt den Charakter des Nothwendigen, und mit dieſem den Charakter des Ewigen an. Haben wir daher früher geſehen, daß in Gott Freiheit und Nothwendigkeit Eins ſind; [1]) ſo ſtellt ſich dieſe Einheit abbildlich auch im Geiſte dar, der eben hiedurch freie Gottähnlichkeit auf die angemeſſenſte Weiſe bethätiget. Das Gute, als der Inhalt des göttlichen Willens, ſubſtantiirt ſich, wird die Subſtanz, das Weſen, die Natur des Geiſtes. [2]) Wenn es daher im Vermögen der Freiheit als Kraft zu wählen liegt, ſowohl ſündigen als nicht ſündigen zu können;

1) Dogmatik II. S. 353—357.

2) Anſelm v. Canterbury hat dieſen Proceß des Uebergehens der Freiheit in die Nothwendigkeit treffend alſo geſchildert: Obwohl alle Creatur dich lobt, dich als ihren Schöpfer und Regierer verkündigt, o Gott! ſo iſt es doch nur die vernünftige, die nach deinem Bilde geſchaffene Creatur (der Geiſt), welche dich erkennt. Und durch dieſe lobt dich auch jene, welcher du nicht die Gabe der Vernunft verliehen haſt: indem nämlich die vernünftige Creatur erkennt, daß auch ſie von dir gut erſchaffen und herrlich geordnet iſt; ja in dieſer Erkenntniß der vernünftigen Creatur beſteht eben das Lob der vernunftloſen. Daher haſt du auch beide ſo zu einander geſtellt, daß der Menſch, die vernünftige Creatur, um derwillen die andere da iſt, dieſe deinem Willen gemäß regieren und für ſein eigenes Daſein verwenden ſoll. Aber weil der Menſch ein Doppelweſen iſt, das aus Leib und Seele beſteht, ſo ſoll er nur für ſein leibliches Daſein den Stoff aus der Schöpfung ziehen, für ſein Seelenleben aber aus dem Schöpfer ſelbſt, der ihm freundlich jenen auch darreicht. So lebt er denn auch nach dem Fleiſche, wiefern ihn die Erde nährt, nach dem Geiſte, wiefern er den Willen ſeines Schöpfers thut, und gleichwie er dem Leibe nach ſtirbt, wenn ihm Speiſe mangelt; ſo ſtirbt er der Seele nach, wenn er Gott ungehorſam wird. Und ſo wie er das Bild ſeines Schöpfers ausprägt, wenn er den Willen Gottes erfüllt; ſo erſcheint an ihm nur das Thier, wenn er ſeines Fleiſches Gelüſte befolgt. Denn das iſt die Ebenbildlichkeit, zu der er erſchaffen iſt: Gottes Willen zu thun oder gut ſein, gleichwie Gott gut iſt. Und nur darin beſteht der Unterſchied, daß Gott ewig durch ſich ſelbſt gut iſt, daß er gar nichts Anderes will, und gar nichts Anderes wollen kann, als nur gut ſein, oder das Vermögen, Wollen und Sein in ihm Eins ſind, während der Menſch nur durch Gott gut ſein kann, und Vermögen und Wollen in ihm noch nicht das Sein ſind. Dennoch kann auch der Menſch es durch Gottes Gnade dahin bringen, daß, wenn er wirklich nur will, was Gott will, und in dieſer Treue gegen Gott bis an's Ende beharrt, er zuletzt in ſo unauflösliche Willensgemeinſchaft mit ſeinem Schöpfer tritt, daß er in alle Ewigkeit nichts wird wollen können, als was Gott will; ſo daß alsdann auch in ihm das Wollen zum Sein werden, oder Wollen und Sein unwandelbar zuſammenfallen werden. Alsdann iſt er wahrhaft frei, während jetzt der freie Wille nur in der Mitte zwiſchen ſeiner höhern und niedern Natur ſteht, von denen

ſo iſt es der Freiheit als Zuſtand eigen, aus freier Uebermacht des Guten nicht mehr zu ſündigen zu vermögen. 1)

9. Die Entwicklung zu dieſer Freiheit iſt nach all dem bisher Auseinandergeſetzten Entwicklung zur Vollendung, wie die wirklich erreichte Freiheit die erreichte Vollendung ſelbſt ſchon iſt. Fragen

die eine ihn durch den Geiſt nach Oben, die andere durch das Fleiſch nach Unten zieht. Folgt er jenem Zuge, ſo hebt er dann auch das Fleiſch ſelbſt mit empor, und der Widerſtreit zwiſchen Fleiſch und Geiſt verſchwindet, weil beide dann nur dem Einen Willen Gottes dienen. *Medit. XIX.* c. 3. sqq.

1) Auguſtinus: Veritas autem dicit, omnia ista quae videmus et quae non videmus, quae naturaliter subsistunt, a Deo facta esse: in quibus rationalem creaturam etiam ipsam factam, sive in angelis sive in hominibus, accepisse liberum arbitrium. Quis nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quippe (aliqua) periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit habendi plenam cum immortalitate justitiam ... Esse autem liberum arbitrium, atque inde peccare quemque, si velit, non peccare, si nolit, non solum in divinis scripturis, quos non intelligitis, sed etiam in verbis ipsius Manichaei vestri probo. *De actis cum Felice Manichaeo.* l. II. c. 3. Quid autem erit liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato, quae futura erat et homini, sicut et facta est angelis sanctis merces meriti. *Corrept. et grat.* XI. n. 32. Et hoc putas ad naturam liberi arbitrii pertinere, ut possit utrumque et peccare scilicet et non peccare, et in hoc existimas hominem factum ad imaginem Dei, cum Deus ipse non possit utrumque. Neque enim vel demens quisquam dixerit, deum posse peccare, aut tu dicere audes, deum liberum arbitrium non habere, dei ergo non nihili munus est liberum arbitrium, sed in ipso deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest... angelus ergo vel homo propterea peccare potuit... Quia non est Deus, hoc est de nihilo factus est a Deo, non de ipso Deo. *C. Julian.* VI. 38. Anſelm v. Canterbury weist in ſeinem dialogo de libero arbitrio ſchon dem erſten Kapitel das Geſchäft zu, nahe zu legen, quod potestas peccandi non pertineat ad libertatem arbitrii. Unter Anderem heißt es hier: Quapropter talem oportet dare diffinitionem libertatis arbitrii, quae nec plus, nec minus illa contineat. Quoniam ergo liberum arbitrium Divinum et bonorum Angelorum, peccare non potest; non pertinet ad diffinitionem libertatis arbitrii, posse peccare. Denique nec libertas, nec pars libertatis est potestas peccandi.... Liberior igitur voluntas, quae a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam quae illam potest deserere. Der heil. Bernhard beſtimmt ſich in der Schrift de grat. et lib. arbitrio c. 7. n. 22. dahin: Superior libertas consilii est, *non posse peccare*, inferior *posse non peccare.* Item superior libertas complaciti, non posse turbari, inferior posse non turbari. Itaque inferiorem utriusque libertatis gradum simul cum plena libertate arbitrii homo in sui conditione accepit; et de utraque corruit cum peccavit. Corruit autem de posse non peccare in non posse non peccare omissa ex toto consilii libertate. Itemque de posse non turbari in non posse non turbari, amissa ex toto complaciti libertate.

wir demnach, was die Aufgabe des Geiſtes in ſeinem Urſprunge ſei, ſo iſt die Antwort: Der Geiſt hat in ſeinem urſprünglichen Zuſtande die Aufgabe, durch die Freiheit als Wahlvermögen zu der Freiheit als Zuſtand zu gelangen, um in dieſer letztern die geiſtige Vollendung zu haben, durch welche er der göttlichen Idee entſpricht. Es iſt daher Beſtimmung des Geiſtes, ſich frei durch Freiheit zu machen. Oder: es iſt Beſtimmung des endlichen Geiſtes, ſich mit Freiheit als das zu vollziehen, als was er durch objective göttliche Lebensſetzung und Lebensvermittlung ins Daſein gerufen iſt.

Ob aber, wenn der Geiſt ſich auf ſolche Weiſe nicht vollzieht, ſondern durch eigene Wahl von Gott und der Idee des Lebens abfällt, von Gott wieder eine gleichſam zweite Ordnung der Dinge herbeigeführt werde, nach welcher wie durch zweite Schöpfung die göttliche Idee dennoch erreicht und verwirklicht werde, wird ſich aus der göttlichen Offenbarung am geeigneten Orte von ſelbſt ergeben.

Von den Engeln.

Begriff und Exiſtenz der Engel.

§. 57.

Jenes Weſen, welches der göttlichen Idee entſpricht, ſofern dieſe die Einheit von Denken und Wollen iſt, iſt der Engel, der reine oder der höhere Geiſt. Die Wirklichkeit der Exiſtenz höherer Geiſter erweist ſich in ihrem wirklichen Erſcheinen. Während die Annahme derſelben der tiefern Philoſophie jeder Zeit entſpricht, geht ihre wirkliche Läugnung bloß vom Materialismus, Pantheismus und Rationalismus aus.

1. Haben wir oben die Weltweſen ſo unterſchieden, wie ſie Geiſt, wie ſie Natur und wie ſie Vereinigung von Geiſt und Natur ſind; ſo iſt dasjenige Weſen, welches dem erſten Momente der Weltcreatur entſpricht, der Engel. Der Geiſt als Geiſt hat ſeine factiſche Wirklichkeit im Engel. Der Engel iſt nur Geiſt,[1]) ſein Weſen ein rein geiſtiges, ohne Verbindung und Zuſammenhang mit der Natur. Der Sinnlichkeit enthoben iſt ſein Leben ſchlechthin ein Leben des Geiſtes.[2]) Es geht auf

1) Hebr. 1, 14.
2) Matth. 22, 30. Luk. 24, 93. Col. 1, 16. Epheſ. 6, 12.

im Denken und Wollen, ſo wie in der dem Gedanken und Willen entſprechenden Thätigkeit. Sein Leben iſt daher ein reines Leben der Intelligenz und des freien Willens, welches Leben die Lehre der göttlichen Offenbarung jedoch ſtets nur im Zuſammenhange mit demjenigen begreifen läßt, was Object des Denkens und Wollens der höhern Geiſter iſt. [1]) Nehmen wir die bisherigen Beſtimmungen zuſammen, ſo werden wir, um den Begriff des Engels zu erhalten, ſagen müſſen: Der Engel iſt ein über die Körperlichkeit erhobenes, rein geiſtiges Weſen, deſſen Leben in der Bewegung der Intelligenz und des freien Willens aufgeht. Der Begriff des Engels vollendet ſich ſomit im Begriffe eines überirdiſchen, körperloſen perſönlichen Weſens mit höhern Kräften der Intelligenz und des Willens. [2])

2. Die Exiſtenz der Engel iſt in ihrem wirklichen Erſcheinen vorausgeſetzt, welches Erſcheinen ſtets mit einer von ihr ausgehenden Thätigkeit oder Wirkſamkeit nach dem Rath und Auftrage Gottes in Verbindung

---

1) Vorläufig ſollen die betreffenden Stellen bloß angedeutet werden: die auf die Intelligenz gehenden ſind 2 Kön. 14, 20. Matth. 18, 10. Epheſ. 3, 19. 1 Petr. 1, 12. Dieſe Stellen nehmen der Zahl nach da überall zu, wo die Engel im Auftrage Gottes zur Verrichtung der auf das göttliche Reich ſich beziehenden Handlungen, wovon ſie die Zwecke kennen, erſcheinen. Die auf den Willen hinzielenden Stellen ſind theils ſolche, welche ihr Weſen als ein auf das Gute gerichtetes und den göttlichen Willen vollziehendes bezeichnen, wie Matth. 6, 10. Luk. 15, 10., theils ſolche, welche die Engel in ihrer Thätigkeit erſcheinen laſſen, wovon ſpäter die Rede ſein wird.

2) Johannes Damascenus ſagt, um das Weſen des Engels zu beſtimmen: Ein Engel iſt ein intelligentes, in beſtändiger Thätigkeit begriffenes, mit Freiheit des Willens ausgerüſtetes Weſen. Orthod. fid. l. III. c. 3. Ueber die Engel als rein geiſtige, unkörperliche Weſen handeln Irenäus adv. haeres. l. III. c. 20. n. 4: Sine carne enim angeli sunt; Lactantius divin. instit. VII. 21. Athanaſius de Com. Ess. Pat. Fil. et Spirit. S. n. 51: *ἀγγελος ζωον λογικον, ἀϋλον, ὑμνολογικον, ἀθανατον.* Hilarius tract. in Psalm. 137. n. 5. Euſebius Demonstr. evangel. III. 5. IV, 1. *ἀϋλα τε και καθαρα πνευματα* (*ἀϋλος* ſ. v. a. *ἀνυλος*, ohne Hyle). Baſilius, hom. quod Deus non est auctor mali: *οὐσια νοητικη, ἀσωματος, λογικη.* Contr. Eunom. l. IV. De spirit S. 1, 1. Gregor v. Nyſſa: Orat. IV. in orat. domin. Gregor v. Nazianz: Orat. XXXVIII. Chryſoſtomus in Genes. homil. XXII. n. 2. 3. in Matth. hom. I. Wenn Juſtin, Origenes, Makarius u. A. den Engeln Körper zulegen, haben wir dieß ungefähr ſo zu nehmen, wie wenn Tertullian Gott ein corpus sui generis nennt; ſiehe Dogmatik II. S. 302, ſo daß das Wort Körper an ſich nur den Begriff von Subſtanz ausdrückt.

ſteht.[1]) Solcher Erſcheinungen iſt ſowohl das Alte als das Neue Teſtament voll.[2])

3. Obſchon die Lehre von den Engeln auf die poſitive göttliche Offenbarung ſich ſtützt; ſo iſt ſie deßwegen doch nicht ein außer dem Kreiſe der Philoſophie liegendes, und zwar um ſo weniger, je näher dem Geiſte ſich der Gedanke legt, mit dem Menſchen ſei die Reihe der Weſen in aufſteigender Ordnung nicht geſchloſſen, vielmehr habe man eine Klaſſe von ſolchen Weſen zu ſetzen, welche in ſofern eine Lücke zwiſchen der Gottheit und der Welt ausfüllen, als ſie ein rein geiſtiges, mit der materiellen Natur weſentlich nicht zuſammenhängendes Daſein und Leben haben, und in dieſem Daſein und Leben dem erſten Momente der göttlichen Idee von der Welt entſprechen, welches erſte Moment eben der Geiſt als Einheit von Intelligenz und Willen iſt. Die Philoſophie, welche allein vom menſchlichen Geiſt, ſo wie von dem ſichtbar Seienden aus, auf den Urheber des Seins ſchließt, unter dem Sichtbaren aber den Engel nicht findet, conſtruirt allerdings die Engel nicht; aber den von der göttlichen Offenbarung ausgeſprochenen Gedanken vom Engel findet ſie wahr, nachdem ſie ihn vernommen hat. Die Idee des Engels iſt ſo eine auch durch die Philoſophie gerechtfertigte Idee.[3]) Ein Weiteres hierüber in der Darſtellung der höhern Natur der Engel.

---

1) Die Exiſtenz der Engel aus ihrer Erſcheinung dargethan 1 Moſ. 18, 19. 19, 1. 15. 21, 17. 22, 11. 24, 7. 28, 12. 31, 11. 32, 1. 2 Moſ. 33, 1—6. 2 Sam. 24, 17. 1 Kön. 20, 19. Jeſ. 6, 2. ff. Hiob 4, 18. 5, 1. 15, 15. 22, 22. 33, 23. 24. 38, 7. Matth. 13, 39. 16, 27. 18, 10. 22, 30. 25, 31. Hebr. 1, 4—14. 1 Tim. 5, 21. Matth. 1, 20. 2, 13. 19. 4, 11. Luk. 1, 13 ff. 26. ff. 2, 9 ff. 22, 43. Joh. 20, 12. Pſ. 8, 6. 68, 18.

2) Wir nehmen hier ſolche Erſcheinungen auf, welche auf die Handlungen der Menſchen ſelbſt beſtimmend eingewirkt haben. So erſchienen im Alten Bunde Engel der Hagar 1 Moſ. 16, 7; dem Abraham 1 Moſ. 18, 2. 22, 11; dem Lot 1 Moſ. 19, 1; dem Jakob 1 Moſ. 28, 12. 31, 11. 32, 1; dem Balaam 4 Moſ. 22, 22; den Iſraeliten Richt. 2, 1; dem Gideon Richt. 6, 12; der Mutter des Samſon Richt. 13, 3. 9; dem Vater des Samſon Richt. 13, 9—20; dem David 2 Kön. 24, 17. 1 Chron. 22, 15; dem Elias 3 Kön. 19, 5. 4 Kön. 1, 3; dem Tobias Tob. 3, 15. 5, 16. 12, 15; dem Sirach Dan. 3, 92; dem Daniel Dan. 6, 22. 9, 21. 10, 8; dem Propheten Zacharias Zach. 1, 8. — Im Neuen Bunde dem Joſeph Matth. 1, 20. 2, 13; Chriſtus Matth. 4, 11. Luk. 22, 43; Maria, der Mutter des Herrn, Luk. 1, 28; dem Zacharias Luk. 1, 11; den Hirten Luk. 2, 9; der Maria Magd. Joh. 20, 12; den Frauen beim Grabe Matth. 28, 2—7; den Apoſteln Apſtg. 1, 10. 5, 19; dem Philippus Apſtg. 8, 26; dem Petrus Apſtg. 12, 6. 7; dem Paulus Apſtg. 27, 23; dem Johannes Offenb. 1, 1. 19, 17. 20, 1. 22, 6; dem Cornelius Apſtg. 10, 3.

3) Wenn das heidniſche Alterthum Genien annimmt, wenn Tertullian apo-

4. Wenn die tiefere Philoſophie die Exiſtenz höherer Weſen, deren Sein und Leben rein im Geiſte aufgeht, wahrſcheinlich findet, welche Wahrſcheinlichkeit die poſitive Offenbarung zur Wirklichkeit und Gewißheit erhebt; ſo ſind es lediglich falſch philoſophiſche Syſteme, und zwar zunächſt der Materalismus, Pantheismus und der neuere theologiſche Rationalismus, welche die Lehre von der Exiſtenz der höhern Geiſter bekämpfen.

Der Materialismus muß die Exiſtenz höherer Geiſter ſchon deßwegen verwerfen, weil er zufolge ſeiner Vorausſetzung den Geiſt an ſich, den reinen Geiſt, ſofern und weil er Geiſt iſt, darum aber ſelbſt die Gottheit verwirft; den Menſchen aber, ſofern er geiſtig iſt, nur für die geläutertſte, am weiteſten hinauf ſublimirte Materie hält, die er von dem unterſten Gebiete des Daſeins an bis zu ihm hinauf durch alle Ordnungen des Naturlebens hindurch nur nach verſchiedenen Graden ſich entwickeln läßt.

Der Pantheismus iſt auf ähnliche Weiſe gezwungen, ſchon durch die Natur ſeiner Grundbeſtimmung das Daſein der Engel zu verneinen. Denn da nach ihm alle Weſen Eins ſind, dieſes aber Gott iſt, der, und zwar im menſchlichen Geiſt allein, ſein Selbſtbewußtſein hat und verwirklichet; — ſo iſt außer dem menſchlichen Geiſt, dem präſenten Gott, kein anderer Geiſt zu ſetzen. [1])

---

loget. c. 22 und Cyprian de idolor. vanit. von Sokrates und Plato verſichern, ſie hätten an die Exiſtenz höherer Geiſter geglaubt; wenn Auguſtinus de civit. Dei dieſelbe Verſicherung von Labeo gibt, und wenn endlich Stellen bei Ariſtoteles dieſe Anſicht zu rechtfertigen ſcheinen lib. VIII. Physicor. und l. XII. Metaphys.; ſo legen wir jenen Vorſtellungen, ſo wie dieſen Verſicherungen im Ganzen jene Bedeutung bei, welche für uns der polytheiſtiſche Gottesglaube hat. Analyſiren wir dieſen Glauben, ſo finden wir einerſeits die demſelben zu Grunde liegende wahre Idee der Gottheit, auf der andern aber die Entſtellung dieſer Idee. Auf gleiche Weiſe halten wir dafür, daß der Vorſtellung von Genien, wie ſie das Heidenthum aufzeigt, der ſpeculativ ganz richtige Gedanke zu Grunde liege, es gebe außer der Natur und Menſchheit noch ein Drittes, und zwar ganz rein geiſtiges Weſen.

1) Das iſt der Grund, warum ſchon Spinoza die Engellehre verworfen; das iſt derſelbe Grund, warum die Hegel'ſche Schule die Engellehre verwirft. Wenn Schleiermacher auf ſeinem pantheiſtiſchen Standpunkt die Idee Gottes lediglich für die Idee der abſoluten Cauſalität hält, von Gott aber glaubt, er ſei die über die Natur ſelbſt nicht transcendirende Einheit der Natur; ſo läßt ſich leicht erwarten, daß die Engellehre in ſeiner Glaubenslehre keinen eigentlichen Platz hat. Schleiermacher ſagt indeß von den Engeln, Glaubenslehre I. Bd. §. 42. S. 221. mit einer gewiſſen, jedoch zurückhaltenden Beſcheidenheit: „Da dieſe in den Alt-

Der theologiſche Rationalismus der neuern Zeit endlich läugnet die Exiſtenz der Engel lediglich aus dem Grund, weil er, überall an ſinnliche Evidenz gewöhnt, ſich zum Begriff rein geiſtiger Weſen nicht erheben kann, folglich nicht glaubt, weil er nicht geſehen hat.

Schöpfung der Engel.

§. 58.

Die Schöpfung der Engel iſt in der Schöpfung des Himmels begriffen.

Die Schöpfung der Engel fällt mit der ſchon oben behandelten Schöpfung des Geiſtes in Eins zuſammen: die Schöpfung des Geiſtes war die Schöpfung der Engel oder des höhern Geiſterreichs ſelbſt. Haben wir nun die Schöpfung des Geiſtes in eine zweifache getheilt, in eine eigentliche Schöpfung, d. h. in die Schöpfung der Subſtanz des Geiſtes [1]) und in die Vermittlung des Geiſtes; [2]) ſo iſt nunmehr Beides, zunächſt aber das Erſtere, die Schöpfung des Geiſtes nämlich, auf die Engel zu beziehen. Bezeichnen daher die Worte der Schrift: Im Anfange ſchuf Gott Himmel und Erde, [3]) die Schöpfung des Geiſtes und die Schöpfung der Naturſubſtanz; ſo begreifen wir unter der Schöpfung des Himmels eben die Schöpfung des höhern Geiſterreichs, d. i. die Schöpfung der Engel. [4]) Wie aber ſowohl die Schöpfung des Geiſtes als die Schöpfung der Naturſubſtanz Werk des göttlichen Logos iſt; ſo iſt auch die Schöpfung der Engel, als die Schöpfung des höhern Geiſterreichs, das Werk des Sohnes Gottes. Daher ſagt die Schrift: Denn durch ihn (den göttlichen Logos) iſt Alles erſchaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unſichtbare, ſelbſt Thronen oder Herrſchaften, oder Mächte, oder Gewalten, Alles iſt durch ihn und zu

---

teſtamentlichen Büchern einheimiſche Vorſtellung auch in das Neue Teſtament hinübergekommen iſt, und auf der einen Seite weder etwas Unmögliches in ſich ſchließt, noch mit der Grundlage alles gottgläubigen Bewußtſeins im Widerſpruche ſteht, auf der andern Seite aber nirgends in den Kreis der eigentlichen chriſtlichen Lehre hineingezogen iſt; ſo kann ſie auch ferner in der chriſtlichen Sprache vorkommen, ohne jedoch daß wir verpflichtet wären, etwas über ihre Realität feſtzuſtellen.“

1) Siehe oben S. 136–147. 2) S. 148. 149.

3) Geneſ. 1, 1.

4) Concil. Lateran. IV. c. 1: Deus creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium, sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, *spiritualem* et *corpoream*, *angelicam* et *mundanam*.

ihm geſchaffen.[1]) Mit der Schrift ſtimmen die Väter überein, die dem Sohne eben ſo die Schöpfung als dem heiligen Geiſte die Vermittlung oder Vollendung der höhern Geiſter zuſchreiben.[2])

Zahl und Ordnung der Engel.

§. 59.

Während die Zahl der Engel analog mit der Zahl der Weltweſen überhaupt für uns in eine zwar unendlich reiche, aber unbeſtimmbare Vielheit geht, bilden die höhern Geiſter unter ſich ſelber Ordnungen, in dieſen aber eine organiſche Einheit des geiſtigen Lebens im Großen.

1. Hat ſich das von Gott geſetzte Leben ſchon auf den untern Gebieten des Daſeins in einer ſolchen Fülle und in einem ſolchen Reichthume entfaltet, daß die Menge der individuellen Weſen durch keine Zahl zu beſtimmen iſt, wenn es auch gleichwohl nicht unmöglich iſt, die Gattungen und Arten derſelben anzugeben; ſo iſt es nicht unerlaubt, in analoger Weiſe auch auf eine unendlich große, jedoch von uns nicht beſtimmbare Anzahl von höhern Geiſtern ſchon um deßwillen zu ſchließen, weil die göttliche Offenbarung durch den reinen Geiſt die höchſte iſt, folglich die Manifeſtation der göttlichen Eigenſchaften durch und an der Creatur da nicht beſchränkt ſein kann, wo die Creatur ſelbſt das reinſte und tiefſte Leben aus ſich entfaltet und darſtellt. Wie es ſich aber hiemit auch immer verhalten möge, das ſteht in jedem Falle feſt, daß die heilige Schrift, wenn ſie auch weit davon entfernt iſt, die Zahl der höhern geiſtigen Weſen irgendwie genau beſtimmen zu wollen, dennoch auf eine unendlich große Vielheit derſelben hinweiſt. Dieß thut ſie dadurch, daß ſie von einer

---

1) Col. 1, 16.

2) *Gregor Naz.* Orat. *θεος ἐν τρισι τοις μεγιστοις ἱσταται, αἰτιῳ, και δημιουργῳ, και τελειοποιῳ, τῳ πατρι λεγω· και τῳ υἱῳ και τῳ ἁγιῳ πνευματι.* XXXIV. c. 8. Wenn Johannes Damascenus in der Orthod. fid. lib. II. c. 2. ſagt, Gott erſchaffe durch den Gedanken, was aber der Vater denke, d. h. durch den Gedanken ſetze, das verwirkliche der Sohn und vollende der Geiſt (*κτιζει δε ἐννοων, και το ἐννοημα ἐργον υφισταται, λογῳ συμπληρουμενον, και πνευματι τελειουμενον*); ſo wendet er das Allgemeine im darauf folgenden dritten Kapitel auf die Engel an, die vom Sohne geſchaffen, vom heil. Geiſte aber vollendet worden ſeien: *δια λογου τοινυν ἐκτισθησαν παντες οἱ ἀγγελοι, και ὑπο του ἁγιου πνευματος δια του ἁγιασμου ἐτελειωθησαν, κατ' ἀναλογιαν της ἀξιας και της ταξεως, του φωτισμου και της χαριτος μετεχοντες.*

großen Menge, von einer Schaar, einem Heere,[1]) von Legionen,[2]) von vielen Tauſenden,[3]) von Tauſendmal Tauſend, von Zehntauſendmal Hunderttauſend,[4]) von Myriaden[5]) von Engeln ſpricht. An die Schrift halten ſich die Väter und kirchlichen Theologen in ihren Anſchauungen.[6])

2. Je mehr wir das Verfahren, von der großen Menge der Weltweſen analog auf die große Anzahl der höhern Geiſter zu ſchließen, durch die heil. Schrift gerechtfertigt geſehen haben; deſto ſicherer wird auch das andere Verfahren ſich rechtfertigen laſſen, welches darin beſteht, von den Ordnungen des irdiſchen Reiches auf Ordnungen des höhern Geiſterreichs zu ſchließen. Wenn daher die kirchliche Vorſtellung, welche ſich für die Verſchiedenheit der Engel unter ſich ausſpricht, einerſeits auf die Individualität des Weſens ſich bezieht; ſo iſt andrerſeits zugleich angedeutet, daß die individuell verſchiedenen Geiſter ſchon urſprünglich in beſtimmte Klaſſen eingeordnet worden ſeien.[7]) Was die heilige Schrift ſelbſt angeht, ſo ſpricht

---

1) Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7. 1 Moſ. 32, 1, 2. Dan. 7, 10. 16. Matth. 25, 31. 24, 31. 16, 27. Jud. 14. 2 Chron. 18, 18. Offenb. 5, 11. 12, 7.

2) Matth. 26, 53.

3) Pſ. 67, 18.

4) Dan. 7, 10.

5) 5 Moſ. 33, 2. Hebr. 12, 22.

6) Dionyſius Areopagita ſagt: „Auch das, glaube ich, iſt einer geiſtigen Beachtung würdig, daß die Ueberlieferung der heiligen Schriften von der Zahl der Engel ſagt, ſie ſeien tauſendmal Tauſend, und zehtauſendmal Zehntauſend, indem ſie unſere höchſten Zahlen in ſich ſelbſt häuft und vervielfältigt, und dadurch deutlich anzeigt, daß die Ordnungen der himmliſchen Weſenheiten für uns unzählbar ſeien. Denn der ſeligen Heere der überweltlichen Geiſter ſind viele, welche das ſchwache und beengte Maaß unſerer materiellen Zahlen überſteigen, und allein, erkennend, beſtimmt werden von ihrer überweltlichen und himmliſchen Erkenntniß und Wiſſenſchaft, welche ihnen reichlichſt geſchenkt wird von der urgöttlichen, grenzenloſe Kenntniß beſitzenden Geberin der Weisheit, welche zugleich überweſentlich alles Seienden Urgrund iſt, und weſengebende Weſenheit und erhaltende Kraft und zuſammenhaltende Umgrenzung.“ Cœlest. hierarch. c. 14. vgl. *Chrysost.* in Philipp. hom. XIV. n. 4. de incomprehend. hom. IV. n. 3. *Justin.* Apol. I. *Athenag.* leg. pro Christ. c. 10. *Origen.* de princ. in proemio. In Genes. hom. I. In Matth. *Cyrill. Hieros.* Catech. XV. n. 24. *Thom. Aquin.* Summa P. I. qu. 50. art. 3: Angeli, cum longe perfectiores sint corporalibus creaturis, in quadam maxima multitudine sunt omnem materialem multitudinem excedentes. Die Parabel von den neun und neunzig und dem Einen Schaafe, Luk. 15, 4. Matth. 18, 17. wurde zur Veranlaſſung genommen, die Anzahl der Engel den Menſchen gegenüber wie 99 zu 1 zu nehmen; vgl. *Gregor Nyssen.* adv. Eunom. orat. XII. Tom. II. ed. Mor. p. 711. *Tit. Bostr.* in Luc. XV. 4. *Hilar.* in Matth. comm. c. 28. n. 6. *Ambros.* in Luc.

7) Das zweite Concilium von Conſtantinopel (553) ſprach ſich can. 2. und can. 14. gegen Origenes für die Verſchiedenheit der Engel aus. Der

ſie an verſchiedenen Orten von Cherubim,[1]) Seraphim,[2]) Kräften,[3]) Thronen, Fürſtenthümern, Gewalten,[4]) Mächten,[5]) Erzengeln[6]) und Engeln.[7]) Dieſe Benennungen nahm man ſpäter als die Bezeichnungen der verſchiedenen Ordnungen,[8]) ohne jedoch zu wagen, etwas Feſtes und Sicheres über die beſondere Natur und Beſchaffenheit derſelben beſtimmen zu wollen.[9]) Die Ordnungen ſelbſt aber

---

hier bekämpfte Irrthum beſtand aber in der Annahme einer urſprünglichen völligen Gleichheit der Subſtanzen und der Kräfte der Engel. Eben ſo ſeien, wurde in der zurückgewieſenen Vorſtellung angenommen, die Ordnungen oder Klaſſen der höhern Geiſter, die urſprünglich nicht geweſen, durch Abfall entſtanden, indem die Engel von einem unreinen, unheiligen Streben getrieben, gröbere und feinere Leiber angenommen, und nach dieſer leiblichen Verſchiedenheit auch verſchiedene Benennungen erhalten haben, woraus eben die hierarchiſche Abſtufung entſtanden ſei. Es iſt daher auf dem beſagten Concilium ein zweifacher Irrthum bekämpft, durch die Bekämpfung aber eine zweifache Wahrheit aufgeſtellt worden, die von der individuellen Verſchiedenheit und die von den verſchiedenen Ordnungen der Engel.

1) כְּרוּבִים 1 Moſ. 3, 24. Ezech. 1, 5—14. 10, 15—20. Offenb. 4, 6—9. 5, 6. 8. Bei Ezechiel findet ſich 1, 5—14. eine umſtändliche Beſchreibung von den Cherubim in ihrer Erſcheinung.

2) שְׂרָפִים Jeſ. 6, 2 ff.

3) *δυναμεις* Epheſ. 1, 21. Röm. 8, 38.

4) *θρονοι*, *κυριοτητες*, *ἐξουσιαι* Epheſ. 1, 20. 21. 3, 10. Col. 1, 16. Röm. 7, 38.

5) *αρχαι* Jud. 6.

6) *ἀρχαγγελοι* 1 Theſſal. 4, 15. Jud. 9.

7) *ἀγγελοι* 1 Petr. 3, 22. Hier nämlich werden *ἀγγελοι*, *ἐξουσιαι* und *δυναμεις* genannt.

8) *Clemens Alex*. Strom. l. VI. c. 7. 16. l. VII. c. 2. *Origen*. princ. I. 5. contr. Cels. l. VI. c. 30. *Iren*. adv. haeres. l. II. c. 30. *Hilar*. in Psalm. 118. litt. 3. n. 10. *Cyrill Hieros*. Catech. VI. n. 6. VII. n. 17. XI. n. 11. XVI. n. 25. *Gregor. Naz*. orat. 24. *Chrysost*. de incompreh. homil. IV. n. 4.

9) Ueber das menſchliche Unvermögen in Betreff der Ordnungen der Engel feſte Beſtimmungen zu geben, ſpricht ſich beſonders Auguſtinus im Enchirid. c. 53. n. 15. und ad Oros. c. Prisc. c. 11. aus: „Daß es Thronen, heißt es in der Schrift gegen die Priscillianiſten, Herrſchaften, Fürſtenthümer und Mächte unter den himmliſchen Geiſtern gibt, glaube ich ganz feſt; ſo wie auch, daß ein gewiſſer Unterſchied zwiſchen ihnen ſich findet; aber was ſie ſeien, und ihren Unterſchied, dieß weiß ich nicht.“ Irenäus rechnet es zu den gnoſtiſchen Irrthümern, über die Engel und ihre Ordnungen etwas Feſtes beſtimmen zu wollen. „Mögen ſie uns immerhin die Zahl der Engel und die Ordnung der Erzengel hererzählen, das Geheimniß der Thronen aufzeigen, und die Verſchiedenheiten der Herrſchaften, der Fürſtenthümer, der Kräfte und Mächte lehren, ſie wiſſen doch nicht, was ſie davon halten ſollen.“ Eben ſo Cyrill v. Jeruſalem gegen die Arianer. Selbſt Dionyſius Areopagita, der ſich ſo tief in das Weſen der himmliſchen Hierarchie einließ, hält deßohngeachtet doch das Ganze für ein Geheimniß, das nur Gott bekannt ſei. Hierarch.

beſtimmte man auf neun, die man auch die neun Chöre der Engel nennt. [1])

3. Obſchon aber in ihrer wirklichen Verſchiedenheit uns nicht bekannt, bilden die Ordnungen der Engel dennoch als verſchiedene Eine Welt, und in dieſer eine große, lebendige Einheit: Die Engelwelt iſt eine Welt von Welten, eine Ordnung von Ordnungen, eine Einheit, deren beſondere Momente wieder Einheiten ſind; die ſich aber alle mit einander auflöſen in eine große geiſtige Lebenseinheit, in ein umfaſſendes Geiſtesleben, das als ein Ganzes von Gott getragen und durch ihn bewegt iſt.

Stellung der Engel im Univerſum.

Höhere Natur und Vollkommenheit derſelben.

Das Ebenbild Gottes in ihnen. Ihre Seligkeit.

§. 60.

1. Die höhere Natur der Engel leuchtet ſchon daraus ein, daß ſie reine Geiſter ſind, Weſen, deren Natur und Bedeutung rein im Geiſtigen aufgeht. Bei dieſer reinen Geiſtigkeit iſt ihr Leben auch überall nur auf das Geiſtige gerichtet, auf dasjenige folglich, was in Allem das Geiſtige iſt, wie ſelbſt in der Natur der göttliche Gedanke und Wille. Es lebt im Gedanken und Willen, und iſt in dieſem Leben durch nichts gehemmt und gehindert. Indem ſie aber in ſolcher Art rein geiſtige, und in dieſer reinen Geiſtigkeit einfache, intelligente, freie und unſterbliche Weſen ſind, erſcheinen ſie zugleich als die klaren, makelloſen und heiligen Ebenbilder der Gottheit, als der lautere Spiegel des göttlichen Urlichtes.[2])

coelest. c. 6. n. 1. und zwar bezog er das Geheimnißvolle ſowohl auf die Natur als auf die Ordnung der Engel.

1) Dionyſius Areopagita nimmt Coelest. hierarch. c. 5—9. drei Hierarchien an, deren jede in drei Ordnungen oder Chöre alſo zerfällt:

1. Seraphim, Cherubim, Throni;
2. Dominationes, Virtutes, Potestates;
3. Principatus, Archangeli, Angeli.

Was Dionyſius über die vereinzelten Ordnungen bemerkt, iſt am Ende nur die Beſtimmung der Natur des Engels überhaupt. Sonſt läßt er jede Ordnung in der zunächſt höhern ruhen, von ihr geleitet und beherrſcht ſein, während die erſte in Gott ruhet und von ihm allein geleitet und beherrſcht iſt.

2) Daß nicht bloß die Menſchen, ſondern auch die Engel Ebenbilder Gottes ſeien, geht ſchon daraus hervor, daß in ihnen als reinen Geiſtern der Reflex der Gottheit am lauterſten iſt. Gott iſt abſoluter Geiſt, und darum iſt dasjenige Weſen, welches ſelbſt nur Geiſt iſt, das treueſte Abbild ſeines Weſens. So ſagt Johannes Damascenus nicht nur, Gott habe die Engel nach ſeinem Bilde geſchaffen (αὐτος των ἀγγελων ἐστι ποιητης και δημιουργος, ἐκ του μη ὀντος εἰς το εἰναι παρα-

Eben ſo ſind ſie der reinſte Ausdruck der göttlichen Idee: ſie ſind folglich die klarſten Ebenbilder Gottes und die lauterſten Repräſentationen der göttlichen Idee; und zwar ſind ſie das Eine durch das Andere: ſie ſind die reinſten Repräſentationen der Gottheit, weil Gott abſoluter Geiſt, und als abſoluter Geiſt Intelligenz und Wille iſt; — ſie ſind die reinſten Repräſentationen der göttlichen Idee, weil die göttliche Idee ſelbſt nur göttlicher Gedanke und Wille iſt.[1] So iſt ihr Leben ein rein im Denken und Wollen aufgehendes, und ihre ewige Bewegung eine Bewegung in der Intelligenz und im Willen, oder die lebendige Bewegung der Intelligenz und des Willens ſelbſt. Eben darum iſt aber ihr Leben das Sichbewegen der Idee, und die Engelwelt eine für ſich beſtehende **intelligible Welt**, ein *κοσμος νοητος*.[2])

2. Die höhere Natur der Engel iſt in der eben angedeuteten Weiſe ſelbſt eine Forderung der Wiſſenſchaft, wenn die letztere nicht bloß die Stufenleiter der Weſen, ſondern auch den Rhythmus des Weltlebens im

---

γαγων αὐτους, κατ' οἰκειαν εἰκονα κτισας αὐτους), ſondern er gibt auch die Eigenſchaften des Engels an, die ihn zum Ebenbilde Gottes machen. Dieſe Eigenſchaften ſind die des **Geiſtes**, und als dieſe beſtimmt er die Natur des Engels dahin, daß er ſagt, er ſei: **intelligente**, **freie**, **körperloſe**, mit **Unſterblichkeit** begabte Subſtanz: *οὐσια νοερα, αὐτεξουσιος, ἀσωματος, ἐν τῃ φυσει το ἀθανατον εἰληφυια.* Orthod. fid. l. II. c. 3. Nach **Dionyſius Areopagita** de divin. nom. c. 4. iſt der Engel „ein Bild Gottes, die Erſcheinung des unſichtbaren Lichtes, ein reiner, höchſt durchſichtiger Spiegel, unverſehrt, unbeſchädigt, aufnehmend die ganze Schönheit des gutgeſtalteten Gottesbildes und unvermiſcht in ſich wiederglänzend." Vgl. ferner: *Justin.* Apolog. I. n. 6. *Cyr.* c. Anthrop. c. 4. **Thomas v. Aquin** erblickt in den Engeln eine vollkommene Repräſentation der Gottheit, ſofern dieſe durch Denken und Wollen Alles hervorbringt. Summa th. P. I. qu. 50. art. 1.

1) In dieſem Sinne ſcheint es **Thomas v. Aquin** zu nehmen, wenn er Summa th. P. I. qu. 50. art. 1. ſagt: Cum necessarium sit universum assimilari Deo, qui est agens per intellectum et voluntatem, oportuit inter creaturas reperiri aliquas pure intellectuales et incorporeas. In weiterer Umſchreibung gibt er den Gedanken alſo: Respondeo dicendum, quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod præcipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur: quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra ostensum est. Unde ad perfectionem universi requiritur, quod sint aliquae creaturae intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicujus virtutis corporeae, quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere ad hoc quod universum sit prefectum, quod sit aliqua incorporea creatura.

2) So nennt die Engelwelt **Gregor v. Nazianz** Orat. XXXVIII.

Großen in Betrachtung zieht. Dieß ergibt ſich aus folgender Erwägung. Die Natur iſt, wie wir ſchon oben im Allgemeinen nahe gelegt haben, an ſich das vernunft- und freiheitsloſe Sein. Als dieſes vernunft- und freiheitsloſe Sein kommt ſie aber, abgeſehen davon, daß ſie für ſich iſt, noch einmal, und zwar im Menſchen vor, welcher die Syntheſe von Geiſt und Natur iſt. Das vernunft- und freiheitsloſe Sein hat daher ein zweifaches Leben, ein Leben in ſich, und ein Leben im Menſchen als der Leib deſſelben. Dadurch aber, daß ſie zweimal geſetzt iſt, ein doppeltes Sein hat, müßte die Natur auch als das zweimal Berechtigte erſcheinen, und dieſe Berechtigung bezöge ſich nicht etwa auf irgend einen Vorzug, ſondern ſelbſt auf das Sein und Leben. Die Natur wäre und lebte zweimal, der Geiſt nur einmal, und zwar im Menſchen, in welchem er ſich ohnehin mit der Natur um die Herrſchaft zu ſtreiten hätte. Damit aber wäre geſagt: Das Niedere iſt berechtiget gegen das Höhere, das Unvollkommene gegen das Vollkommene, die Nichtintelligenz gegen die Intelligenz, die Unfreiheit gegen die Freiheit. Dieß wäre aber offenbar in der Welteinrichtung eine Verkehrtheit, die wir demjenigen Weſen, welches die abſolute Intelligenz und die abſolute Freiheit iſt, bei ſeiner abſoluten Weisheit nicht zuſchreiben dürfen. Der Rhythmus der Welt wäre aufgehoben, weil die Natur zweimal, der Geiſt nur Einmal wäre, im Menſchen, nicht aber auch in und für ſich ſelber als reiner Geiſt, wie die Natur in und für ſich ſelber als reine Natur iſt. [1]) Auf gleiche Weiſe würde der Menſch diejenige Stellung, die er als

1) Auf ähnliche Weiſe argumentirt Raimund von Sabunde, in der theologia naturalis, c. 218. Das ganze Kapitel wäre werth, mitgetheilt zu werden. Er nimmt ſeinen Ausgang von der Welt als einer scala naturae et creaturarum, die ihre Ergänzung und ſohin ihre Vollſtändigkeit durch jenes Weſen erhält, welches als Engel reiner Geiſt iſt. Seine Concluſion lautet: Et sic habemus in universo tres naturas, scilicet spiritualem tantum, corporalem tantum, et spiritualem et corporalem insimul (hominem); et probatio fit ex parte creaturarum, quae sunt in scala naturae, ita quod ipsa scala naturae hoc probat. Sodann geht Raimund de Sabunde auf Gott ein, und erweist dieſelbe Nothwendigkeit einer höhern Geiſterwelt aus der Vorſtellung der göttl. Selbſtmanifeſtation: Praeterea alia probatio sumitur ex parte Dei, qui est Dominus, et creator omnipotens. Unde quum Deus sit spiritus summus, et totus intellectualis, et nullo modo corporalis, magis convenit cum Deo natura spiritualis et intellectualis, quam corporalis: immo corporalis est ei opposita, et spiritualis est ei similis. Si ergo Deus fecit naturam corporalem sibi oppositam, et infirmam per se solam; quare non fecerit etiam naturam, quae est ei similis per se existentem? Item convenit Deo magis facere sibi simile, quam dissimile, et creaturas totaliter sibi similes, quam dissimiles, et magis convenit Deo facere creaturas prope se, quam distantes a se; ergo magis convenit Deo facere

Syntheſe von Geiſt und Natur einnimmt, nicht mehr einnehmen, wäre außer ihm nur noch eine Natur, nicht aber zugleich auch Geiſt. Denn wenn er einerſeits Natur iſt, neben der von ſeinem Leibe ſich darſtellenden Natur aber noch eine andere Natur beſteht, die Natur für ſich iſt, die große Natur, von welcher der menſchliche Leib nur ein Theil iſt; — ſo würde der Menſch zwar auf der andern Seite wohl, wie Natur, ſo auch Geiſt ſein, aber neben dem Geiſte des Menſchen wäre nicht noch ein anderer Geiſt, oder vielmehr eine ganze Geiſterwelt, wie neben ſeiner Natur noch eine ganze Naturwelt iſt. So aber wäre der Menſch nicht die wahre Syntheſe von Geiſt und Natur, nicht die wahre Mitte der Weſen, ſondern wäre Alles nur halb: das ganze Verhältniß aber würde ein einſeitiges, die Schöpfungszahl eine gebrochene und ungleiche ſein. Aus dieſer ungleichen Stellung des Menſchen zur Natur und zum Geiſte ergäbe ſich aber für den Menſchen ſelbſt eine nicht gleichgültige Folgerung. Denn wenn er eben ſo ſelbſt Natur iſt, wie ihm ein großes Naturleben zur Seite ſteht; ſo

creaturam spiritualem sibi similem, et propinquam, existentem per se, quam corporalem per se existentem sibi totaliter dissimilem, et a longe distantem; sed Deus fecit creaturas per se tantum existentes sibi totaliter dissimiles, longe ab ipso distantes, ut patet in primo, secundo et tertio gradu scalae naturae; ergo magis facere debuit creaturas per se existentes sibi similes, et prope se existentes. Item non solum debuit facere creaturam spiritualem per se existentem sine corporali, immo primo debuit facere creaturam spiritualem, quam corporalem; quia est ei magis propinqua et similis. Auf denſelben Rhythmus des Univerſums weiſt Nicolaus v. Cuſa hin, wenn er ſagt: Deus omnia propter se ipsum operatus est, nam divitias gloriae suae ostendere voluit, at ob hoc creavit creaturam rationalem seu intellectualem, ut illi posset ostendere divitias gloriae; quae sola potest intellectuali gustu percipere gloriam Dei. Nam vera et incorruptibilis gloria seu gratia non potest nisi in intellectuali natura locum ostensionis habere. . . . Creavit igitur Deus triplicem naturam; unam penitus supra tempus, quae est angelica; et aliam penitus sub tempore, quae est animalis, et tertiam mediam, quae est humana, quae cum angelis participat per intellectum et cum bestiis per animalem naturam. *Excitationum* l. VI. p. 540. Bonaventura ſpricht ſich hierüber im Breviloquium klar und deutlich in Folgendem aus: Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia primum principium hoc ipso, quod primum, omnia de nihilo produxit: ideo non tantum prope nihil, sed etiam *prope se:* non tantum substantiam a se longinquam, scilicet naturam corpoream producere debuit, *verum etiam propinquam:* et haec est substantia intellectualis et incorporea, quae hoc ipso, *quod Deo simillima est, simplicitatem habet naturae, et discretionem personalem, ut Deo assimiletur ex parte substantiae sive communis, sive individuae.* Habet etiam in mente imaginem Trinitatis secundum memoriam, *intelligentiam et voluntatem.* Habet etiam voluntatis libertatem, ut assimiletur Deo, ex parte potentiae suae naturalis, sive electivae; ut sic potentia naturalis insignita sit Dei imagine, electiva vero arbitrii libertate. *Breviloquium.* P. II. c. 6.

iſt er, ohne daß in gleicher Weiſe eben ſo eine Welt des Geiſtes für ihn vorhanden iſt, die auf ihn einwirkt, und von der er eben ſo getragen wird, wie er von der Naturwelt überwältiget iſt, den Mächten der Natur überantwortet; indem er zur Hälfte Natur iſt, und dieſer eigenen Natur die große Natur zur Seite ſteht, iſt die Natur ſchon durch ihr zweimaliges Sein das Ueberwiegende, in dieſem Ueberwiegen aber das den Geiſt Niederdrückende. Aus dieſem Uebergewichte eben nehmen die atheiſtiſchen Syſteme des Materialismus und des Naturalismus ihren Urſprung, und auch der Pantheismus gründet ſich in ſo fern in dieſer Anſchauung, als er den Menſchengeiſt für den einzigen und höchſten, und in dieſem Charakter für die wahre Wirklichkeit der Gottheit hält, welche ſomit nur die Einheit der Natur und des Menſchengeiſtes iſt. Damit iſt von ſelbſt an den Tag gegeben, welchen Einfluß in der Regel die Verſchiedenheit der Anſichten auf die göttliche Offenbarung ausübe. Denn nicht nur iſt die bloße Offenbarung durch die Natur und den Menſchen allein unvollkommen und unvollendet, wenn Gott, der abſolute Geiſt, ſich nicht an und durch Weſen manifeſtirt, die ſelbſt reiner Geiſt ſind; ſondern die Offenbarung durch die Natur und den Menſchen, alſo durch das Sichtbare allein, macht es auch möglich, Gott eben mit dieſem Sichtbaren zu verwechſeln, ihn für die Natur oder den Menſchen, oder, was gewöhnlich geſchieht, für die Einheit der Natur und des Menſchen zu halten. Dieſer Vorſtellung von der Einheit der Welt und von Gott als eben dieſer Einheit iſt aber Einhalt durch den Begriff der höhern Geiſterwelt als einer exiſtenten gethan. Denn ſchon das einfache Sein dieſer Welt iſt der feſte Beweis, daß der Geiſt als ſolcher für ſich iſt und ſein kann, ohne mit der Natur zur Einheit ſich zu verbinden. Um ſo mehr wird daher Gott, der nach der chriſtlichen Vorſtellung der Urheber der Geiſter-, Natur- und Menſchenwelt iſt, für ſich ſelber zu ſein vermögen, ohne in eine Verbindung oder Vermiſchung mit Endlichem einzugehen. Die abſolute Läugnung der engliſchen Natur als einer wirklichen gründet ſich, bald mehr bald weniger bewußt, auf die Läugnung des Geiſtes überhaupt, den man ohne Natur nicht zu begreifen vermag. Wie der Menſch mit der Natur durch den Leib zuſammenhängt; ſo, glaubt man, gebe es keinen Geiſt, der nicht mit der Natur zur Einheit verbunden iſt. Und daraus ergeben ſich bald zwei Vorſtellungen: die erſte nimmt, eben aus Unfähigkeit, einen reinen Geiſt ſich zu denken, Gott ſelbſt nur für die Einheit von Geiſt und Natur, läßt Gott aus dem reinen Sein in die Natur und in den endlichen Geiſt, d. h. den Menſchen ſich dirimiren; die andere aber hält aus

gleichem Grunde dafür, daß der Menſch, vom Leibe, d. h. von der Natur getrennt, kein perſönliches unſterbliches Leben haben könne. Das Geiſterreich als das über der Natur und der Menſchheit ſtehende höhere Reich ergibt ſich alſo durch die gleiche Gliederung, den Rhythmus und die Harmonie der Welt, ſo wie durch das Intereſſe der mittelbaren göttlichen Offenbarung, d. h. durch das Intereſſe der Offenbarung durch den Geiſt, die Natur und den Menſchen. [1]

3. Die Natur der Engel weist die heil. Schrift ſchon an jenem Orte als eine höhere nach, an welchem ſie dieſelben mit dem Sohne Gottes in Vergleichung bringt. Denn nachdem vom Sohne bemerkt iſt, er ſei der Erbherr über Alles, der Weltſchöpfer, der Abglanz der Herrlichkeit, das Ebenbild des göttlichen Weſens; ferner, er ſei derjenige, welcher, durch das Wort ſeiner Kraft Alles erhaltend, nach der bewirkten Reinigung unſerer Sünden, zur Rechten der Majeſtät in der Höhe ſeinen Sitz genommen, wird hinzugeſetzt: daß er um ſo viel erhabener geworden als die Engel, je ausgezeichneter die Würde ſei, die er von dem Vater erhalten; denn zu welchem Engel ſagte er je: Mein Sohn biſt du, heute habe ich dich gezeugt? Und ferner: Ich will ſein Vater, er ſoll mein Sohn ſein? Wenn er hingegen den Erſtgebornen in die Welt einführt, ſpricht er: Selbſt alle Engel Gottes ſollen ihn anbeten. [2] Die Vergleichung geht fort, indem die Engel als Boten, als dienſtbare Geiſter, der Sohn aber als der über Alles Herrſchende dargeſtellt wird. [3] In dieſe Vergleichung des Sohnes Gottes mit den Engeln iſt aber ſtillſchweigend ſchon eine andere aufgenommen, die der Engel mit der Natur und dem Menſchen, über welche ſie als das Höhere eben ſo hinaus ſind, wie der Sohn Gottes über ſie ſelber, die Engel. Es iſt aber nicht bloß eine Erkenntniß, zu der wir durch einen Schluß, den wir in Betreff der höhern Natur der himmlichen Geiſter

---

1) Dionyſius Areopogita ſpricht ſich über das Höhere in der Natur des Weſens der Engel folgendermaßen aus: „Die heiligen Ordnungen der himmliſchen Weſenheiten genießen der göttlichen Mittheilungen und haben mehr als die nur Seienden (τα μονον ὀντα), oder vernunftlos Lebenden, oder auch mit Verſtand Begabten. Denn geiſtiger Weiſe geſtalten ſie ſich zur Nachahmung Gottes, und überweltlich hinblickend auf die göttliche Aehnlichkeit mit dem Wunſche, ihre geiſtige Geſtalt danach zu bilden, haben ſie natürlich eine reichere Gemeinſchaft mit der Gottheit, da ſie immer anhalten, und immer, wenn es zu ſagen erlaubt iſt, in der Anſtrengung göttlicher, nie nachlaſſender Liebe nach dem ſtreben, was voran iſt; und die Erleuchtungen des Princips ohne Materie und ungemiſcht aufnehmen, nach ihnen ſich ordnen, und ein ganz geiſtiges Leben haben" (και νοεϱαν ἐχουσαι την πασαν ζωην. *De coelesti hierarch.* c. 4. n. 2.

2) Hebr. 1, 2–6. 3) Hebr. 1, 7–14.

ziehen, gelangen, ſondern es iſt auch eine ſolche Erkenntniß, die ſich unmittelbar aus der göttlichen Offenbarung ſelbſt herleitet, indem ſich dieſe über die höhere Natur der Engel ſo beſtimmt wie möglich ausgeſprochen. So in den Worten: Was iſt der Menſch, daß du ſein gedenkeſt, und der Menſchenſohn, daß du auf ihn blickeſt? Du haſt ihn nur wenig unter die Engel erniedrigt, mit Herrlichkeit und Ehre ihn gekrönet.[1] Da folglich gerade, wo der Menſch nach der ganzen Größe ſeines Weſens, wenn auch nicht umſtändlich geſchildert, ſo doch angedeutet wird, wird er dennoch wieder als unter die Engel geſtellt begriffen. Steht aber der Engel über dem Menſchen; ſo ergibt ſich die übrige Stellung deſſelben im Univerſum von ſelber. Denn iſt der Menſch nach der Lehre der Offenbarung der Herr der Natur; ſo iſt der Engel, der höher als der Menſch ſteht, auch über die Natur erhaben. Der Engel iſt daher das vorzüglichſte Geſchöpf im Univerſum.[2]

---

1) Pſ. 8, 6.

2) Das Gegentheil hiervon lehrt Jacob Böhme mit ſeinen Anhängern. Der Erſtere läßt im Menſchen drei Principien wohnen, während im Engel nur zwei ſind. Seine Worte lauten: „Adam war ein volles Gleichniß Gottes, aus der ewigen Magia, aus Gottes Weſen erſchaffen, aus Nichts in Etwas“ Menſchwerd. I. 5, 2. „Die Engel ſind aus zwei Principien erſchaffen, die Seele aber mit dem Leibe des äußern Lebens aus drei Principien. Darum iſt der Menſch höher, als die Engel, wenn er anders in Gott bleibt.“ Vierz. Fragen, I. 263. „Wir Menſchen ſind ein viel größeres Geheimniß, als die Engel, und werden dieſe nach der himmliſchen Weſenheit übertreffen. Sie ſind Feuerflammen, mit dem Lichte durchleuchtet; wir aber erlangen den großen Quell der Sanftmuth und Liebe, der in Gottes heiliger Weſenheit quillet“ Menſchwerd. I. 5, 24. Im Leben des Menſchen iſt Dreierlei zu urtheilen, als nämlich erſtens das Innere, d. i. Gottes ewige Verborgenheit im Feuer, davon das Leben urſtändet; ferner das Mittlere, welches von Ewigkeit als ein Bildniß oder Gleichniß in Gottes Wundern alſo geſtanden iſt, wie ſich ein Menſch in einem Spiegel beſchaut. Drittens endlich hat dieſes Bildniß in der Schöpfung wieder einen Spiegel bekommen, ſich darin zu beſehen, den Geiſt der äußern Welt, oder das dritte Princip, welches ebenfalls eine Figur des Ewigen iſt.“ Dreifach. Leben, 18, 4. „Im Feuer der ewigen Natur ſteht die Seele oder das erſte Princip, im Lichte aber der Geiſt oder das andere Princip; der Leib endlich iſt das dritte Princip oder das Weſen der ſichtbaren Welt“ Tab. Princ. 65. Unter den Anhängern Böhme's nennen wir in der neueſten Zeit den Dr. Jul. Hamberger, der in ſeiner Schrift: Gott und ſeine Offenbarungen S. 109 Folgendes vorbringt: „Die heil. Schrift beſtätigt dem Menſchen dieſes Gefühl, und zwar nicht bloß auf eine allgemeine, ſondern auf eine ſehr beſtimmte, entſchiedene, den Menſchen in ſeinem jetzigen Stande überraſchende Weiſe, indem ſie denſelben, nach ſeinem urſprünglichen Weſen, als über die Engel erhaben, und als das wahre Kleinod der Schöpfung bezeichnet, indem die Engel ihm dienen, er ſie dereinſt beherrſchen ſoll, ja der ewige Sohn Gottes, um mit der Creatur in die innigſte Gemeinſchaft zu treten, gerade die menſchliche Natur angenommen hat.“

4. Das Höhere der Natur der Engel bezieht ſich aber nicht allein darauf, daß ſie nur Geiſter oder reine Geiſter ſind, ſondern auch auf die höhere Potenz des geiſtigen Weſens derſelben. Und zwar iſt höher allererſt die Potenz, der Grad und der Umfang ihres Erkennens. Der Engel erkennt reiner, tiefer und umfaſſender als der Menſch. Dieſe höhere Intelligenz der Engel ſtärkt ſich durch die ſtete Anſchauung Gottes, die ſie genießen, und in der ſie ihr Leben und ihre Seligkeit haben,[1] durch das ununterbrochene Nachſinnen über die göttlichen Rathſchlüſſe,[2] ſo wie durch die fortgeſetzte Betrachtung der Weltregierung, in welche ſie als dienſtbare Geiſter durch eigene Thätigkeit eingreifen.[3] Je mehr ſie aber an dem allgemeinen und beſondern Leben der Dinge, wie es durch Gott geſetzt iſt und erhalten wird, Antheil durch ihre eigene Thätigkeit nehmen; deſto mehr iſt jenes allgemeine und beſondere Leben, ſo wie der göttliche Plan und die göttliche Abſicht mit demſelben, Gegenſtand des geiſtigen Intereſſes für ſie, und daraus erklärt ſich das Streben, über das göttliche Werk zu forſchen, abgeſehen von dem natürlichen Triebe der Erkenntniß, der ihrer Natur als einer geiſtigen ſchon an ſich eingepflanzt iſt. Jene Intelligenz wird in der heiligen Schrift bald geradezu behauptet, bald wird ſie ſtillſchweigend vorausgeſetzt.[4] Aus der Größe dieſer Intelligenz iſt die Gewohnheit abzuleiten, von der Weisheit eines Engels zu ſprechen, wenn man einen hohen Grad von Einſicht bezeichnen will.[5] So hoch übrigens die Kraft des Erkennens in den höhern Geiſtern auch immerhin angeſchlagen werden möge, die für die Creatur geſetzten natürlichen Schranken überſteigt ſie nicht, bleibt daher immer eine relative, das Abſolute nicht erreichende Kraft. Daher gibt es auch für ſie Myſterien, die ſie zu durchſchauen wünſchen;[6] auch ihnen iſt die Zukunft eine verhüllte.[7] Wie auf die Intelligenz, bezieht ſich das Höhere im Engel auch auf den Willen, die Freiheit, die ſittliche Natur, das Gute. Ihr Weſen iſt ein ſchlechthin heiliges. Daher werden ſie geradezu die Heiligen genannt.[8]

---

1) Matth. 18, 10. 2) 1 Petr. 1, 12. Epheſ. 3, 19.

3) Hebr. 1, 14.

4) Matth. 24, 36. Luk. 15, 10. Apſtg. 23, 9. 1 Petr. 1, 12. 1 Tim. 5, 21. 2 Sam. 14, 17.

5) 2 Sam. 14, 20. 6) 1 Petr. 1, 12.

7) Von jenem Tage aber und der Stunde weiß Niemand, auch die Engel im Himmel nicht, nur der Vater allein. Matth. 24, 36.

8) 5 Moſ. 33, 3. Pſ. 89, 6. 7. 8. Dan. 8, 15. 4, 10. 14. 23. Zach. 14, 5. Sir. 23, 10. Tob. 11, 13. 12, 15. Joh. 5, 1. 15, 15.

In ihre Geſellſchaft werden die Frommen unter den Menſchen nach ihrem Austritt aus dem Zeitlichen aufgenommen.[1] Das Gleiche geſellt ſich dem Gleichen, das Heilige dem Heiligen, das Reine dem Reinen, ohne daß darum der Menſch im jenſeitigen Leben, aus ſeiner Ordnung hinaus-tretend, die Natur des Engels annimmt.[2] Die Vollkommenheit der Engel aber, von welcher hier in Abſicht auf das ſittlich Gute die Rede iſt, bezieht ſich einerſeits auf die ihnen anerſchaffene Natur, andrerſeits aber und insbeſondere auf die in Folge der glücklich beſtandenen Freiheitsprobe errungene Vollendung. In Gott geblieben und in den Abfall nicht eingegangen, in welchen Andere ſich verloren, war ihre Freiheit ſtets dahin gerichtet, die Sittlichkeit als Fertigkeit und das heilige Weſen als andere Natur zu beſitzen. Die Freiheit als Vermögen der Wahl erhob ſich zur Freiheit als Zuſtand, und ging in höhere Nothwendigkeit über. So iſt in ihnen nicht nur der göttliche Wille ein erfüllter, die göttliche Ordnung eine erreichte und die Wahrheit, die Idee ihres Weſens eine vollzogene; ſondern in dieſem Zuſtande für alle Ewigkeit zu bleiben iſt eben ſo ihr Wille, ihr Vorſatz, ihr Streben, wie ihre Freude, ihre Ruhe und ihre Seligkeit. Jede Thätigkeit und jede Bewegung daher, die in ihnen auf ſie ſelber zurückgeht, ſie ſelbſt zum Gegenſtande hat, hat nur die Abſicht, in dieſem Zuſtande ſich zu befeſtigen, aus ihm niemals herauszufallen. Wie nun auf dieſe Weiſe die Freiheit immerwährend in heilige Nothwendigkeit ſich verwandelt; ſo nimmt auch das Zeitliche an ihnen immer mehr den Charakter der Ewigkeit an: ihr ganzes Weſen erhält das Gepräge des Ewigen. Und dazu gelangen ſie um ſo eher und um ſo gewiſſer, je tüchtiger ſie ſich machen durch fortgeſetzte Thätigkeit für das Gute, je mehr ſie ſich ſtärken durch Anſchauung der Gottheit, je mehr ihr Geiſt ſein Leben findet in der Vollziehung und Verwirklichung der Ideen des Wahren, Schönen, Heiligen, Würdigen und Vortrefflichen, und je ungehinderter ihrem mit Gott geeinten Willen überall die That folgt. So ſtehen ſie erhaben über dem

---

1) Matth. 18, 10. Hebr. 12, 22. 23.

2) Das Mittelalter befaßte ſich viel mit der Erörterung dieſes Gedankens. Thomas v. A. ſtellt mit Rückſicht auf die Stelle der Schrift Matth. 22, 30.: ſie werden wie die Engel Gottes im Himmel ſein, die Frage: Utrum homines assumantur ad ordines angelorum? und unterſcheidet in der Beantwortung einen Gradus naturae und einen Gradus gloriae. Der Gradus naturae kann nie verlaſſen werden, um in einen andern einzutreten; dieß hieße die göttliche Ordnung verkehren; in den Gradus gloriae hingegen vermag ſich der Menſch nach ſeinem Tode mit den Engeln zu theilen. Summ. th. P. I. qu. 108. art. 8.

Menſchen, welchem ſtete Veränderlichkeit, unentſchiedenes Schwanken zwiſchen Thun und Laſſen, Widerſpruch zwiſchen Wollen und Vollbringen, Schwäche in Abſicht auf Gedanken und Ausführung, Kraftloſigkeit in der Feſthaltung des Guten eigen iſt. So iſt das Leben der Engel, wie ein gutes und heiliges, auch ein ſchönes und würdiges Leben; eben ſo iſt dieſes Leben eine fortgeſetzte Kraft, große Gedanken zu denken und den von jenem großen Gedanken getragenen heiligen und reinen Willen zu verwirklichen.[1]) Dieſes beſtändige Denken großer Gedanken, dieſe unaufhörliche Verwirklichung dieſer Gedanken durch den Willen, dieſe unausgeſetzte Thätigkeit im Reiche Gottes und für daſſelbe, iſt mit der immer dauernden Anſchauung Gottes und der Gemeinſchaft des Lebens mit ihm die Seligkeit der Engel.[2]) Die Seligkeit der Engel iſt eben ſo Zuſtand, in den ſie von Gott durch die Gnade objectiv geſetzt ſind, als Zuſtand, in den ſie ſich durch ihre Anſchauung Gottes, durch die Selbſtbethätigung ihrer Gemeinſchaft mit ihm, ſo wie durch ihre beſtändige Thätigkeit für das Gute ſubjectiv ſelbſt ſetzen: es iſt der Zuſtand eines Lebens, welches durch die Thätigkeit lebt, und in dieſer lebendigen Thätigkeit Seligkeit ſucht und findet. Sowohl um die höhere Natur und die Vortrefflichkeit der Engel, ihr reines, heiliges, gutes Weſen, als ihr ſeliges Leben in Gott zu bezeichnen, werden die Engel Engel des Lichtes,[3]) Söhne Gottes[4]) genannt. Sofern endlich Gott nicht nur ſeinen Engel ſendet, ſondern ſelbſt auch als Engel erſcheint, iſt der Engel durch das hiedurch geſetzte Verhältniß Symbol der Gottheit.[5])

Beſtimmung der Engel.

§. 61.

Die Beſtimmung der Engel richtet ſich nach dem vierfachen Verhältniß, in welchem ſie ſtehen: nach dem Verhältniß zu Gott, zu ſich ſelber, zu den Menſchen und zum Univerſum.

---

1) Pſ. 103, 20. Matth. 25, 31. 28, 2. Gal. 3, 19. 1 Theſſ. 4, 16. 2 Theſſ. 1, 7. Hebr. 2, 2. 1, 13. 14.

2) Matth. 18, 10. Luk. 2, 13. 14. 15, 10. Epheſ. 3, 10. Hebr. 12, 22. 23. 1 Petr. 1, 12.

3) 2 Kor. 11, 14.

4) Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7. Pſ. 29, 1. 87, 7. Dan. 3, 25. Zach. 12, 8.

5) So 1 Moſ. 16, 7. 9. 10. 11. 21, 17. 22, 11. 31, 11. Richt. 2, 1. 4. 6. 11. 12. 20. 21. 23. 13, 3. 6. 9. 15. 16. 21. Apoſtg. 7, 30. 35. 38. 27, 23.

Verhältniß der Engel zu Gott.

§. 62.

Das Verhältniß der Engel zu Gott beſteht theils in ihrer perſönlichen Gemeinſchaft mit ihm, theils darin, Organ der Gottheit in Abſicht auf die Natur und die Menſchheit zu ſein.

1. Hat die ganze Creatur ihre Beſtimmung in Gott, und geht aus dieſer Beſtimmung das erſte und höchſte Verhältniß hervor, eben das zu Gott; — ſo wird ſich dieſes Verhältniß allererſt in jenen Weſen als ein verwirklichtes darzuſtellen haben, welche wir in der Ordnung der Dinge als die erſten ſetzen, d. i. in den Engeln. Dieſes Verhältniß nun, welches wir in der Stufenleiter der Creaturen von Oben herab in den höhern Geiſtern als ein verwirklichtes das erſtemal antreffen, iſt das religiöſe, es iſt die Religion ſelbſt, welche ihrem Weſen nach bewußte, freie und lebendige Gemeinſchaft des endlichen Geiſtes mit Gott iſt. Dieſe Gemeinſchaft mit Gott iſt im gut und treu gebliebenen Engel überall vorausgeſetzt: ſie iſt es, was ſein Weſen zu einem guten macht, was ſein Leben in ſeiner innerſten Mitte bewegt, was es in jedem Momente beſtimmt, worin es ſein ſtetes Princip, ſeine Wurzel, ſo wie ſein letztes Ziel und Ende, und endlich ſeine Seligkeit hat. [1]) Durch eben dieſes beſtändige Sein und Bleiben in Gott, ſo wie durch die daraus fließende Kraft wird ihr freies Weſen zugleich ein nothwendiges, die Natur des Ewigen theilt ſich ihnen mit; es iſt die Ewigkeit Gottes, durch die ſie feſt, es iſt die göttliche Wahrheit, durch die ſie ſicher, und es iſt die göttliche Gnade, durch die ſie ſelig ſind. [2]) Und zu dieſer ganzen Höhe und Größe des Daſeins gelangen ſie nicht ſo faſt durch die Natur, als durch den von der Gnade durchdrungenen Willen, durch einen Act, der zu ſeinen Factoren Gnade und Frei-

---

1) In altis coeli sunt, in altis angeli sunt, sedes, dominationes, principatus, potestates: tibi (Domine) debent quod sunt, tibi debent quod vivunt, tibi debent quod juste vivunt, tibi debent quod beate vivunt. *Augustini enarrat. in Psalm.* 70. *serm.* 2. Agit autem (Deus) multa etiam per angelos; sed nonnisi ex se ipso beatificat Angelos. *De civit Dei* l. VII. c. 30. cfr. l. IX. c. 22. Beatitudinis igitur illorum (angelorum bonorum) causa est, adhaerere Deo... Quamobrem si cum quaeritur, quare illi beati sint, recte respondetur, quia adhaerent Deo. *De civit. Dei* l. XII. c. 1. cfr. c. 6.

2) Merito illi in coelestibus sedibus constituti, immortales et beati, qui creatoris sui participatione congaudent, cujus aeternitate firmi, cujus veritate certi, cujus munere sancti sunt. *Augustin. de civit. Dei* l. X. c. 7.

heit hat. [1]). Jene für die höhere Freiheit beſtehende Nothwendigkeit und Ewigkeit bringt es für den gutgebliebenen Engel als Lohn des Gutgebliebenſeins ſelbſt mit ſich, *nicht mehr ſündigen zu können*; und dieß iſt der nähere Ausdruck jener Nothwendigkeit, in welche die Freiheit übergegangen iſt. [2]) Haben wir dieſen Zuſtand als ein geiſtiges Einsſein des Engels mit Gott anzuſehen, und beſteht dieſes Einsſein darin, daß der Engel an der Ewigkeit, Wahrheit und dem Willen Gottes in der ihm möglichen, durch die von der Offenbarung bedingten und zugeſtandenen Weiſe Theil nimmt; [3]) ſo wird ſich das ganze Verhältniß des höhern Geiſtes zu Gott offenbaren in unendlicher Huldigung, in demüthiger Unterwerfung, in ausnahmsloſer, auf alles Außergöttliche [4]) verzichtender Liebe, in voller, freudiger Dahingabe des ganzen Weſens, in feſter Treue, unwandelbarem Gehorſam, tiefer Verehrung, unaufhörlichem Dank, inniger Anbetung, ſo wie im unausgeſetzten Lob, in ſteter Verherrlichung, im ehrfurchtsvollen Preis, im heiligen Jubel und im entzückten Frohlocken. Um Alles dieſes als *Eines*, als *Ein Grund-* und *Geſammtgefühl*, als Eine *Grund-* und *Geſammtſtimmung*, ſo wie als Eine *Grund-* und *Geſammtbewegung* zu bezeichnen, ſpricht ſich die heilige Schrift dahin aus, die Engel ſingen Gottes *Lobgeſang*. Der höchſte Ausdruck des in Gott lebenden und in Gott ſeligen engliſchen Gemüthes iſt der *Hymnus* eben dieſes Gemüthes auf die Gottheit, welcher Hymnus aus dem tiefſten, innerſten Grunde des geſammten Daſeins, aus den ungetheilten Kräften und Vermögen der Einen Seele heraufſteigt, und an ſich *geiſtiger Geſang*, *Geſang des Geiſtes* an ſich, *Muſik der entzückten Seele* iſt, die, wie ſie nur geiſtig tönt, auch nur geiſtig vernommen

---

1) Fatendum est enim, et angelos natura esse mutabiles, si solus Deus est incommutabilis: sed ea voluntate, qua magis Deum quam se dilligunt, firmi et stabiles manent in illo, et fruuntur majestate ipsius, et uni libentissime subditi. *Augustin. de vera religione* c. 13.

2) Posset enim perseverare si vellet: quod ut nollet, de libero descendit arbitrio; quod tunc ita liberum erat, ut bene velle posset et male. Quid erit autem liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato, quae futura erat et homini, sicut facta est Angelis sanctis, merces meriti? *Augustin.* De correptione et gratia. c. 11. (32.)

3) *Auguſtinus* ſagt: Proinde illi (angeli) in illo (Deo) veritatem incommutabilem vident, et secundum eam suam suas dirigunt voluntates. Fiunt ergo illi participes aeternitatis, veritatis, voluntatis ejus semper, sine tempore et loco. *De genesi ad litteram* l. VIII. c. 24.

4) Daher ſagt *Auguſtinus* in der Schrift de civit. Dei: Angeli quidquid non est Deus contemnunt, ut Deo fruantur.

wird. Das innerſte Leben der Engel iſt als ein in Gott lebendes Leben Geſang, Hymnus, Muſik, Harmonie. [1])

2. Die zweite Seite des Verhältniſſes der höhern Geiſter zu Gott beſteht darin, daß ſie Organe der Gottheit ſind. Dieſe Seite iſt ſchon dadurch ausgedrückt, daß ſie dienſtbare Geiſter, λειτουργικα πνευματα, genannt werden. [2]) Sie ſind Organe des Himmels. [3]) Der Name, den ſie tragen, iſt nicht von ihrem Weſen oder von ihrer Natur, ſondern von ihrem Berufe hergenommen, welcher darin beſteht, Bote Gottes zu ſein. [4]) Wenn aber die Engel Organe Gottes, und dieſes dadurch ſind, daß ſie Geſandte, Boten ſind, überhaupt im Auftrage Gottes wirken; ſo iſt aus der Vorſtellung, daß die Engel Organe ſind, alles Aeußerliche, Werkzeugliche und Mechaniſche auszuſchließen. Denn das ganze Verhältniß iſt ſchon darum kein paſſives, weil die höhern Geiſter, indem ſie

1) Die heil. Schrift pflegt beinahe alle dieſe Momente in dem von den Engeln Gott dargebrachten Lobe zuſammenzufaſſen. Eben ſo kommt ſie wiederholt auf den Dienſt zurück, den die Engel Gott darbringen. Hieher gehörige Stellen ſind: Lobet den Herrn, ihr all ſeine Engel, die ihr, gewaltig an Kraft, vollziehet ſeinen Willen, die ihr höret auf die Stimme ſeiner Reden. Lobet den Herrn all ſeine Heerſchaaren; ihr ſeine Diener, die ihr ſeinen Willen vollbringt. Pſ. 102, 20. 21. Lobet ihn, alle ſeine Engel, lobet ihn, alle ſeine Heere. Pſ. 148, 2. Es rief ein Seraph dem andern zu, und ſprachen: Heilig, heilig, heilig iſt der Herr, Gott der Heerſchaaren, die ganze Erde iſt voll ſeiner Herrlichkeit. Jeſ. 6, 3. Preiſet den Herrn, ihr Engel des Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Dan. 3, 58. Wo warſt Du, als die Morgenſterne mit einander mich lobten, und alle Kinder Gottes jubelten? Hiob 38, 7. Alsbald war bei dem Engel eine Menge himmliſcher Heerſchaaren, welche Gott lobten und ſprachen: Ehre ſei Gott in der Höhe und Friede den Menſchen auf Erden, die eines guten Willens ſind. Luk. 2, 13. 14. Wenn er den Erſtgebornen in die Welt einführt, ſpricht er: es ſollen ihn anbeten alle Engel Gottes. Hebr. 1, 6. Ich ſah und hörte die Stimme vieler Engel rings um den Thron und um die lebendigen Weſen, und die Aelteſten, und ihre Zahl war tauſendmal Tauſend, und ſie ſprachen mit ſtarker Stimme: Würdig iſt das Lamm, das getödtet worden iſt, zu empfangen Macht, und Gottheit und Weisheit, und Stärke, und Ehre, und Preis und Lob. Offenb. 5, 11. 12. Alle Engel ſtanden rings um den Thron, und um die Aelteſten, und um die vier lebendigen Weſen, und fielen vor dem Thron auf ihr Angeſicht nieder, und beteten Gott an, und ſprachen: Amen! Lob und Herrlichkeit, und Weisheit und Dank, Ehre und Macht und Kraft ſei unſerm Gott in alle Ewigkeit Amen! Offenb. 7, 11. 12. Dein Wille geſchehe, wie im Himmel, alſo auch auf Erden. Matth. 6, 10. Die Engel traten zu Jeſu und bedienten ihn. Matth. 4, 11.

2) Hebr. 1, 14.

3) Organa coeli. Auguſtinus nennt ſie ſo in ſeinen Annotationen zu Hiob c. 38.

4) Zu der Stelle der Schrift: *Qui facit Angelos suos spiritus, et ministros suos ignem flagrantem,* bemerkt Auguſtinus, über das Daſein, Weſen und Beſtim-

Gott unmittelbar ſchauen, in eben dieſer Anſchauung die göttlichen Ideen als die göttlichen Gedanken, und zwar dieſe als die Wahrheit der Dinge erkennen, aber nicht erkennen, um ſie bloß zu erkennen, ſondern um ſie ſofort durch ihren Willen in der ihnen eignenden Weiſe in Ausführung zu bringen.[1] Gedanke und Wille der Gottheit wird daher vom Engel, der handelt, ergriffen, zum Eigenthume gemacht, und darum hat er, wie er einerſeits den göttlichen Auftrag aus unendlichem Gehorſam erfüllt, und ſelig iſt in der Erfüllung, auf der andern Seite Selbſtgenuß im göttlichen Gedanken und Willen, den er ſelbſt denkt und den er ſelbſt will. Alles Göttliche wird auf dieſe Weiſe in ihm Gegenſtand des Denkens, des Wollens, ſo wie der Freude, des Selbſtgenuſſes und des Lebens aus dieſem Denken und Wollen.

3. Dazu, Organ der Gottheit zu ſein, eignet ſich die Natur der Engel um ſo mehr, da ſie an ſich lauter Geiſt, lauter Thätigkeit und lauter Leben iſt. Fern von aller Erdhaftigkeit, befreit von jeder Hemmung und Trübung durch Fleiſch und Blut, trägt ſie eine Form der Lebensthätigkeit an ſich, an der das Geſetz und die Bedingung irdiſcher Bewegung ſchlechthin negirt iſt. Der göttliche Gedanke wird ergriffen nur wieder von dem Gedanken; der göttliche Wille vollzieht ſich nur wiederum durch den Willen: oder das perſönliche Denken und Wollen der Gottheit ver-

---

mung der Engel ſich ausſprechend: Et hoc, quamvis non videamus apparitionem Angelorum; abscondita est enim ab oculis nostris, et est in quadam republica magna imperatoris Dei, tamen esse angelos novimus ex fide, et multis apparuisse scriptum legimus, et tenemus, nec inde dubitare fas nobis est Spiritus autem Angeli sunt: et cum spiritus sunt, non sunt angeli; cum mittuntur, fiunt angeli. *Angelus enim officii nomen est, non naturae.* Quaeris nomen *hujus naturae, spiritus* est; quaeris *officium, Angelus* est; *ex eo quod est, spiritus* est; ex *eo quod agit, angelus* est. *In Psalm.* 103. *enarrat.* serm. 1.

1) Auguſtinus, der die Wirkſamkeit der Engel im Auftrage und nach dem Willen Gottes auf das ungetheilte Univerſum ausdehnt, ſagt in Abſicht auf das Obige ſehr gut: Ac per hoc sublimibus angelis Deo subdite fruentibus, et Deo beate servientibus, subdita est omnis natura corporea, omnis irrationalis vita, omnis voluntas vel infirma vel prava, ut hoc de subditis vel cum subditis agant, quod naturae ordo poscit in omnibus, jubente illo cui subjecta sunt omnia. *Proinde illi in illo veritatem incommutabilem vident, et secundum eam suas dirigunt voluntates.* Fiunt ergo illi participes aeternitatis, veritatis, voluntatis ejus semper, sine tempore et loco. Moventur autem ejus imperio etiam temporaliter, illo non temporaliter moto. Nec ita *ut ab ejus contemplatione resiliant aut defluant; sed simul et illum sine loco ac tempore contemplantur,* et ejus in inferioribus jussa perficiunt, moventes se per tempus, corpus autem per tempus et locum, quantum eorum congruit actioni. *De genesi ad litteram*, l. VIII. c. 24.

traut ſich einem Organe an, das ſelbſt nur wieder Perſon, nur perſönlicher Geiſt, und fern von aller Leibhaftigkeit iſt. Dem Gebundenſein an den groben irdiſchen Körper entnommen, und dem Eingewieſenſein in äußerliche Schranken überhoben, iſt ihr Thun und Wirken das Thun und Wirken der *lautern geiſtigen Kraft*. Dieſe Weiſe des Wirkens der reinen Kraft des Geiſtes offenbart ſich auch in den *Erſcheinungen* der Engel: daher in dieſen das *Feine*, *Müheloſe*, *Schnelle*, *Raſche*, *Durchdringende*, im *Augenblick* den *Augenblick Beſtimmende*, alles Hemmniß *Beherrſchende* und *Beſiegende*.[1])

Verhältniß der Engel zu einander.

§. 63.

1. Das Verhältniß, in welchem die Engel zu einander ſtehen, iſt im Allgemeinen ſchon durch das ausgeſprochen, was oben in den Beſtimmungen über die *Ordnungen* derſelben, ſo wie über ihr *individuelles* und *allgemeines*[2]) Leben mitgetheilt worden iſt. Zwar iſt es uns nicht geſtattet, die gegenſeitigen Beziehungen in der Art namhaft zu machen, wie ſie durch die Eigenthümlichkeit der individuellen Kräfte einerſeits, und die Verſchiedenheit der Ordnungen andrerſeits, bedingt ſind; — allein das creatürliche Leben müßte gerade da, wo es am höchſten ſteht, ſeine Geſetze verloren haben, wenn es aufhören wollte, jene Seite darzubieten, die zur Ganzheit und zur Vollendung jedes Daſeins erfordert wird. Dieſe Seite offenbart ſich darin, eine *höhere Einheit* mit *Anderem* zu bilden. Damit iſt aber eine andere Seite ſchon wiederum vorausgeſetzt, und zwar die, nach welcher jeder Geiſt durch ſeine Eigenthümlichkeit die *Ergänzung* eines andern iſt. Iſt aber jeder Geiſt die Ergänzung des andern Geiſtes; ſo iſt in Jedem ein Zweifaches vorausgenommen: zuerſt findet in

---

1) Hebr. 1, 7. Von den Engeln ſpricht er: Er iſt's, der Geiſter zu ſeinen Boten, und Feuerflammen zu ſeinen Dienern macht; vgl. Pſ. 103, 4.; ferner gehört hieher die Beſchreibung der Erſcheinung der Cherubim bei Ezechiel 1, 13. 14., wonach das Plötzliche, Raſche und Kräftige der Erſcheinung dem Blitz verglichen wird: Und die Geſtalt der lebenden Weſen war anzuſehen wie brennende Feuerkohlen, und anzuſchauen wie Fackeln; und die lebenden Weſen gingen vorwärts und rückwärts wie der leuchtende Blitz. Matth. 28, 2. 3.: Und ſiehe, man verſpürte einen ſtarken Erdſtoß; denn ein Engel des Herrn war vom Himmel gekommen, hatte den Stein von der Oeffnung gewälzt, und ſich darauf geſetzt. Sein Anblick war wie Blitz.

2) Nach *Bonaventura* gehört zum Weſen des höhern Geiſtes die personalis discretio. Nachdem er ſpäter zu den Eigenſchaften des Engels die Vernunft gerechnet, fährt er fort: Ubi autem est ratio, oportet, quod sit rationalis naturae *substantia individua. Breviloqu.* P. II. c. 6.

Jedem ein Bedürfniß nach dem Andern Statt; ſodann wohnt Jedem die Kraft ein, das im Andern ſeiende Bedürfniß zu ſtillen. So iſt einerſeits in Jedem das Bedürfen, anderſeits aber das Vermögen, das Bedürfen in dem Andern zu befriedigen. Jeder empfängt und Jeder gibt. Jeder empfängt das Weſen des Andern, indem er ſelber dem Andern ſein eigenes Weſen hingibt. Jeder ſenkt den Strahl ſeiner geiſtigen Natur in liebevoller Hingebung in die Natur des Andern, nimmt aber eben ſo die Größe, Fülle und Herrlichkeit, welche Gott in die Natur des Andern gelegt hat, in ſich auf, indem er es als die Ergänzung deſſen betrachtet und behandelt, was ihm durch die Gottheit ſelbſt zu Theil geworden iſt. Ueberall aber und in Allen bezieht ſich die wechſelſeitige Thätigkeit auf das Sein und Leben in Gott, welches ohnehin das letzte Ziel alles creatürlichen Daſeins iſt. Hier nun geht das vereinte Streben der Geiſter dahin, ſich in eben jenem Sein und Leben, ſo wie in der Darſtellung deſſelben, gegenſeitig zu ſtützen, zu fördern und zu ſtärken.

2. So ſteht über der Menſchheit und der Natur eine große, reine, freie, heilige, ſelige Welt, in der ſich zuerſt von Oben herab das Leben der dreiperſönlichen Gottheit abſpiegelt [1]), — eine Welt voll geiſtiger Größe, Kraft und Herrlichkeit, voll Liebe, Harmonie und Einheit. [2])

3. Das Verhältniß der Engel zu einander wurde zu jeder Zeit in der Kirche in der oben bezeichneten Weiſe aufgefaßt. Dionyſius Areopagita bezieht die wechſelſeitigen Einwirkungen der Engel auf einander auf die Intelligenz und den Willen derſelben, in der Art jedoch, daß die Einflüſſe ſtets von den obern Ordnungen auf die niedern ausgehen, während die oberſte Ordnung ſelbſt allein unter der Einwirkung der Gottheit ſteht. Das Niedere wird immer durch das zunächſt über ihm ſtehende Höhere vermittelt; die höchſte Creatur, die oberſte Engelreihe daher nur

---

1) Gregor v. Nazianz leitet das einheitliche und harmoniſche Leben der höhern Geiſter aus der Trinität als dem Urbilde ab, indem er von den treugebliebenen Engeln ſagt: *οἱ δε λοιποι μενουσιν ἐπι της ἑαυτης ἀξιας, ἡς πρωτον το εἰρηναιον και ἀστασιαστον, το ἑν εἰναι* (das Einsſein) *λαβοντες παρα της ἐπαινετης και ἁγιας τριαδος, παρ᾽ ἡς και την ἐλλαμψιν· ἐπει κακεινη εἱς θεος ἐστι τε και εἰναι πιστευεται, οὐχ᾽ ἡττον δια την ὁμονοιαν, ἡ την της οὐσιας ταυτοτητα.* **Orat. VI. n. 13.**

2) Käme es auf Jacob Böhme an, ſo wären es nur drei Engel, in welchen die Trinität ſich abſpiegelt, Michael, in welchem der Vater, Lucifer, in welchem der Sohn, und Uriel, in welchem der Geiſt ſich abbildet. Aurora 12, 86. 94—98. 101. 111. Adoptirt wurde dieſe Anſicht von Hamberger in der Schrift: Gott und ſeine Offenbarungen S. 110. §. 69.

durch Gott ſelbſt. Im dritten Kapitel der Schrift über die himmliſche Hierarchie ſpricht ſich Dionyſius alſo aus: „Hierarchie iſt meinem Dafürhalten nach eine heilige Ordnung und Wiſſenſchaft, eine dem Gottgeſtaltigen (θεοειδες) ſo viel möglich nachgeahmte Wirkſamkeit, welche durch von Gott ihr eingegebene Erleuchtungen in beſtimmtem Maße und Verhältniß zur Nachahmung Gottes aufgeführt wird. Die Gott geziemende Schönheit, als einfach, als gut, als Princip der Vollendung, iſt durchaus ohne Vermiſchung mit irgend einer Unähnlichkeit, und theilt jedem Einzelnen nach ſeiner Würdigkeit ſein ihm gemäßes Licht mit und vollendet in der göttlichſten Weihe, indem es nach eigener unveränderlicher Geſtaltung die zu Vollendenden geſtaltet. Das Ziel der Hierarchie alſo iſt die möglichſte Verähnlichung und Einigung mit Gott; ſie hat ihn zum Führer jeder heiligen Wiſſenſchaft und Wirkſamkeit, blickt unverwandt nach ſeiner göttlichſten Wohlgeſtalt, und bildet ihn möglichſt in ſich ab, vollendet ihre Geweihten zu göttlichen Bildern, zu durchſichtigſten und unbefleckten Spiegeln, welche den göttlichen Strahl des Urlichts aufnehmen; und voll dieſes eingegebenen Strahles auf heilige Weiſe, ſtrahlen ſie ihn wieder reichlich auf die nach ihnen Folgenden, nach den urgöttlichen Geſetzen. Denn es ziemt den Geweihten des Heiligthums, oder den auf heilige Weiſe Geweihten nicht, überhaupt etwas zu wirken gegen die heiligen Ordnungen ihres heiligen Weihebundes, oder anders zu ſein, wenn ſie nach jenem göttähnlichbildenden Glanze ſtreben, nach ihm in geziemender Heiligkeit blicken und gemäß jedem der heiligen Geiſter ſich geſtalten. Wer alſo Hierarchie ſagt, zeigt damit eine heilige Ordnung an, ein Bild der urgöttlichen Schönheit, in hierarchiſchen Ordnungen und Wiſſenſchaften, welche auf eine heilige Weiſe die Geheimniſſe der Jedem gemäßen Erleuchtung wirkt und ſie ſeinem Princip ſo viel möglich verähnlichet. Denn Jeder, der an der Hierarchie Theil nimmt, hat die Vollendung, daß er nach ſeiner Eigenthümlichkeit (προς την οικειαν αρχην, nach ſeinem individuellen Princip) zur Nachahmung Gottes aufgeſtellt iſt. Was aber göttlicher iſt, als Alles, iſt, wie die heilige Schrift ſagt, Gottes Mitarbeiter zu werden, und der göttlichen Wirkſamkeit in ſich ſelbſt Zeuge, die nach Kräften hervorleuchtet; weil darin die Ordnung der Hierarchie liegt, daß einige gereinigt werden, [1]) andere reinigen; die einen erleuchtet

1) Wenn in der Darſtellung des Verhältniſſes der Engel untereinander von einer Reinigung, καθαρσις, die Rede iſt; ſo kann ſich dieß nicht auf die Reinigung von Sünden, ſondern nur auf die Weihe beziehen, die nach dem Zuge von Oben jeder über den andern verbreitet, ſo wie auf die Stärkung, die aus der Geſammt-

werden, die andern erleuchten; die einen vollendet werden, die andern vollenden; und Jedem das Gott Nachahmende auf ſeine Weiſe angeeignet wird, nach dieſer Weiſe. Die göttliche Seligkeit, um menſchlicher Weiſe zu ſprechen, iſt frei von jeder Unähnlichkeit, voll ewigen Lichtes, vollkommen, jeder Vollkommenheit unbedürftig; reinigend, erleuchtend und vollendend." [1]) Nunmehr geht Dionyſius in die beſondern Ordnungen und beſchreibt ſie nach ihren Unterſchieden bis c. 9. Im zehnten Capitel gibt er eine Wiederholung und Zuſammenfaſſung der engliſchen Wohlordnung, indem er ſagt: „So wäre nun vollſtändig von uns dargethan, wie die älteſte (erſte) Ordnung der Geiſter, die um Gott ſind, von der vollendenden Weihe des Urgrundes hierarchiſch erleuchtet und geweiht, dadurch, daß ſie unmittelbar zum Urgrund aufſtrebt, durch heimlichere und klarere Lichtgebung der Gottheit gereiniget, erleuchtet und vollendet wird. Durch eine heimlichere, weil ſie eine geiſtigere, einfachere, reinigendere; durch eine klarere zugleich, weil ſie zuerſt gegeben, zuerſt erſchienen, vollſtändiger iſt, und einiger in den glänzenden Urgrund ergoſſen. Von dieſer wird dann wieder die zweite, ihrem Weſen gemäß, an die zweite die dritte, und an die dritte unſere irdiſche Hierarchie nach dem Geſetze der vollkommenſten Ordnung in göttlicher Uebereinſtimmung und Gemäßheit zu dem über allen Grund erhabenen Grund und Ziele aller Wohlordnung hierarchiſch aufgeführt. Alle Ordnungen aber ſind Offenbarer derer, die vor ihnen ſind; die älteſten (erſten) Offenbarer des bewegenden Gottes, eben ſo, im Verhältniß, die übrigen, derer, die von Gott bewegt ſind. Denn ſo ſehr hat die über alle Weſenheit erhabene Harmonie für die heilige Wohlordnung und geordnete Aufführung eines jeden der verſtändigen und vernünftigen Weſen geſorgt, daß ſie jede der Hierarchien heilige Ordnungen geſetzt hat, und daß wir die geſammte Hierarchie in erſte, mittlere und letzte Kräfte getheilt ſehen. Aber auch eine jede einzelne Ordnung hat er, um es eigentlich zu ſagen, durch dieſelben göttlichen Uebereinſtimmungen geſchieden. Auch das möchte ich nicht unpaſſend beifügen, daß jeder himmliſche und menſchliche Geiſt in ſich eigne erſte und mittlere und letzte Ordnungen und Kräfte habe für die erwähnten Jedem eigenen

---

heit des geheiligten Lebens der höhern Geiſter hervorgeht. Der Gedanke von einer Reinigung, die ſich auf die Sünde bezieht, iſt um ſo mehr ferne zu halten, da im urſprünglichen und gutgebliebenen Engel kein Böſes iſt. Dionyſius drückt ſich kurz dahin aus: *ἀλλ᾽ οὔτε ἐν ἀγγελοις ἐστι το κακον.* De div. nom. c. 4. n. 22.

1) De coelest. hierarch. c. 3. n. 1. 2.

Aufführungen hierarchiſcher Erleuchtungen,[1]) welche jedem Einzelnen leuchten, und durch welche jeder Einzelne nach ſeinen Kräften Theil nimmt, ſo viel ihm geſtattet iſt, an der überreinſten Reinigung, dem übervollen Lichte, der vollendeten Vollendung. Denn nichts iſt unvollkommen und der Vervollkommnung durchaus unbedürftig, ausgenommen die Urvollendung ſelbſt und das Vorvollkommene.“ [2])

Das Syſtem der Vermittlung der Creatur durch die Creatur.

§. 64.

Die Lebensvermittlung iſt zwar überall eine von Gott ausgehende, jedoch ſo geordnet, daß an der That der Vermittlung ſelber auch die Creatur in ſofern Antheil nimmt, als das höhere Weſen in die Entwicklung des unter ihm ſtehenden Lebens erregend, unterſtützend nnd emporhebend eingreift. Die Vermittlung ſelbſt richtet ſich nach der göttlichen Idee des allgemeinen und beſondern creatürlichen Seins.

1. Wenn wir am gegenwärtigen Orte von der Vermittlung der Creatur durch die Creatur im Allgemeinen ſprechen; ſo iſt dieſes Allgemeine gerechtfertigt durch alles dasjenige, was wir ſowohl im ſogleich als im ſpäter Folgenden auf dem Standpunkte göttlicher Offenbarung über den Einfluß vorbringen werden, welchen der Engel auf die Menſchheit, der Menſch aber auf die Natur ausübt. Von dem nun, was für eben dieſes Beſondere das Allgemeine, Eigentliche, Weſentliche und Wahre iſt, ſoll zum Voraus von uns gehandelt werden

2. Haben wir in der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit geſehen, daß das trinitariſche Leben der Gottheit nicht bloß in der Einheit des

1) Nicht nur leuchtet in und aus Jedem eine individuelle göttliche Kraft, ſondern Jeder hat in ſich auch die Standpunkte, das Individuelle in Andern aufzufaſſen, zu begreifen und zu behandeln.

2) Auf Dionyſius Areopagita verweiſt Thomas v. Aquin in der Summa tot. theol. P. I. qu. 106. art. 1. Die Conclusio lautet: Unus Angelus alium illuminat, vel confortando ipsius intellectum, vel ex ea parte similitudinis rei cognitae. Im weitern Verlaufe ſpricht Thomas ſowohl in der Form der Folgerung als der weitern Erklärung den Satz aus: Sic igitur unus Angelus dicitur illuminare alium, in quantum ei manifestat veritatem, quam ipse cognoscit. Sodann kommt Thomas zu der ſchon oben bei Dionyſius vorgekommenen Vorſtellung, daß die obern Ordnungen erleuchtend auf die niedern einwirken, was ſpäter im vierten Artikel weiter ausgeführt wird. Ueber die Harmonie und den Frieden des höhern Geiſterreichs handelt Gregor v. Nazianz Orat. VI. n. 12.

Weſens, ſondern auch darin beſteht, daß in den drei Perſonen in Abſicht auf Alles, was ſie ſelber und was die Welt angeht, nur Ein Gedanke, Ein Wille und Eine Liebe iſt, ſo daß keine Theilung, ſondern abſolute Harmonie gefunden wird, indem, was des Vaters, überall auch des Sohnes und des Geiſtes iſt; ſo würde der creatürliche Geiſt kein Ebenbild Gottes ſein, wenn von jenem ewigen Verhältniſſe in ihm kein Reflex vorkäme. Jener Reflex findet aber in Wirklichkeit Statt [1]) und offenbart ſich als das Eine lebendige Intereſſe für Alles, was des Geiſtes iſt. Der Geiſt nimmt überall Intereſſe am Geiſte; der höhere Geiſt an dem, welcher unter ihm ſteht. Wenn wir aber ſagen, der Geiſt nehme Intereſſe für Alles, was des Geiſtes ſei, oder der Geiſt intereſſire ſich für alles Geiſtige als für das Seinige; ſo hat dieſes Intereſſe, welches wir auch als innere Liebe des Geiſtes zum Geiſte bezeichnen können, ſeine Grenze im wirklichen, perſönlichen Geiſte noch nicht, d. h. der Geiſt erſtreckt ſeine Theilnahme nicht nur auf den wirklichen Geiſt, den Mitgeiſt, ſondern zugleich auch auf Alles, worin geiſtige Verhältniſſe walten. Geiſtige Verhältniſſe walten aber überall, wo göttlicher Gedanke und göttlicher Wille ſind. Göttlicher Gedanke und göttlicher Wille ſind aber nur der andere Ausdruck für die göttliche Idee. Wir ſagen daher: der Geiſt ſchenkt ſeine lebendige Theilnahme Allem, worin die göttliche Idee waltet, folglich Allem, worin die göttliche Idee geſetzt iſt und vollzogen werden ſoll. So weit daher die göttliche Idee geht, ſo weit geht das Intereſſe und die Liebe des Geiſtes. Beides erſtreckt ſich daher nicht nur auf die Welt des Geiſtes, ſondern auch auf die Welt der Natur, die nicht außerhalb des göttlichen Reiches iſt. So weit jedoch in die Vermittlung des Niedern durch das Höhere auch die Natur hineingezogen iſt, geht doch immer das Intereſſe von ihr wiederum auf den Geiſt zurück [2]) und kommt in ihm zur Ruhe, weil göttlicher Gedanke und Wille von ihr nur vom Geiſte verſtanden, und ihr Daſein im Zuſammenhange mit dem allgemeinen Schöpfungszwecke, der ſelbſt ein geiſtiger iſt, aufgefaßt und behandelt wird.

---

1) Nach Nicolaus von Cuſa iſt der creator universorum das unitrinum absolutum principium. *De conjecturis* l. II. c. 14. Vergl. *Dialog. de potest.* p. 260.

2) Et quidquid facere proponit (mens), intra se prius determinavit, et est omnium operum suorum terminus. Neque cuncta quae facit, ipsam terminant, quin plura facere possit, et est suo modo interminus terminus. *Nicol. Cus. de venatione sapientiae* c. 27.

3. Wenn aber der Geiſt Organ göttlicher Vermittlung für den Geiſt und für geiſtige Verhältniſſe überhaupt wird, und dieſe Vermittlung darin beſteht, daß der Geiſt ſich des Geiſtes annimmt, dem Geiſte beiſteht, ihn erregt, erhebt und auf alle Weiſe fördert; ſo erblicken wir nicht nur ein großes Reich, in welchem alle Geiſter für einander ſchaffen und wirken, in, durch und für einander thätig ſind; ſondern in eben dieſem Reiche des Geiſtes wird es auch offenbar, wie der Geiſt ſein wahres Leben eben in ſeiner Thätigkeit für den Geiſt äußert, er als Beſonderes und Individuelles für das Allgemeine und Ganze. Der Geiſt bethätigt und bewährt ſich am Geiſtigen, und hat ſein rechtes Leben in eben dieſer Bethätigung und Bewährung, deren letztes Ziel und Ende die Verwirklichung der göttlichen Idee im Großen iſt. Ob der Geiſt wahrhaft Geiſt ſei, erweist ſich in ſeinem geiſtigen Leben, d. h. in ſeinem Leben durch, in und für den Geiſt. Die Handlungen des Geiſtes werden aus dem Weſen des Geiſtes begriffen, und wer nur den Geiſt erkennt, erkennt auch ſeine Handlungen. Im Weſen des Geiſtes liegt die That des Geiſtes eingeſchloſſen, und der Geiſt braucht nur ſich ſelber zu vollziehen, um zu gleicher Zeit diejenigen Thaten nach Außen zu ſetzen, die in ſeine innerſten Triebe und Begehrungen gelegt ſind. Der Geiſt offenbart ſein Weſen in ſeinen Thaten eben ſo, wie ſeine Thaten nur aus ſeinem Weſen ſich begreifen laſſen. Obſchon daher urſprünglich von Gott bewegt, bewegt dennoch wiederum der Geiſt als ein Leben ſich ſelbſt zu dem und in dem, was das Seine, d. h. was des Geiſtes iſt. Der Geiſt iſt ein ſich in ſich ſelber bewegendes Leben.[1]) Da aber der Geiſt Ebenbild Gottes iſt,[2]) und dieſe Ebenbildlichkeit ſich auch in der Bewegung des Geiſtes offenbart, welche Bewegung ſomit eine gottähnliche Form annimmt;[3]) ſo wird der creatürliche Geiſt eine ſolche Bewegung in ſich tragen und an den Tag geben, welche derjenigen ähnlich iſt, die in Gott war, als er die Welt aus unendlicher Liebe und um geiſtiger Zwecke willen ſchuf. Wie ſich daher Gott der abſolute Geiſt, zum endlichen Geiſte bewegt; ſo wird ſich ab= oder ebenbildlich der endliche Geiſt zum

---

1) Nicolaus v. Cuſa: Mens cum sit vita intellectualis, se ipsam movens, hoc est vitam, quae est ejus intelligere, exerens. . . . Motus se ipsum movens. De mente Idiotae (oder eigentlich Idiota de mente) l. III. c. 15.

2) Mens enim . . ., quae est imago mentis absolutae. *Nicol. Cus.* de venatione sapient. c. 27.

3) Die Bewegung des endlichen Geiſtes iſt nach Nicolaus v. Cuſa: mentis Deiformis motus. *Complementum theologicum* c. 2.

endlichen Geiſte bewegen, aus Liebe und um geiſtiger Zwecke willen. Der Zweck aller Zwecke aber iſt das geiſtige Einsſein der Weſen mit Gott und unter ſich. Gerade ſo daher, wie das trinitariſche Leben der Gottheit eine geiſtige Harmonie iſt, und wie der endliche Geiſt für ſich ſelbſt eine Harmonie darſtellt;[1]) eben ſo wird der endliche Geiſt, um ſeine göttliche Ebenbildlichkeit im Erkennen, Offenbaren und Handeln zu bewähren, Alles auf die Einheit der Weſen beziehen und auf jene Einheit, in der ſich Alles um Gott ſammelt, hinwirken.[2])

Die durch die Engel vor ſich gehende Vermittlung erklärt ſich alſo, wenn wir alles Bisherige zuſammennehmen, einfach daraus, daß ſie Geiſt

---

1) Nicolaus v. Cuſa ſucht in der Schrift de mente Idiotae l. III. c. 6. zu erweiſen, quomodo mens sit harmonia.

2) Nicolaus von Cuſa in ziemlich mathematiſcher Weiſe: Numerus enim nostrae mentis, cum sit imago numeri divini, qui est rerum exemplar; est exemplar notionum. Et sicut ante omnem pluralitatem est unitas, et haec unitas uniens, est mens increata, in qua omnia unum, post unum pluralitas, explicatio virtutis illius unitatis, quae virtus est rerum entitas, essendi aequalitas, et entitatis aequalitatisque connexio, et haec Trinitas benedicta: sic in nostra mente est illius trinitatis divinae imago. Nam mens nostra similiter est unitas uniens, ante omnem pluralitatem etc. De mente Idiotae l. III. c. 6. An einem andern Orte weist Nicolaus v. Cuſa auf den Geiſt als auf dasjenige hin, was in ſeinem Erkennen und Lieben die Kraft der Einigung von Allem trägt, derer Centrum ſelbſt wieder Gott iſt. Die wichtige Stelle lautet: Unde patet, templum Dei esse spiritum intellectualem, in charitate existentem. Cum amans in se gerit speciem amati, hoc est se transformasse in similitudinem amati . . . Cum intelligimus, tunc rem intellectam transferimus in nostram naturam intellectualem, ut fiat per nos intelligibilis. Tollimus enim ab ea omnia sensibilia, ut fiat absoluta et pura, ut veritatem ipsius apprehendamus, et ita fit naturae intellectualis, quando intelligitur. Mens Deum amans, quem veraciter non amaret ignorans, transfertur in Deum, quod esse nequit, nisi Deus fuerit quodammodo translatus in ipsam. Et cum Deus sit charitas, non potest mens scire Deum, et non diligere: ita non potest esse vera scientia Dei ubi non est charitas . . . Assimilare et assimilari, in mente coincidunt: sicut intelligere et diligere ipsius. Nam mens sine desiderio non intelligit, et sine intellectu non desiderat. Mens igitur est principium intellectus et affectus: mens est vis simplex nobilissima, in qua coincidunt intelligere et diligere. Adhuc vis illa, quae mens est, est vis viva copulativa seu unitiva, nam in nobis est spiritus quidam, in se uniens membra corporis, et se omnibus uniens: et est locus animae seu mentis, sic et mens locus Dei. Unde mens inter Deum et creaturas est se habens, sicut spiritus inter corpus et animam, quam mentem dicimus: et sicut locus vitae spiritus, est anima, ita locus vitae animae, est Deus. Et sicut locus animae est spiritus ille uniens: sic locus Dei est intellectus, seu mens. *Excitationum* l. V. p. 504.

oder **Geiſter** ſind, ſo wie die höhere Weiſe dieſer Vermittlung aus ihrem höhern Weſen ſich ergiebt.

4. Fragen wir aber, was die durch die höhern Geiſter vor ſich gehende Vermittlung zu ihrem **allgemeinen Objecte** habe; ſo liegt die Antwort nicht ferne: es iſt der göttliche Gedanke und Wille, oder, was Beides in Eins zuſammenfaßt, die **göttliche Idee** von der Creatur. Indem wir uns aber dahin ausſprechen, das Object der durch die höhern Geiſter vor ſich gehenden Vermittlung ſei die **göttliche Idee**, und zwar die Idee der Creatur, iſt in dieſe Beſtimmung Alles ſchon eingeſchloſſen, was nach früherer Darſtellung in die Ideen ſelbſt eingeſchloſſen iſt: die Idee der Creatur iſt auch die **Wahrheit**, die **Beſtimmung** und das **Geſetz** der Creatur. Tritt daher der höhere Geiſt, obſchon ſelbſt Creatur, vermittelnd für creatürliche Weſen auf; ſo geht der Zweck dieſer Vermittlung überall dahin, zur Verwirklichung der **Idee des Lebens** jener Weſen beizutragen, welche Idee zugleich die **Wahrheit** und die **Beſtimmung** jenes Lebens, ſo wie das **Geſetz** iſt, nach welchem es ſich entfaltet. [1])

Verhältniß der Engel zum Menſchen.

Eintheilung.

§. 65.

Während die Engel in ihrem Verhältniſſe zum Menſchen nicht aufhören, Organe der Gottheit zu ſein, iſt ihre Thätigkeit theils auf die ganze Menſchheit, theils auf das menſchliche Individuum gerichtet.

1. Obſchon das Verhältniß des Engels nunmehr umwendet in das Verhältniß zum Menſchen, welches dermalen zur Darſtellung kommt; ſo iſt doch das erſte Verhältniß in dieſem zweiten weder aufgehoben noch beſeitigt, ſondern es iſt in ihm als dasjenige mitgeſetzt und erhalten, worin das Princip, die Kraft und die Bedeutung auch des andern ruhet. Was der Engel der Menſchheit und dem einzelnen Menſchen gegenüber verrichtet, das wirkt und verrichtet er nach dem Willen und im Auftrage Gottes, als ein von der Gottheit Geſandter. Damit tritt jene Seite, welche wir oben im Leben der Engel als die andere bezeichnet haben, und welche darin beſteht, göttliches Organ zu ſein, erſt recht hervor.

---

1) Daß die höhern Geiſter auf die göttlichen Ideen als auf dasjenige ſehen, was Object ihrer Vermittlung iſt, ſoll im folgenden Paragraphen aus den namhafteſten Theologen der kathol. Kirche erwieſen werden.

2. Wenn wir aber vom Engel ſagen, er ſei Organ der Gottheit; ſo iſt dieſer Ausdruck nicht dahin zu verſtehen, die Bedeutung und das Weſen des Engels beſtehe darin, bloßes Werkzeug Gottes, und durch das Werkzeugliche ein reines Ding, eine Sache zu ſein. Vielmehr iſt dieſe Vorſtellung ſchon durch die andere aufgehoben, daß der Engel ſeiner Natur nach Geiſt, lebendiger Geiſt[1]) iſt, welcher als ſolcher nicht nur denkend und wollend auf Alles eingeht, was ihm von Gott zugewieſen wird, ſondern mit dieſem Denken des göttlichen Gedankens und dem Wollen des göttlichen Willens auch ein lebendiges Intereſſe für dasjenige verbindet, was er denkt und was er will. Die göttliche Angelegenheit wird ihm zur eigenen, und eben darum auch die menſchliche durch die göttliche. Das Intereſſe, das er nimmt, iſt das Intereſſe des Geiſtes. Und darum lebt er Alles ſelbſt mit, was er im Auftrage Gottes im Reiche des Letztern wirkt und ausführt. Damit aber iſt die Vorſtellung vom bloß Werkzeuglichen von ſelbſt aufgehoben.

Verhältniß der Engel zur Menſchheit.

§. 66.

Die vermittelnde Thätigkeit, welche die Engel der Menſchheit gegenüber entfalten, bezieht ſich auf die allſeitige Erreichung der Idee der Menſchheit, wie dieſe objectiv durch die Schöpfung geſetzt, durch Offenbarung und Erlöſung aber vermittelt wird. Ihre Erſcheinung im Geſchlechte richtet ſich angemeſſen an dieſe Thätigkeit nach den beſondern Offenbarungsmomenten und den daran geknüpften Entwicklungspunkten in der Menſchheit.

1. Giebt es im Univerſum nach göttlicher Anordnung eine Vermittlung der Creatur durch die Creatur, — geht nach einem mit tiefer Weisheit angelegten Plane das Streben der auf einander bezogenen Kräfte des Weltalls dahin, den Einen Schöpfungszweck mit einander zu erreichen, — beſteht zu dieſem Ende ein gegenſeitiges Gravitiren und Aufeinanderwirken der Kräfte; — ſo iſt dasjenige Weſen, in welchem ſich gleichſam wie in einem Mittelpunkte zwei Welten begegnen, und zwei Welten zuſammenwirken, — der Menſch. Es iſt die ſinnliche und überſinnliche Welt, die Welt der Natur und die Welt des Geiſtes, die

---

1) Maximus beſtimmt ſich dahin, die Subſtanz des Engels ſei lebendiger Geiſt, νους ζῶν.

im Menſchen, der beiden Welten angehört, zuſammentreffen. Es iſt daher auch der Menſch, der, indem ſein Pfad auf der Grenze beider Welten hinführt, durch eben dieſe Welten zugleich getragen wird. Wie ſein Leben ein Leben mit der Natur iſt; ſo iſt es auch ein Leben mit der höhern Geiſterwelt, von welcher es gleich nahe ſich berührt fühlt.[1] Verhält ſich dieß nun alſo, und läugnet Niemand die Einflüſſe der Natur auf den Menſchen als wirklich Statt findende, ja iſt der Menſch in ſeinem Weſen wie in ſeinem Thun und Leben vielfach nur erklärbar aus jenem Zuſammenhange; ſo wird auch der Einfluß von Seite des Geiſterreichs auf ihn und die Vermittlung ſeines höhern Lebens ſelbſt eine durch ſeine Natur ausgeſprochene Forderung ſein, von welcher die andere und höhere Seite eben der Geiſt iſt, der als Geiſt dem Geiſterreiche eben ſo angehört und mit ihm in Berührung ſteht, wie das leibliche Leben mit der Natur im Großen.[2]

---

1) Nicolaus von Cuſa beſtimmt ſich über das Verhältniß des Menſchen zum übrigen Univerſum in ſeiner Schrift de venatione sapientiae c. 32. dahin, der Menſch ſei das Band und die Mitte des Univerſums: Est igitur ordo universi, prima et pretiosissima imago, aeternae et incorruptibilis sapientiae; per quem tota mundi machina, pulcherrime et pacifice persistit. *Quam pulchre copulam universi et microcosmum hominem* in supremo sensibilis naturae, et infimo intelligibilis locavit; connectens in ipso *ut in medio*, inferiora temporalia, et superiora perpetua. Ipsum in horizonte temporis et perpetui collocavit, uti ordo perfectionis deposcebat. An einem andern Orte, und zwar excitationum lib. VIII. p. 615. bringt Nicolaus Cuſanus ähnliche Gedanken vor. Der Menſch iſt ihm die Einheit der Naturen: Homo est de natura rationali et animali, una est supra, et alia est infra .... Unde homo est quasi naturarum unio, quae in se habent diversas leges seu motiones.

2) Ueber das Eingreifen der höhern Geiſterwelt in die Menſchheit ſprechen ſich die Väter der Kirche einhellig aus. Origenes ſetzt den Glauben an ihre Exiſtenz und an ihre auf das Heil der Menſchheit ſich beziehende Vermittlung als ein weſentliches Moment der kirchlichen Lehre an: Est etiam illud in ecclesiastica praedicatione, esse angelos Dei quosdam, et virtutes bonas, qui ei ministrant ad salutem hominum consummendam, *De princip.* praefat. n. 10. Später bezieht er die Thätigkeit der Engel auch auf das Aeußere und Phyſiſche des Menſchen, als Krankheit, Krieg u. dgl., jedoch ohne das Geiſtige zu vergeſſen: *de princ.* l. I. c. 8. Clemens von Alexandrien nimmt in die Vermittlung ſowohl die ſittliche Reinigung Strom. l. VI. c. 18. als die intellectuelle Belehrung auf. Strom. l. VII. c. 2. Damit verbindet er die Vorſtellung von einem Schutzengel Strom. l. VI. c. 17. vgl. l. V. c. 14. Auguſtinus dehnt die Vermittlung auf das ganze höhere Leben und ſeine Bedürfniſſe aus: *Enarrat. in Psalm. 62:* Promissit enim Deus aequalitatem Angelorum: et modo Angeli non sitiunt quomodo nos, non esuriunt quomodo nos, sed habent saginam veritatis, lucis, immortalis sapientiae. Ideo beati sunt, et de tanta beatitudine, quia in illa sunt civitate

2. Richtet ſich, wie wir das auf dem Standpunkte göttlicher Offenbarung nicht anders anſehen können, die auf das menſchliche Geſchlecht hinzielende Thätigkeit der Engel darauf, daß die Menſchheit ihre Beſtimmung, und mit dieſer den Zweck ihres Daſeins erreiche, und iſt dieſe Beſtimmung ſo wie dieſes Ziel darin ausgedrückt und enthalten, was der göttliche Gedanke und Wille von und mit der Menſchheit iſt; ſo iſt der Ausſpruch, die Engel wirken zum Behufe der Verwirklichung des Zweckes der Menſchheit, nur der gleichbedeutende Ausdruck für den andern: die Engel wirken für die Verwirklichung der Idee der Menſchheit. Davon war die auf die letzten Gründe, ſo wie auf das letzte Ziel der Dinge gehende chriſtliche Speculation zu jeder Zeit ſo ſehr überzeugt, daß ſie die Frage nach der Thätigkeit der Engel für die Menſchheit ſtets mit der Frage nach den göttlichen Ideen verband, auf deren Verwirklichung eben jene Thätigkeit als auf dasjenige gerichtet iſt, was die innere Wahrheit des menſchlichen, ſo wie des creatürlichen Seins überhaupt ausmacht. Indem aber die Engel auf dieſe Weiſe wie Gott, ſo die göttlichen Ideen in ſteter Anſchauung vor ſich haben, und ihr Wille nur dahin gerichtet iſt, die letztern zu verwirklichen, lebt ſich ihr eigenes Leben ununterbrochen ſelber in den allumfaſſenden göttlichen Gedanken und Willen, damit aber zugleich in die Wahrheit und Ewigkeit hinein. Was beim göttlichen Schöpfungsacte das Ziel der Schöpfung ſelbſt war, das faßt der höhere Geiſt als dasjenige auf, zu deſſen Vermittlung er ſich berufen ſieht. Das aber iſt die Idee, in der, als der erreichten, die Wahrheit erreicht iſt. Der Engel greift in die zeitliche Entwicklung des Lebens ein, um in der Zeit mit der Idee und ihrer Wahrheit die Ewigkeit zu erreichen. Wie aber die Idee des Lebens an ſich zugleich Geſetz des Lebens iſt; ſo richtet ſich das Wirken und Handeln der höhern Geiſter nach der göttlichen Idee als nach dem göttlichen Geſetze.[1])

Jerusalem coelesti, unde nos modo peregrinamur, adtendunt nos peregrinos, et miserantur nos, et jussu Domini auxiliantur nobis, ut ad illam patriam communem aliquando redeamus, et ibi cum illis fonte Dominico veritatis et aeternitatis aliquando saturemur. Vgl. *Enchiridion de fide, sp. et. car.* c. 57—61. und *de civit. Dei* l. X. c. 7.

1) Auguſtinus hat hierüber in der Schrift: *de Genesi ad litteram* l. IV. c. 24. Folgendes: Quapropter cum sancti Angeli, quibus post resurrectionem coaequabimur, si viam (quod nobis Christus factus est) usque in finem tenuerimus, semper videant faciem Dei, Verboque ejus unigenito Filio sicut Patri aequalis est perfruantur, in quibus prima omnium creata est sapientia; procul dubio universam creaturam, in qua ipsa sunt principaliter conditi, in ipso verbo Dei prius noverunt, in quo sunt omnium,

Allerdings bedarf an ſich die Gottheit, die ſelbſt Alles vermag, der vermittelnden Organe nicht; allein es iſt ihr Wille, daß ein großes geiſtiges

---

etiam quae temporaliter facta sunt, *aeternae rationes*, tanquam in eo per quod facta sunt omnia: ac deinde in ipsa creatura, *quam sic noverunt tanquam infra despicientes*, eamque referentes ad illius laudem, *in cujus incommutabili veritate rationes secundum quas facta est, principaliter vident.* Wenn Auguſtinus an einem andern Orte ſich dahin ausſpricht, die Engel kennen in der göttlichen Weisheit, und durch dieſe in der Idee die Creatur beſſer als in ihr, der Creatur, ſelber (*De civit. Dei* l. XI. c. 29.: Ipsam quoque creaturam melius ibi, hoc est, in sapientia Dei, tanquam in arte, qua facta est, quam in ea ipsa sciunt); ſo fügt er dieſer Beſtimmung an einem andern Orte die weitere hinzu, daß die Engel nach der in Gott erkannten Wahrheit ihre Willensthätigkeit richten, welche Willensthätigkeit ſich aber auf die Creatur bezieht: die Engel werden ſo Werkzeuge der göttlichen Vorſehung, und, indem ſie die ewigen Ideen ihrerſeits realiſiren oder zu ihrer Realiſirung beitragen, Theilnehmer am Ewigen und Wahren: Ac per hoc sublimibus Angelis Deo subdite fruentibus, et Deo beate servientibus, subdita est omnis natura corporea, omnis irrationalis vita, omnis voluntas vel infirma vel prava, ut hoc de subditis vel cum subditis agant, quod naturae ordo poscit in omnibus, jubente illo, cui subjecta sunt omnia. *Proinde illi in illo veritatem incommutabilem vident, et secundum eam suas dirigunt voluntates.* Fiunt ergo illi participes aeternitatis, veritatis, voluntatis ejus semper, sine tempore et loco. Moventur autem ejus imperio etiam temporaliter, illo non temporaliter moto. Nec ita ut ab ejus contemplatione resiliant aut defluant: sed simul et illum sine loco ac tempore contemplantur, et ejus in inferioribus jussu perficiunt, moventes se per tempus, corpus autem per tempus et locum, quantum eorum congruit actioni. Et ideo Deus bipertito providentiae suae opere praeest universae creaturae, naturis ut fiant, voluntatibus autem ut sine suo jussu vel permissu nihil faciant. *De genesi ad litt.* l. VIII. c. 24. Von Auguſtinus gehen wir über zu Thomas von Aquin. Auf Dionyſius Areopagita ſich ſtützend unterſcheidet er drei Hierarchien, und weist ihnen ſofort nachſtehende Thätigkeiten an. Die erſte Hierarchie ſchaut die Ideen, wie ſie in Gott ſind; die zweite erfaßt dieſelben Ideen, wie ſie die univerſellen Principien ſind; die dritte Hierarchie endlich befaßt ſich mit den Ideen, ſofern es ſich um ihre ſpecielle Verwirklichung handelt. Primo igitur videamus rationes assignationis Dionysii. In qua considerandum est, quod sicut supra dictum est, prima hierarchia accipit rationes rerum in ipso Deo, secunda vero in causis universalibus, tertia vero secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturae, ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis, ad mediam vero dispositio universalis de agendis, ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quae est operis executio. *Summa th.* P. I. qu. 108. art. 6. Nicolaus von Cuſa drückt ſich ähnlich aus; es wird gefragt: putasne mentes coelestes secundum gradus intellectuales creatas et notiones habere indelebiles? Die Antwort iſt: puto alios angelos intelligibiles, ut sunt de supremo ordine, alios intelligentiales, ut de secundo ordine, alios rationales, ut de tertio .... Et quod mentes nostrae sint sic infra primum gradum, talium spirituum, et supra omnem gradum corporalis naturae,

Leben beſtehe, daß die Geiſter ſich durch ſich ſelber vermitteln, und der höhere Geiſt, indem er den unter ihm ſtehenden zu der ewigen göttlichen

---

quasi nexus universitatis entium, ut sit terminus perfectionis, inferioris naturae, et initium superioris. Arbitror etiam, notiones spirituum beatorum, extra corpus estistentium, in quiete habere notiones invariabiles, et indelebiles oblivione, ob praesentiam veritatis, objectaliter se indesinanter offerentis; et hoc est meritum spirituum, qui fruitionem exemplaris rerum meruerunt. *De mente* l. III. c. 14. oper. ed. Basil. 1565. Die Anſchauung der göttlichen Idee als des göttlichen Gedankens von den Dingen verbindet ſich aber mit der Anſchauung des göttlichen Willens, den die Engel erfüllen; daher ſagt Nicolaus v. Cuſa an einem andern Orte, an Thomas von Aquin theilweiſe ſich anſchließend: Angeli intelligentiae sunt, et quia varii sunt, oportet intelligentiales eorum visiones et discretiones, per ordines et gradus, ab infimo usque ad supremum (qui Christus: et magni consilii angelus dicitur) intellectualiter distingui, ex qua distinctione, tres ordines et in quolibet tres chori, reperiuntur. Primus ordo est centralior, et intelligibilium spirituum, qui simplici intuitu *in centrum, seu omnipotens exemplar*, omnia sine successione sive temporali sive naturali, et simul omnia comprehendunt, qui divinae majestati assistunt, a qua habent ut sic videre omnia possint. Nam sicut Deus a se habet hanc discretionem, ut in sua simplicitate omnia simul intueatur, quia intelligens causa: sic dat illis assistentibus spiritibus, ut in divina simplicitate sciant omnia. Qui etiam ideo, licet creati sint, aeterni dicuntur: quia omnia simul comprehendunt. Alius autem ordo est intelligentium, qui omnia simul comprehendunt, sed non sine naturali successione, scilicet ut alia ex aliis habent naturaliter provenire. Et licet sine successione temporali intelligant, quia tamen sine naturali ordine, non possunt intelligere, ideo subintrat in ipsis quaedam cognitionis debilitatio. Ideo non dicuntur aeterni, ut intellectibiles, sed bene, perpetui, quia in naturali ordine et successione intelligunt. Tertius etenim ordo rationalis dicitur, quia licet certa sit eorum comprehensio, minus tamen perfecte intelligunt, quam alii. Primus ordo tres habet choros qui voluntatem divinam in deo, licet differenter, intuentur, et ejus discretionem imitantur. Sed tres chori intelligibiles, in intellectualibus, divinam voluntatem comprehendunt. Et tres chori rationales, in intelligibilibus, divinam voluntatem intuentur. *De ludo globi*. l. II. p. 288. Richtet ſich der Engel in ſeiner Anſchauung ſowohl als in ſeinem Handeln nach der göttlichen Idee; ſo iſt dieſe auch für ihn, wie ſie es überhaupt iſt, göttliches Geſetz. Adhuc lex ministratur per angelos, est lex in natura specificata: quaelibet natura specificata proprias habet leges: et angelus qui praeest, regit secundum leges. Lex est spiritus Dei, seu providentia divina: angelus est annunciator sive executor legis. Sicut enim mittitur in littera missiva vox imperatoris ad subditos, et in voce verbum, et in verbo spiritus, qui est formans seu illuminans subditos, quae sit intentio imperatoris: ita charta seu missiva in se habens sermonem, nuncius seu angelus dici potest. Sermo vero, verbum, seu mens in sermone: spiritus movens, secundum providentiam Dei. Angelus igitur est, per quem Deus omnia quae vult annunciat, seu ordinat: angelus est gerulus aeternae legis et voluntatis Dei, seu executor divinae ordinationis. Deus spiritus est in omni angelo;

Idee führt, dadurch ſelbſt in ſeinem Leben freudig erhoben und geſtärkt wird.[1])

3. Die vermittelnde Thätigkeit der Engel, welche das allſeitige Heil der Menſchheit zu ihrem Zwecke hat,[2]) richtet ſich da, wo es ſich um die Menſchheit im Großen und um die Verwirklichung ihrer Idee handelt, nach den beſondern ausgezeichneten Offenbarungsmomenten, welche zu jener Verwirklichung der Idee die engſte Beziehung haben, ſo wie nach den Entwicklungen, die durch die außerordentliche göttliche Offenbarung herbeigeführt werden. Daher kommt es, daß die Perioden der göttlichen Offenbarung und der daran ſich anſchließenden Entwicklung der Menſchheit auch die Perioden der Engelserſcheinung ſind, diejenigen Fälle allein abgerechnet, welche ſich auf Individuen als ſolche beziehen. Bezeichnen wir ſomit nur die Hauptperioden der göttlichen Offenbarung; ſo haben wir unmittelbar hiedurch ſchon die Zeiten der Engelserſcheinungen angegeben. Die Hauptperioden der göttlichen Offenbarung und der an ſie ſich anſchließenden Entwicklung haben wir anderwärts, und zwar in unſerer Theorie der Offenbarung [3]) abgeſchildert, und berufen uns auf dieſe Abſchilderung. Es ſind aber eben dieſe Perioden wieder, in welchen, und zwar zum Zweck der göttlichen Offenbarung, ſo wie der daran ſich anſchließenden religiöſen Entwicklung der Menſchheit, Engel erſcheinen. Schon bei der uranfänglichen Vermittlung des Lebens der Erde, des Wohnſitzes der Menſchheit, erſcheinen jubelnde Engel.[4]) Ein Engel tritt auf,

---

angelus est receptio intentionis spiritus, qui Deus est. Est igitur angelus sicut vivus et intellectualis liber seu charta, in se habens scripturam seu impressionem intentionis Dei, quasi intelligens legatus seu orator ad creaturam: ut quae non potest intueri in mentem invisibilis Dei, mediante signaculo recipiat illuminationem intentionis. *Nic. Cus. Excitationum* l. VIII. p. 604.

1) Anſelm von Canterbury hat dieſe Seite des Gegenſtandes tief erkannt, wenn er ſagt: Annuntiant enim Deo Angeli nostra opera cuncta, nec non orationes, non ut ipse discat quae nesciebat, nihil enim est quod ignorat; sed quia necesse habet rationalis creatura obtemperans Deo temporales causas ad aeternam veritatem referre, sive petendo quid erga se vel erga nos fiat, sive consulendo quid faciat. Qui pius mentis affectus est, ut ipsa construatur, non ut Deus instruatur. Nam et haec quaedam contestatio est rationalis creaturae, quod non sibi ipsa sit bonum, quod beata fiat, sed illud incommutabile, cujus participatione etiam sapiens efficitur. *Homil.* 12.

2) Sind die Engel nicht alle dienende Geiſter, ausgeſandt zum Dienſte um derer willen, welche das Heil ererben ſollen? Hebr. 1, 14.

3) Encyclopädie der theolog. Wiſſenſchaften, 2. Aufl. hier näher in der Geſchichte der göttlichen Offenbarung §. 472—602. S. 354—408.

4) Wo warſt du, als ich die Gründe der Erde legte? Da mich die Morgenſterne allzumal lobten, und alle Kinder Gottes jauchzeten? Hiob 38, 4. 7.

nachdem die erſten Menſchen von Gott abgefallen und des Paradieſes verluſtig geworden waren. [1]) Engel erſcheinen dem Abraham, dem Stammvater jenes Volkes, durch welches der Erlöſer in die Welt eintreten ſollte; [2]) eben ſo erſcheinen Engel im Verlaufe des patriarchaliſchen Zeitalters, [3]) bei dem Zuge der Iſraeliten durch die Wüſte, welchen Zug ein Engel führt, [4]) bei der Geſetzgebung, [5]) zur Zeit der Richter in Iſrael, [6]) in der Periode des Prophetenthums, indem ſie zu den Propheten reden, [7]) ihnen göttliche Aufträge ertheilen, [8]) ſie ſchützen und ſtärken, [9]) und die Zukunft ihnen eröffnen; [10]) und endlich kommen ſie zur Erſcheinung in den Tagen der Freiheitskämpfe der Makkabäer, [11]) für welche ſie wirken. Die im Alten Teſtamente vor ſich gegangene Vermittlung durch die Engel ſetzt ſich im Neuen fort. Schon bei allen jenen Vorgängen, welche die Ankunft Chriſti vorbereiten ſollten, traten Engel auf, welche handelnd in die heilige Geſchichte eingreifen. So verkündet ein Engel die Geburt des Vorläufers Chriſti; [12]) der Engel Gabriel enthüllte der heiligen Jungfrau das Geheimniß, daß ſie Mutter des Erlöſers werden ſolle; [13]) ein Engel erſchien dem Joſeph, und befahl ihm, Maria nicht zu verlaſſen, [14]) ein Engel hieß ihn nach Aegypten ziehen, [15]) und von Aegypten wiederum nach Nazareth zurückzukehren; [16]) ein Engel verkündet den Hirten bei Bethlehem die Geburt Chriſti; [17]) eine Schaar himmliſcher Mächte feierte das hohe Ereigniß der Menſchwerdung des Sohnes Gottes; [18]) Engel verkehren mit Chriſto während ſeines

---

1) So verwies ihn (den Menſchen) Gott, der Herr, aus dem Luſtgarten, daß er die Erde baue, von der er genommen iſt. Alſo trieb Gott Adam hinaus, und ſetzte vor den Luſtgarten die Cherubim mit dem feurigen zuckenden Schwerte, zu bewachen den Weg zum Baum des Lebens. 1 Moſ. 3, 23. 24.

2) 1 Moſ. 18, 12. 22, 9—19. vgl. 1 Moſ. 16, 6—13. 21, 14—21.

3) 1 Moſ. 19, 1. ff. 1 Moſ. 28, 12. 31, 11. 1 Moſ. 32, 28.

4) 2 Moſ. 14, 19. 32, 34. vgl. 4 Moſ. 20, 16.

5) Ihr habet das Geſetz durch die Dienſtleiſtung der Engel empfangen. Apoſtelg. 7, 53. vgl. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2.

6) Richt. 2, 1. 6, 12. 10, 11. 13, 2—25.

7) 3 Kön. 13, 18.

8) 4 Kön. 1, 13. 15.

9) 3 Kön. 19, 1—9. Daniel 14, 32—39.

10) Dem Daniel Dan. 8, 15—20. 9, 21. ff. 10, 1. ff. Dem Zacharias Zachar. 1, 9. 2, 3. 4, 1. 5, 5. 6, 4.

11) 2 Makkab. 10, 29. 30. 11, 6—9.

12) Luk. 1, 8. ff.

13) Luk. 1, 26—39.

14) Matth. 1, 18—22.

15) Matth. 2, 13—16.

16) Matth. 2, 19—23.

17) Luk. 2, 7—13.

18) Luk. 2, 13—15.

Lebens,[1]) während ſeines Leidens,[2]) und bei ſeiner Auferſtehung;[3]) ein Engel giebt den Frauen Botſchaft von der Auferſtehung des Erlöſers;[4]) daſſelbe geſchieht in Betreff der Apoſtel;[5]) Engel vermitteln das apoſtoliſche Wirken in der erſten Kirche,[6]) ſtehen den Apoſteln ſchützend, rettend und tröſtend zur Seite;[7]) endlich werden die Engel beim allgemeinen Weltgerichte, dem göttlichen Schlußacte der Weltgeſchichte erſcheinen.[8]) Dieſes Erſcheinen der Engel beim letzten Gerichte erklärt ſich aus dem Verhältniſſe, in welchem ſie zur Menſchheit ſtehen. Ins Leben der letztern eingreifend, an dem Proceſſe deſſelben durch Vermittlung Theil nehmend, ſind ſie es auch, die ſich zum endlichen Ausgang dieſes Lebensproceſſes in Beziehung ſetzen, oder in dieſe Beziehung durch den Weltrichter geſetzt werden. Sie ſind gleichſam die Zeugen des göttlichen Gerichts als eines abſolut gerechten. Wie die Vermittlung der Engel dahin gerichtet iſt, daß der Menſch den Menſchenſohn bekenne; eben ſo wird am Ende der Dinge in reciproker Weiſe der Menſchenſohn diejenigen, welche ihn vor den Menſchen bekannt haben, vor den Engeln bekennen.[9]) Das Gericht Gottes über die Menſchheit iſt zugleich das Gericht des Geiſtes über das dem Geiſte Widerſtrebende, das Gericht der Idee über das von der Idee Abgefallene, das Gericht der Wahrheit über das die Wahrheit Bekämpfende. Und dieſes Gericht des Gei-

---

1) Engel traten zu Jeſu und bedienten ihn. Matth. 4, 11.

2) Da erſchien ihm ein Engel vom Himmel, der ihn ſtärkte. Luk. 22, 43.

3) Der Engel des Herrn kam vom Himmel herab, und wälzte den Stein von der Thür. Matth. 8, 2—5. Luk. 24, 23. Joh. 20, 12.

4) Matth. 28, 1—8. Mark. 16, 1—8. Joh. 20, 11—15.

5) Apoſtelg. 1, 10. 11.

6) Apoſtelg. 8, 26. 10, 1—8. 11, 13.

7) Apoſtelg. 5, 18—21. 12, 5—12. 27, 22—26.

8) So wirds am Ende der Welt gehen: die Engel werden ausgehen, und die Böſen aus der Mitte der Gerechten abſondern. Matth. 13, 49. Des Menſchenſohn wird in der Herrlichkeit ſeines Vaters mit ſeinen Engeln kommen, und dann einem Jeglichen vergelten nach ſeinen Werken. Matth. 16, 27. Er wird ſeine Engel mit der Poſaune ſenden, mit großem Schalle; und ſie werden ſeine Auserwählten von den vier Winden, von einem Ende des Himmels zum andern zuſammenbringen. Matth. 24, 31. Wenn nun der Menſchenſohn in ſeiner Herrlichkeit kommen wird, und alle ſeine Engel mit ihm, dann wird er auf dem Throne ſeiner Herrlichkeit ſitzen. Matth. 25, 31. Luk. 9, 26.

9) Ich ſage euch: Ein Jeder, der mich vor den Menſchen bekennt, den wird auch der Menſchenſohn vor den Engeln Gottes bekennen. Wer mich aber vor den Menſchen verläugnet, der wird auch vor den Engeln Gottes verläugnet werden. Luk. 12, 8. 9.

ſtes findet ſeine Beſtätigung im Geiſte, der in der Wahrheit und in der Idee ſteht. [1])

1) Die Väter der Kirche ſtimmen mit dem Obigen durchaus überein. Statt vieler Stellen berufen wir uns auf die hiehergehörige ausführliche bei Dionyſius Areopagita de coelesti hierarchia c. 4. n. 2. 3. 4., welche in ſpätern Schriften vielfach nur wiedergegeben wurde. Sie lautet: Dieſe nun (die heiligen Ordnungen der himmliſchen Weſenheiten) ſind es, welche zuerſt vielfach am Göttlichen Theil nehmen, und zuerſt und vielfach die Heimlichkeit Gottes offenbaren. Deßhalb ſind ſie vor allen durch die Engelnamen ausgezeichnet, weil auf ſie zuerſt die göttliche Erleuchtung niederkömmt, und durch ſie auf uns die über uns erhabenen Offenbarungen überliefert werden. So iſt uns das Geſetz, wie die heilige Schrift ſagt, gegeben worden durch die Engel und unſere großen Väter vor und nach dem Geſetze haben Engel zum Göttlichen geführt, entweder ſie lehrend, was zu thun war, und von Irrthum und unheiligem Leben zum geraden Wege der Wahrheit hinführend, oder heilige Ordnungen, oder geheime Geſichte überweltlicher Geheimniſſe offenbarend oder auf Seherweiſe göttliche Vorherſagungen ausſprechend ..... In ſolche göttliche Erſcheinungen wurden unſere großen Väter vermittelſt der himmliſchen Mächte eingeweiht. Oder ſagt nicht die Ueberlieferung der heiligen Schriften, daß die heilige Geſetzgebung von Gott ſelbſt dem Moſes gegeben worden ſei? Daß er uns wahrhaft einweiht und lehrt, daß ſie die Abbildung des göttlichen und heiligen Geſetzes ſei. Auch dieß lehrt die heilige Schrift weislich, daß ſie durch die Engel auf uns herabkomme, weil die göttliche Ordnung es feſtgeſetzt habe, daß die zweiten durch die erſten zum Göttlichen geführt werden. Und nicht nur für höhere und würdigere Geiſter, ſondern auch für die einander gleichen iſt von dem Urgrund aller Ordnung, welcher über Alles erhaben iſt, das Geſetz aufgeſtellt, daß in jeder Hierarchie höhere und mittlere und letzte Ordnungen und Kräfte ſeien, und daß die göttlicheren Geweihten Leiter der Niedrigern wären zur göttlichen Nähe und Erleuchtung und Gemeinſchaft. Ich ſage aber, daß auch das göttliche Geheimniß der Menſchwerdung Jeſu den Engeln zuerſt iſt vertraut worden, und durch ſie ging dann auf uns die Gnade der Erkenntniß über. So verkündete der göttliche Gabriel dem Prieſter Zacharias, daß der über Verhoffen durch göttliche Gnade ihm geboren werdende Sohn ein Prophet ſein werde, der gütig und zum Heil der Welt erſcheinenden menſchlichen Gottwirkſamkeit Jeſu. Der Maria aber vertraute derſelbe, daß in ihr entſtehen würde das göttliche Geheimniß unausſprechlicher Gottbildung. Ein andrer von den Engeln unterrichtete den Joſeph, daß wahrhaft erfüllt ſei, was dem Stammvater David göttlich verkündet war. Ein anderer brachte die Botſchaft den Hirten, als welche durch ihre Entfernung von den Menſchen und durch ihre Ruhe ſchon gereinigt waren, und mit ihm überlieferte die Menge himmliſcher Heerſchaaren den Bewohnern der Erde jenen vielgefeierten Lobgeſang. Laßt uns auch auf jene höchſten Erleuchtungen der heiligen Schriften hinblicken, denn ich ſage, daß auch Jeſus ſelbſt, die überweſentliche Urſache überhimmliſcher Weſenheiten, da er unverändert zu uns hernieder kam, in der von ihm beſtimmten und gewählten menſchlichen Lage ſich nicht losſagte, ſondern in Gehorſam ſich den Geſtaltungen unterwarf, welche der Vater und Gott durch die Engel ihm gab. Und durch ſie wird dem Joſeph die vom Vater angeordnete Entfernung des Sohnes nach Aegypten, und ſodann die Heimkehr aus Aegypten nach Judäa verkündigt. Durch Engel ſehen wir ihn den Geſetzen des Vaters unterworfen. Ich übergebe dir als einem Wiſſenden es

4. Zu dem durch die Engel ausgeübten Vermittlungsgeſchäfte gehören noch zwei Momente. Das erſte Moment bezieht ſich auf das Gebet des Menſchen, in Betreff deſſen die höhern Geiſter vermittelnd auftreten, nicht etwa nur ſofern ſie die geiſtige Erhebung zu Gott im Gemüthe erregen, ſondern auch ſofern ſie zwiſchen Gott und den Menſchen treten, indem ſie theils die Gebete des Menſchen Gott darbringen, theils ſelbſt bittend für ſie auftreten.[1]) Das zweite Moment geht auf die ſtrafende Gerechtigkeit Gottes, für welche die Engel zu Werkzeugen werden, einer Gerechtigkeit jedoch, die mit der Strafe ſelber überall das Heil erzielt.[2])

Verhältniß der Engel zu den menſchlichen Individuen.

Die Schutzengel.

§. 67.

Neben dem Dienſte, welchen die Engel in Abſicht auf die ganze Menſchheit zum Zwecke der Offenbarung und Erlöſung im Allgemeinen verrichten, geht noch ein anderer

---

zu ſagen, was in unſern heiligen Ueberlieferungen von dem Engel geſagt iſt, welcher Jeſum ſtärkte, oder daß Jeſus ſelbſt wegen der Güte, womit er uns erlöſete, in die Reihe der Erſcheinenden geſetzt und ein Engel von großem Rathe genannt wird.“

1) Als du beteteſt mit Thränen, und die Todten begrubeſt, und dein Eſſen ſtehen ließeſt, und die Todten bei Tage verbargeſt, bei Nacht aber ſie begrubeſt, da brachte ich dein Gebet vor den Herrn. Tob. 12, 12. Ich ſah die ſieben Engel vor Gott ſtehen. Und es kam ein anderer Engel, und trat vor den Rauchaltar, und hatte ein goldenes Rauchfaß; und es wurde ihm viel Rauchwerk gegeben, damit er von den Gebeten aller Heiligen auf den goldenen Altar legen ſollte, der vor dem Throne Gottes iſt. Und es ſtieg der Rauch des Rauchwerkes von den Gebeten der Heiligen aus der Hand des Engels vor Gott. Offenb. 8, 2—4. Wenn dann ein Engel, einer aus Tauſenden, für ihn redet, und dem Menſchen die Gerechtigkeit verkündet; ſo wird er ſich über ihn erbarmen, und ſagen: erlöſe ihn, damit er nicht hinabſteige zum Verderben: ich habe gefunden, worin ich ihm gnädig ſein ſoll. Hiob 33, 23. 24. Der Engel des Herrn antwortete und ſprach: Herr der Heerſchaaren! wie lange willſt du dich nicht erbarmen Jeruſalems und der Städte Juda's, über welche du gezürnt? Und der Herr antwortete dem Engel, der mit mir redete, gute, tröſtliche Worte. Und es ſprach zu mir der Engel, der mit mir redete u. ſ. w. Zachar. 1, 12. ff. Origenes: Michaeli (officium injungitur) mortalium preces supplicationesque curare. *de princ.* l. I. c. 8. n. 1. Vgl. Tertullian *de orat.* c. 12. *Augustin. Enarrat. in Psalm. 78. Anselm. Cantuar.* homil. 12.

2) Ueber die Engel als Werkzeuge der ſtrafenden Gerechtigkeit vgl. 1 Moſ. 3, 24. 2 Moſ. 12, 29. Richt. 5, 23. 2 Kön. 24, 26. 1 Chron. 21, 15. 2 Chron. 32, 21. 4 Kön. 19, 35. Tob. 1, 21. Spr. 17, 11. Sir. 48, 24. Jeſ. 33, 3. 37, 36. 1 Makk. 7, 41. 2 Makk. 8, 19. Apg. 12, 23.

einher, der ſich auf die individuelle Heilsvermittlung eines jeden Einzelnen bezieht; und dieß gibt den Begriff des Schutzengels.

1. Was die Engel im Großen und Allgemeinen für das Geſchlecht ſind und wirken, das iſt und wirkt der einzelne Engel für den einzelnen Menſchen. Wie ſich ferner das Erſcheinen und Handeln der Engel nach den durch die Offenbarung bedingten Entwicklungsmomenten des Geſchlechtes richtet; ebenſo richtet ſich die Einwirkung des Engels auf den einzelnen Menſchen nach den Perioden, Graden und Beſchaffenheiten der geiſtigen Entwickelung eben dieſes einzelnen Menſchen. Wie dort die Idee der Menſchheit das Maßgebende iſt; ſo iſt es hier die Idee des menſchlichen Individuums, jedoch dieſes ſtets als eines integrirenden Gliedes des Geſchlechtes. Dieſe Idee ſteht als die göttliche vor dem geiſtigen Blicke des Engels, und es iſt die ihm von Gott gewordene Aufgabe, zu ihrer Verwirklichung durch Vermittlung beizutragen. Dieſe Vermittlung iſt zweifacher Art. Die erſte iſt poſitiv und beſteht in der eigentlichen Führung der Seele, wie dieſe an heilige Erweckungen, Erregungen, Mahnungen, Tröſtungen und Stärkungen ſich knüpft. Die zweite Art iſt negativ, und erweist ſich in der Abwehrung alles deſſen, was das geiſtige Leben zu trüben und zu verletzen vermag. Beide Momente vereinigen ſich im Begriff des Schutzes, daher ſie Schutzengel genannt werden. Der Begriff des Schutzes iſt aber der der Hut: Engel ſind Hüter der menſchlichen Seele.[1]) Der Zuſammenhang des Engels mit dem menſchlichen Individuum iſt durch ſeine Anſchauung Gottes vermittelt,[2]) durch welche er Gedanken und Willen Gottes mit dem einzelnen Menſchen, alſo deſſen Ideen, erkennt.[3]) Das Ziel und Ende der Führung iſt das Heil, die Seligkeit, der

---

1) Denn er befiehlt ſeinen Engeln, auf allen Wegen dich zu ſchützen; ſie müſſen dich auf Händen tragen, daß ſich nicht dein Fuß an einem Stein verletze. Pſ. 91, 11. 12.

2) Sehet zu, daß ihr keines von dieſen Kleinen ärgert; denn ich ſage euch: Ihre Engel im Himmel ſchauen immerwährend das Angeſicht meines Vaters, der im Himmel iſt. Matth. 18, 10.

3) Wir beziehen uns hier auf dasjenige zurück, was wir oben mit Rückſicht auf Auguſtinus über das Verhältniß der Engel zu den göttlichen Ideen bemerkt haben. Die oben ſchon aus Auguſtin mitgetheilten und näher verzeichneten Stellen lauten: Angeli in ipso verbo Dei prius noverunt rationes aeternas creaturarum, deinde in ipsis creaturis ... Angeli creaturam melius norunt in verbo, quam in ea ipsa ... Angeli in Deo veritatem incommutabilem vident, et secundum eam suas dirigunt voluntates.

Zuſtand, in welchem der Menſch der göttlichen Idee entſpricht.[1]) Auf dem Boden der poſitiven Offenbarung Gottes und des Lebens auf dieſer Grundlage entwickelt ſich nicht nur der Glaube an das Daſein der Schutzengel,[2]) ſondern die Engel werden als ſchützende Mächte in der Wirklichkeit ſelbſt erfahren:[3]) eine Erfahrung, welche das religiöſe Selbſtbewußtſein zu jeder Zeit und an jedem Orte zu machen im Stande iſt. Dieſe Erfahrung wird jedoch vollſtändig nur von denjenigen mit Glück gemacht werden können, welche in den Sinn der göttlichen Führung durch die göttlichen Organe eingehen, den vom Himmel eröffneten Weg in Wirklichkeit betreten und der höhern Stimme gehorchen.[4])

2. Haben wir oben geſehen, daß der Engel ſchon deßwegen am Menſchen Theil nimmt, weil der Geiſt ſich für den Geiſt intereſſirt, und darum dem Geiſt zu Hilfe kommt, ihm beiſteht, ihn ſchützt und fördert, innere, heilige Freude empfindet über die Abkehr des Menſchen vom Böſen, ſo wie über den Fortgang im Guten;[5]) und erklären wir uns daraus den der Lehre von den Schutzengeln zu Grunde liegenden Gedanken; ſo iſt der in dieſen Gedanken eingeſchloſſene andere

---

1) Sind die Engel nicht alle dienende Geiſter, ausgeſandt zum Dienſte um derer willen, welche das Heil erwerben ſollen? Hebr. 1, 14.

2) Ich glaube, daß ein guter Engel Gottes ihn begleitet, und Alles wohl richtet, was um ihn her geſchieht, alſo daß er mit Freude zu uns zurückkehren wird. Tob. 5, 27. Der Herr, der Gott des Himmels, der mich aus dem Hauſe meines Vaters genommen, und aus dem Lande, darin ich geboren war, der zu mir ſprach, mir ſchwur und ſagte: deinem Samen will ich dieſes Land geben; der wird ſeinen Engel vor dir herſenden. 1 Moſ. 24, 7.

3) So wahr der Herr lebet, hat mich ſein Engel behütet, da ich von hier wegging und dort weilte, und von da hieher zurückkehrte, und der Herr ließ nicht zu, daß ich, ſeine Magd, befleckt würde, ſondern rief mich ohne Befleckung der Sünde zu euch zurück in Freude, daß er geſiegt, daß ich entronnen bin, und ihr errettet ſeid. Judith 13, 20.

4) Siehe, ich ſende meinen Engel, daß er vor dir herziehe, und dich bewahre auf dem Wege, und dich führe an den Ort, den ich bereitet. Habe Acht auf ihn, und höre ſeine Stimme, und gedenke nicht ihn zu verſchmähen; denn wenn du ſündigeſt, wird er dir nicht verzeihen, und mein Name iſt in ihm. Wenn du aber ſeine Stimme höreſt, und Alles thueſt, was ich ſage, ſo will ich der Feind deiner Feinde ſein, und ſchlagen, die dich ſchlagen. Und mein Engel ſoll vor dir hergehen und dich führen ꝛc. 2 Moſ. 23, 20—23.

5) Ich ſage euch, ſo wird auch bei den Engeln Gottes Freude über einen Sünder ſein, der Buße thut. Luk. 15, 10. *Augustin.* in Psalm 103. Enarrat. Serm. 4: Angelis laetantibus inventa est anima humana. *Anselm. Cantuar.* hom. 5: Quia nobis (Angeli) ad custodiam deputati, cuncta quae facimus, diligenter aspiciunt, et de bonis actibus nostris laetantur, de malis vero contristantur.

Gedanke ein eben ſo erhebender als tröſtlicher, mit einer heiligen Welt in ſo naher, lebendiger Berührung zu ſtehen, und in jedem Momente auf wirkſame Weiſe durch ſie nach Oben gezogen zu werden.[1])

Verhältniß der Engel zum Univerſum.

§. 68.

Daß das Verhältniß, welches die Engel der übrigen Creatur gegenüber einnehmen, nicht auf den Menſchen allein ſich erſtrecke, ſondern auf die ganze Schöpfung, iſt zwar aus dem Organismus des allgemeinen Lebens zu erſchließen, jedoch aber nicht näher als ſo zu beſtimmen, wie der an dieſes Verhältniß geknüpfte Einfluß überall auf die Menſchen zurückgeht.

1. Obſchon der Organismus der Welt noch nicht in ſeiner Vollſtändigkeit von uns erkannt iſt; ſo wiſſen wir doch, daß wie die untern Stufen

---

1) Bei den Vätern der Kirche finden wir allenthalben übereinſtimmende Anſchauungen über die Schutzengel. Tertullian läßt den Schutz der Engel ſchon in dem Momente ſeinen Anfang nehmen, in welchem die Exiſtenz des Menſchen ſelbſt beginnt: de anima c. 37. Ferner: *Origen.* in Num. hom. V. n. 3. hom. XX. n. 3. Contr. Cels. V. 57. VIII. 27. 64. *Basil.* adv. Eunom. III. 1. in Psal. 33. n. 5. in Psal. 48. n. 9. *Chrysost.* in Matth. hom. 59. n. 4. in Act. hom. 26. n. 3. in epistol. ad Hebr. hom. 3. n. 2. hom. 14. n. 4. in Coloss. hom. 3. n. 3. *Theodoret.* in Genes. qu. 3. *Theophyl.* in Matth. 18. *Hilar.* in Psalm. 137. n. 5. *Ambros.* de vid. c. 9. epistolar. classis. I. sermo contra Auxentium de basilicis tradendis n. 11; de spirito Sanct. n. 77: sed cum Angeli hominibus in adjumentum descendant. Exposit. in Psalm. 118. n. 9. 10. *Hieron.* in epist. ad Eustach. LXXXVI. *Bernhard.* in Cant. serm. 39. n. 4. Der Lombarde beſtimmt ſich Sent. l. II. dist. 11. A. dahin: Illud quoque sciendum est, quod angeli boni deputati sunt ad custodiam hominum, ita ut quisque electorum habeat angelum ad sui profectum atque custodiam specialiter delegatum. Bald darauf ſetzt er hinzu: Magna dignitas animarum est, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum. Thomas von Aquin läßt ſich die Einwirkung des Engels auf den Menſchen auf deſſen Intelligenz und Willen erſtrecken, Summa th. P. l. qu. 111. art. 1. et 2. Die Quaestio 113. iſt ganz der Lehre von den Schutzengeln gewidmet. Das Menſchliche bedarf als das Veränderliche des Beiſtandes durch ein Unveränderliches; das Zeitliche der Aſſiſtenz durch ein Weſen, dem das Ewige ſchon zur andern Natur geworden iſt art. 1. Jeder einzelne Menſch ſteht unter der Obhut eines einzelnen Engels art. 2; und zwar iſt dieß von allen Menſchen ohne Ausnahme zu ſagen, ſo lange ſie auf der Pilgerſchaft zum himmliſchen Vaterlande ſich befinden art. 4. Dieſer Schutz beginnt ſchon mit der Geburt des Menſchen art. 5. Und nie weicht derſelbe gänzlich von ihm, weil ſtets Gefahren für die Seele vorhanden ſind. Vgl. *Catech. rom.* P. IV. c. 9. qu. 4. 5.

von Weſen die ihnen übergeordneten andeuten und vorbereiten, eben ſo die obern auf die untern zurückwirken. So übt der Menſch ſeine Thätigkeit und ſeinen Einfluß auf die ganze unter ihm ſtehende Natur aus. Wenn nun aber der Menſch unter dem Engel ſteht, wie die Natur unter dem Menſchen; ſo iſt nicht wohl anzunehmen, der Kreis des thätigen Wirkens erſtrecke ſich auf den Menſchen allein, mit dem letztern ſeien für ihn alle übrigen Schöpfungsmomente und Schöpfungsſtufen ausgeſchloſſen und abgeſchnitten; vielmehr iſt anzunehmen, dasjenige Weſen, welches reiner Geiſt ſei, erſtrecke, im göttlichen Dienſt ſtehend, ſeinen Einfluß auf Alles hin, worin der göttliche Gedanke und Wille lebt, d. h. auf Alles, worin eine göttliche Idee iſt und wirkt. Die göttliche Idee iſt und wirkt aber überall, daher auch in der unvernünftigen Creatur, in der Natur, die weder denkt noch will, aber gedacht und gewollt iſt.[1])

---

1) Darauf nun haben die Kirchenväter und Theologen zu jeder Zeit aufmerkſam gemacht, und dabei nicht vergeſſen, auf ein Zweifaches hinzudeuten: auf den göttlichen Willen als das Ziel für die Thätigkeit der Engel, und auf die göttlichen Ideen, welche durch ihre Vermittlung in der Endlichkeit erreicht und erfüllt werden ſollen. So ſagt Gregor von Nazianz von den Engeln: „Sie ſind Diener des göttlichen Willens, mächtig durch urſprüngliche und verliehene Kraft, Alles durchwandernd, Allen überall leicht gegenwärtig, theils vermöge ihres Dienſteifers, theils vermöge der Leichtigkeit ihrer Natur; die einen haben dieſen, die andern einen andern Theil der Welt erhalten, oder ſind entweder dieſem oder jenem Theile vorgeſetzt, wie es dem bekannt iſt, der es ſo angeordnet und vertheilt hat; ſie lenken Alles zu Einem Ziele, nach dem Einen Willen des Weltſchöpfers" Orat. XXVIII. n. 31. Bonaventura hält ſowohl den göttlichen Willen feſt, den die Engel erfüllen, als die göttlichen Ideen, auf deren Vermittlung ihre Thätigkeit angewieſen iſt: „Von dieſen ſind die Meiſten (Engel) zum Dienſte der Menſchen ausgeſandt und ſie zu beſorgen beſtimmt; ſie leiſten den Menſchen ihre Dienſte durch Reinigung, Erleuchtung, Vervollkommnung, nach dem vom göttlichen Willen aus erhaltenen Auftrag. Dieſes läßt ſich aus folgendem Grunde bezeugen. Die Engel haben, ihrer ausdrücklichen Gottähnlichkeit und Gottesverwandtſchaft wegen, oder in Folge ihrer Nähe beim erſten und höchſten Princip, einen gottähnlichen Verſtand und eine göttliche Beharrlichkeit; denn weil ſie vermittelſt der über ſie gekommenen Gnade aus freiem Willensentſchluſſe zum höchſten Gut ſich hinwandten, wurden ſie, in Folge ihrer ausſchließlichen Liebe zu Gott, durch Feſtigkeit verherrlicht und zugleich vollkommen. Daher waren ſie von nun an ſtandhaft und ſelig in Hinſicht auf ihren Willen; ſcharfſichtig, rückſichtlich ihrer Vernunft, ſo zwar, daß ſie die Dinge nicht nur in ihrer eigenthümlichen Art, ſondern auch in ihrer ewigen Idee (in ipsa arte aeterna) ſchauten, und eben deßwegen hatten ſie wegen der Fülle und durchgängigen Lauterkeit des ihnen zu Theil gewordenen Lichtes, in Bezug auf welches, wie mit Recht behauptet wird, jegliches Geſchöpf im Schatten liegt, nicht nur eine Erkenntniß der Dinge von ihrer Schatten- oder Nacht-Seite, ſondern auch eine Erkenntniß der Dinge nach ihrer Licht- und Tages-Seite." *Breviloq*. P. II. c. 8.

2. Dieſer Gedanke, daß der höhere Geiſt überall hinwirke, wo nur göttliche Ideen ſind, wurde ohne Zweifel von den *Vätern der Kirche* feſtgehalten, wenn ſie unter den Einfluß der Engel ausdrücklich die *ganze Schöpfung* ſtellten, damit aber die Vorſtellung verbanden: obſchon Gott an ſich Alles regiere, ſo bediene er ſich dennoch bei ſeiner Vorſehung auch der *Mittelkräfte*, indem er das Vernunft- und Willenloſe durch das mit Vernunft und Willen Begabte, das Niedere durch das Höhere, das Schwächere durch das Stärkere, das Irdiſche durch das Himmliſche, die Natur durch den Geiſt, den Menſchen und die Natur durch den Engel vermitteln, und zwar ſo vermitteln laſſe, wie es die Ordnung eines jeden Weſens verlange, ſo wie die Wahrheit, d. h. die Idee deſſelben, auf welche die Vermittelnden hinſchauen und wornach ſie ſelbſt ihren Willen richten. 1) Indem die Vermittlung nach der Beſchaffenheit und Zuſtändlichkeit der Weſen ſich richtet, hat ſie eine zweifache Aufgabe. Zuerſt erfaßt ſie die Weſen ſo, wie ſie individuelle, für ſich beſtehende Subſtanzen

1) So *Auguſtinus*: Tales sunt optimae, et sanctae et sublimes creaturae coelestium vel supercoelestium potestatum, quibus solus Deus imperat; *universus autem mundus (illis) subjectus est. Sine istarum officiis justis atque perfectis esse universitas* non potest. *De libero arbitrio* l. III. c. 11. Ferner *Derſelbe* bei näherem Eingehen in die univerſelle Vermittlung deſſen, was entweder ohne Willen oder ſchwach am Willen iſt: Sed quia non omnibus naturis (Deus) dedit voluntatis arbitrium, illae autem quibus dedit, potentiores ac superiores sunt: illae naturae quae non habent voluntatem, subditae sint necesse est illis quae habent, et hoc ordinatione creatoris. ... Cum igitur omne corpus et omnis anima irrationalis non habeat voluntatis arbitrium, subdita ista sunt eis naturis, quae praeditae sunt arbitrio voluntatis, nec omnibus omnia, sed sicut distribuit justitia creatoris. Ergo Dei providentia regens atque administrans universam creaturam, et naturas et voluntates, naturas ut sint, voluntates autem ut nec infructuosae bonae, nec impunitae malae sint; subdit primitus omnia sibi, deinde creaturam corporalem creaturae spirituali, irrationalem rationali, terrestrem coelesti, minus valentem valentiori, indigentiorem copiosiori . . . Ac per hoc sublimibus angelis Deo subdite fruentibus, et Deo beate servientibus, subdita est omnis natura corporea, omnis irrationalis vita, omnis voluntas vel infirma vel prava, ut hoc de subditis vel cum subditis agant, quod naturae ordo poscit in omnibus, jubente illo cui subjecta sunt omnia. Proinde illi in illo veritatem incommutabilem vident, et secundum eam suas dirigunt voluntates. Fiunt ergo illi participes aeternitatis, veritatis, voluntatis semper, sine tempore et loco. Moventur autem ejus imperio etiam temporaliter, illo non temporaliter moto. Nec ita ut ab ejus contemplatione resiliant aut defluant: sed simul et illum sine loco ac tempore contemplantur, et ejus inferioribus jussa perficiunt, moventes se per tempus, corpus autem per tempus et locum, quantum eorum congruit actioni. *De genesi ad litteram* l. VIII. c. 23. 24.

ſind; ſodann aber ſo, wie ſie Momente des univerſellen Lebens ausmachen, und unter das Geſetz des Univerſums ſich ſtellen, zu welchem ſie harmoniſch ſich ordnen.[1]) Mit den bisher auseinandergeſetzten Anſichten ſind andere Väter in guter Uebereinſtimmung. So ſagt Athenagoras: „Wir bekennen, daß es noch eine große Menge Engel und andere dienende Geiſter gibt, welche Gott durch den Logos, der bei ihm war, ausſandte und anwies für die Elemente, den Himmel, die Erde, und was in ihr iſt, und ihre gute Ordnung zu ſorgen.“[2]) Sah man jedoch nach weitgehenden Einzelnbeſtimmungen unter den ſpeciellen Schutz der Engel die Pflanzen,[3]) die Thiere,[4]) die verſchiedenen Völker und Welttheile[5]) die einzelnen chriſtlichen Gemeinden[6]) geſtellt; ſo fehlte es nicht an warnen-

---

1) Auguſtinus: Omnis anima partim privati cujusdam juris sui potestatem gerit, partim universitatis legibus sicut publicis coercetur et regitur. Quia ergo *unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam*, sicut aliquot locis divina scriptura testatur, de ea re cui praeposita est, aliter quasi privato jure agit, aliter tanquam publice agere cogitur. Potentior est enim parte universitas; quoniam aliud quod ibi privatim agit, tantum agere sinitur, quantum lex universitatis sinit. *Quaest.* 83. qu. 79.

2) *Athenag.* leg. pro Christ. c. 10. vgl. c. 24; auf ähnliche Weiſe laſſen ſich vernehmen *Justin. Mart.* dial. c. Tryph. n. 5. *Origen.* in Jerem. hom. X. n. 6. Joh. Tom. XIII. n. 49. Tom. XIX. n. 4. XXVIII. n. 5. in Num. hom. XIV. n. 2. *Euseb.* demonstr. evangel. l. IV. c. 10. *Hieron.* in Gal. 4, 3. Constit. apostol. VIII. 47. *Ambros.* exposit. in Psalm. 118. n. 9: Quanto magis si quis allevat mentis oculos, et considerat, *plena esse Angelorum omnia*, aëra, terras, mare, *ecclesias*, quibus Angeli praesunt; mittit enim Dominus Angelos suos ad defensionem eorum, qui haeredes futuri sunt promissorum coelestium.

3) *Origen.* in Num. hom. XIV. n. 2.

4) *Herm.* Pastor. Vis. II. c. 2. *Origen.* in Num. hom. XIV. n. 2: opus tamen ipsi mundo etiam angelis, qui sint super bestias, et angelis, qui praesint exercitibus terrenis. Opus est angelis, qui praesint animalium nativitati, virgultorum plantationumque et caeteris pluralibus incrementis.

5) *Clem. Alex.* Strom. VI. 17. Clemens läßt Strom. l. VII. c. 2. für die Griechen die (beſſere) Philoſophie durch Engel vermittelt werden. *Origen.* in Genes. hom. XVI. 2. in Exod. hom. VIII. n. 2. *Jos.* hom. XIII. 3. *Euseb.* Dom. Ev. IV. 10. *Basil.* adv. Eunom. III. 1. *Epiphan.* haeres. 50, 34. *Chrysost.* in Matth. hom. 61. *Theodoret.* in Daniel. orat. X. *Hieron.* in Jes. 14, 32. *Dionysius Areopag.* Coelest. hierarch. c. 9. n. 2. „Deßhalb theilt die heilige Schrift unſere (menſchliche) Hierarchie den Engeln zu, indem ſie den Michael den Herrſcher des jüdiſchen Volks nennt, und andere Engel die Herrſcher anderer Völker.“ Ebenſo a. a. O. n. 3, wo derſelbe Gedanke ſich wiederholt, und n. 4, wo in die Sache noch näher und umſtändlicher eingegangen wird. *Origen.* Joh. Tom. XIII. n. 45. *Ambros.* exposit. in Psalm. 118.

6) *Ambros.* exposit. in Psalm. 118: Plena esse angelorum omnia, aëra, terras, mare, *ecclesias*, quibus Angeli praesunt. *Origen.* in Luc. hom. 12 et

den Erinnerungen, den Einfluß der Engel nicht ſo ſich vorzuſtellen, daß dadurch der unmitttelbaren Herrſchaft Gottes Eintrag geſchehe.[1]) Wie ſehr übrigens ſchon an ſich durch die innere Reinheit und Stärke des chriſtlichen Bewußtſeins zu jeder Zeit einer ſolchen Verirrung entgegengearbeitet geweſen ſei, kann aus den Vorſtellungen ſelbſt desjenigen Theologen einleuchten, der die Engellehre nach jeder Seite am weiteſten ausgebildet hatte. Es iſt Dionyſius Areopagita, der als das Alles Beſtimmende die göttliche Vorſehung, die Engel aber nur als Organe dieſer Vorſehung begreifen läßt.[2])

2. Iſt der Einfluß, den die Engel auf das Univerſum üben, von uns eben ſo wenig in Abrede zu ſtellen, als mit Genauigkeit zu beſtimmen; ſo iſt der von ihnen geübte Einfluß doch immerhin ein ſolcher, der ſich auf die Menſchheit überall wieder zurückbezieht. Dieß muß ſich da von ſelber verſtehen, wo von Nationen und verſchiedenen kirchlichen Gemeinſchaften, Particularkirchen, die Rede iſt. Dieß iſt aber auch da nicht an-

---

13. *Euseb.* in Psalm. 90, 12. *Gregor. Naz.* orat. 32. *Hilar.* in Psalm. 124. *Basil.* de jejun. hom. II. n. 2. und epist. 228. *Catech. rom.* P. III. c. 2. qu. 9.

1) So Cyrill von Alexandrien Adv. Jul. l. IV.

2) *Dionys. Areopag.* de Coelest. hier. c. 9. n. 4. Hier heißt es: „Auch daran wollen wir deine hierarchiſche Einſicht erinnern, daß auch dem Pharao von dem den Aegyptiern vorſtehenden Engel, und dem Herrſcher der Babylonier von dem ſeinigen in Erſcheinungen das Vorſorgende und Machterfüllte der allgemeinen Vorſehung mitgetheilt war, und daß die Diener des wahren Gottes jenen Völkern als Führer vorſtanden, zur Erklärung der von den Engeln vorgebildeten Erſcheinungen, welche den den Engeln nahen heiligen Männern, dem Daniel und Joſeph, durch den Engel von Gott enthüllt waren. Denn eine Einige und allgemeine Vorſehung, ein allgemeiner Urgrund geht durch Alles hindurch (μια γαϱ ἐστιν ἡ παντων ἀϱχη και πϱονοια). Und man muß keineswegs glauben, daß die Gottheit zwar die Juden vollſtändig geleitet hätte, daß aber Engel auf eigene Weiſe oder in gleicher Ehre, oder als entgegengeſetzt, oder gar andere Götter den andern Völkern vorgeſtanden hätten, ſondern jener Ausſpruch iſt im heiligen Sinne zu nehmen, nicht als ob Gott mit andern Göttern oder mit den Engeln die Herrſchaft über uns getheilt hätte, und ſich zum Volksführer und Volksherrſcher über Iſrael eigens beſtimmt, ſondern daß, da die Eine Alles umfaſſende höchſte Vorſehung, alle Menſchen zu ihrem Heile, jede den eigenen emporleitenden Führungen der Engel zugetheilt hatte, Iſrael faſt allein von allen zu der Erleuchtung und Erkenntniß des wahren Gottes ſich wandte.“ Endlich drückt ſich Dionyſius dahin aus: „Daß für alle nur Eine Vorſehung ſei, die über allen ſichtbaren und unſichtbaren Kräften hoch erhaben ſtehe; daß aber alle den einzelnen Völkern vorſtehenden Engel, zu jenem eigenen Urgrunde die freiwillig folgenden, nach ihren Kräften, führen.“ Vgl. dazu die Bemerkungen des Maximus und des Pachymeres.

ders zu nehmen, wo die von den Engeln geäußerte Thätigkeit auf die Natur geht: denn von dieſer letztern geht ſie ſtets wieder auf den Menſchen zurück.[1])

Verehrung und Anrufung der Engel.

§. 69.

Die Verehrung der Engel bezieht ſich auf ihr höheres Sein und Wirken, iſt aber abſolut verſchieden von jeder Art von Anbetung, wie dieſe allein nur Gott gebührt. Was aber die Anrufung derſelben angeht, ſo iſt ihre Möglichkeit und Zuläſſigkeit in dem von Gott ſelbſt im Univerſum geordneten Vermittlungsſyſteme gegeben.

1. So lange das Hohe, Große, Würdige, Erhabene, Heilige, Gottähnliche, im Dienſte der Gottheit Stehende und in dieſem Dienſt für die Welt Wohlthätige Gegenſtand der Verehrung iſt; ſo lange werden auch die Engel verehrt werden. Wir brauchen daher, um die Verehrung der Engel als eine mögliche und zuläſſige begreifen zu laſſen, nur an dasjenige zu erinnern, was bisher über ihr Weſen, ihre Stellung im Univerſum und ihre Wirkſamkeit in dieſer Stellung auf dem Grunde göttlicher Offenbarung geſagt worden iſt; daraus wird zugleich erklärlich ſein, daß den Engeln von jeher eine ihrer Natur und Würde angemeſſene Verehrung erwieſen worden iſt.[2])

2. Dieſe auf die Engel ſich beziehende Verehrung iſt aber abſolut von dem verſchieden, was wir göttliche Verehrung verbunden mit göttlicher Anbetung nennen. Nur die Gottheit allein wird in dem nur dem Abſoluten zukommenden Sinne verehrt und angebetet, die Creatur hingegen, und zwar jede vernünftige Creatur iſt verbunden, die Gottheit

---

1) Vgl. Joh. 5, 4., ein Engel, der das Waſſer im Teiche Bethesda bewegt; vgl. ferner in Betreff des Elements des Waſſers Offenb. 16, 5.; in Betreff der übrigen Elemente Offenb. 7, 2. 3. 14, 18.

2) Joſ. 5, 13—16. 4 Moſ. 22, 31.: Da öffnete der Herr die Augen Balaams, und er ſah den Engel ſtehen im Wege, gezogenen Schwertes, und er fiel nieder vor ihm, ſich bückend zur Erde. Juſtin der Martyr. in Apolog. I. n. 6: „Die Schaar der guten Engel, welche dem Logos anhängen und ihm ähnlich geworden ſind, verehren wir.“ Vgl. *Origen.* contr. Cels. l. VIII. c. 13. in Ezech. hom. I. n. 7. *Euseb.* Demonst. evangel. III. 5. *Didym. Alex.* de Trinit. l. II. c. 7. n. 8. *Ambros.* Vid. c. 9. *Augustin.* de Civit. D. l. IX. c. 23. Die Kirchenväter pflegen übrigens die wahre Verehrung neben die falſche zu ſtellen; wir werden daher in der folgenden Nummer mehrere auch hieher gehörige Stellen anführen. *Catech. rom.* P. III. c. 2. qu. 8. 9.

als das unendliche höchſte Weſen, dem alle Welt unterworfen iſt, zu verehren und anzubeten. Die religiöſe Verehrung und Anbetung daher, welche allein nur der Gottheit zukommen kann, iſt, ſobald ſie zum Geſchöpf ſich wendet, nach chriſtlicher Anſchauung Abgötterei, was von jeher eben ſo für einen der größten Irrthümer, als für eines den menſchlichen Geiſt entehrendſten Laſter gehalten worden iſt. Die hier vorgetragene Anſchauung iſt nur die der heiligen Schrift ſelbſt, die ſich dahin ausſpricht, nicht irgend ein Engel, ſondern nur Gott ſei anzubeten. „Und ich, Johannes, bin es, der dieß ſah und hörte. Und als ich es gehört und geſehen, fiel ich nieder, um anzubeten vor den Füßen des Engels, der mir dieſes zeigte. Er aber ſprach zu mir: Thue es nicht! Ich bin dein und deiner Brüder, der Propheten, Mitknecht, ſo wie Derer, die ſich an die Worte der Weiſſagung dieſes Buches halten. Bete Gott an!“ [1]) Ganz in dieſem Sinne ſprechen ſich auch die Väter der Kirche aus. Indem ſie die rechte, den höhern Geiſtern wirklich gebührende Verehrung anerkennen, ſtellen ſie die falſche mit allem dem Gegenſtand zukommenden Ernſte in Abrede. So ſagt Euſebius: „Wir erkennen göttliche Kräfte, die Gott dienen, und ſeinen Willen ausrichten. Wir ehren ſie nach ihrem Verdienſt; aber wir bekennen Gott allein, und verehren ihn allein.“ [2]) Denſelben Gedanken ſpricht Origenes aus, wenn er ſagt: „Man wird in der Schrift nicht das Gebot finden, daß die, welche Gottes Diener und Geſandte ſind, an Gottes Stelle von den Menſchen verehrt und angebetet werden ſollen. Denn alle Gebete und Dankſagungen ſollen wir durch den über alle Engel erhabenen hohen Prieſter, den lebendigen Logos und Gott, an den höchſten Gott richten. Auch zum Sohne ſollen wir beten. Die Engel (göttlich) anzurufen, wäre aber nicht vernünftig, u. ſ. w.“ [3]) Athenagoras drückt ſich kurz ſo aus: „Wir bringen göttliche Verehrung nicht den Kräften, Engeln, dar, ſondern ihrem Schöpfer und Herrn.“ [4]) Das Concil von Laodicäa vom Jahr 372 erließ ſogar eine eigene kanoniſche Beſtimmung gegen Solche, welche, ganz im Widerſpruche mit

---

1) Offenb. 22, 8. 9. Eine ganz gleichbedeutende Stelle findet ſich Offenb. 19, 10.

2) *Euseb.* Praeparat. evangel. l. VII. c. 15. *θειας δυναμεις ὑπερετικας του παμβασιλεως θεου, και λειτουργικας εἰδοτες, και κατα το προσηκον τιμῶντες, μονον δε θεον ὁμολογουντες και μονον ἐκεινον σεβοντες κ. τ. λ.*

3) *Origen.* contr. Cels. l. V. c. 4. vgl. l. VIII. c. 13, wo daſſelbe ausgeſprochen iſt.

4) *Athenag.* Leg. pro christ. c. 13.

dem Weſen des Chriſtenthums, den Engeln göttliche Verehrung erwieſen.[1]) Findet ſich unter den Kirchenvätern keiner, der nicht die gleiche Anſchauung ausgeſprochen hätte;[2]) ſo iſt es Auguſtinus, der ſich über den Gegenſtand ſo klar und deutlich wie möglich, und zwar dahin ausſpricht, daß wir die Engel zwar wohl ehren, aber nicht göttlich verehren und anbeten ſollen.[3])

---

1) Der Canon lautet: *ὅτι οὐ δει χριστιανους ἐγκαταλειπειν την ἐκκλησιαν του θεου και ἀπιεναι, και ἀγγελους ὀνομαζειν, ἢ συναξεις ποιειν ἅπερ ἀπαγορευται.*

2) Vgl. *Basil.* adv. Eunom. V. Tom. I. p. 304. ed. Garn. *Gregor. Nyss.* adv. Eunom. orat. IV. *Iren.* adv. haeres l. II. c. 32. *Theodoret.* graec. affect. cur. disput. III. *Chrysost.* in Col. hom. VII. n. 1.

3) Sed Deus ille, quem coluerunt sapientes Hebraeorum, etiam coelestibus sanctis Angelis et virtutibus Dei, quos beatissimos tanquam cives in hac nostra peregrinatione mortali veneramur et amamus, sacrificari vetat, intonans in lege sua, quam dedit populo suo Hebraeo, et valde minaciter dicens: *Sacrificans diis eradicabitur. De civit. Dei* l. XIX. c. 23. Merito illi (angeli) in coelestibus sedibus constituti, immortales et beati, qui creatoris sui participatione congaudent, cujus aeternitate firmi, cujus veritate certi, cujus munere sancti sunt; quoniam nos mortales et miseros, ut immortales beatique simus, misericorditer diligunt, nolunt nos sibi sacrificare, sed ei, cujus et ipsi nobiscum sacrificium se esse noverunt. *De civit. D.* l. X. c. 7. Hoc etiam ipsos optimos Angelos, et excellentissima Dei ministeria velle credamus, ut unum cum ipsis colamus Deum, cujus contemplatione beati sunt. Neque enim et nos videndo Angelum beati sumus; sed videndo veritatem, qua etiam ipsos diligimus Angelos, et his congratulamur. Nec invidemus quod ea paratiores, vel nullis molestiis interpedientibus perfruuntur: sed magis eos diligimus, quoniam et nos tale aliquid sperare a communi Domino jussi sumus. Quare honoramus eos caritate, non servitute. Nec eis templa construimus. Nolunt enim se sic honorari a nobis: quia nos ipsos cum boni sumus, templa summi Dei esse noverunt. Recte itaque scribitur (Apocal. 22, 9.), hominem ab Angelo prohibitum, ne se adoraret, sed unum Dominum, sub quo ei esset et ille conservus. *De vera relig.* c. 55. (110.) cfr. *Quaest. in Genes.* l. I. qu. 61, wo bemerkt iſt, daß das, was die Griechen *λατρευσεις* nennen, allein Gott zukomme. Sed quid dicitis? Angelos colimus, angelos habemus deos. Non plane nostis Angelos. Angeli enim unum Deum colunt, nec favent hominibus, qui volunt colere angelos, et non Deum. Nam invenimus honoratos Angelos prohibentes homines ne se adorarent, sed verum Deum. *Enarrat. in Psal. 85.* Si ergo nusquam in eloquiis divinis reperitur sanctos Angelos appellatos Deos, ea mihi causa potissimum occurrit, ne isto nomine homines ad hoc aedificarentur ut ministerium vel servitium religionis, quae Graece liturgia, vel latria dicitur, sanctis Angelis exhiberent: quod nec ipsi exhiberi ab hominibus volunt, nisi illi Deo, qui et ipsorum et hominum Deus est. Unde multo utilius Angeli vocantur, qui latine nuntii nuncupantur, ut per nomen non substantiae, sed officii, satis intelligamus illum Deum a nobis eos coli velle, quem nuntiant. *Enarrat. in Psalm. 135.* n. 3.

3. Das Letzte der oben berührten Momente ergibt ſich als eine Conſequenz aus der früheren Darſtellung. Beſteht durch die ordnende Gottheit ſelber das Syſtem der Vermittlung des menſchlichen Lebens durch die höhern Geiſter in der ihnen zukommenden und oben ſchon näher bezeichneten Weiſe; ſo iſt die Berechtigung und Zuläſſigkeit, welche für die Menſchen beſteht, die heiligen Engel um eben jene Vermittlung anzurufen, von ſelbſt herausgeſtellt. Da übrigens dieſer Punkt mit einem andern, der Verehrung und Anrufung der Heiligen, zuſammenfällt; ſo wollen wir auf ihn ſpäter ausführlicher zurückkommen.

Urſprünglicher Zuſtand der Engel.

Verhältniß der Gnade zur Freiheit in ihnen.

§. 70.

Der Begriff des urſprünglichen Zuſtandes der Engel drückt ſich in der Beſtimmung aus, daß ſie vom Logos geſchaffen, durch die Gnade des heiligen Geiſtes mit Gerechtigkeit und Heiligkeit bekleidet, dadurch aber unmittelbar, d. h. objectiv, in dem Sinne vollendet waren, daß zu dieſer objectiven Vollendung nur noch die ſubjective durch glücklich zu überſtehende Freiheitsprobe zu kommen hatte, um ſo durch Beides zugleich in voller Wahrheit vollendet zu ſein und der göttlichen Idee im ganzen Umfange zu entſprechen.

1. Jede dogmatiſche Beſtimmung, welche die Vollendung durch den heiligen Geiſt vermittelſt der mitgetheilten urſprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit nur auf den Menſchen, nicht aber auch auf die Engel bezieht, kommt ſowohl in Widerſpruch mit der chriſtlichen Lehre vom endlichen Geiſte an ſich, als mit der vom heiligen Geiſte, dieſen in ſeinem weſentlichen Verhältniſſe zum creatürlichen Geiſte überhaupt aufgefaßt. Der Menſch ſelbſt iſt durch den heiligen Geiſt und die durch ihn mitgetheilte Gerechtigkeit und Heiligkeit vollendet, nicht ſofern er leibliches Weſen oder die Syntheſe von Geiſt und Natur, ſondern ſofern und weil er Geiſt iſt. Was daher in dieſer Hinſicht von dem Menſchen gilt, das gilt von ihm als dem Geiſte. Gilt es aber von dem Geiſte als ſolchem; ſo iſt nicht abzuſehen, wie und warum die Engel als die höhern Geiſter von dieſer Vollendung durch den heiligen Geiſt in der genannten Vermittlungsweiſe durch urſprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit ausgenommen werden ſollten. Vielmehr handelt es ſich ſowohl bei den Engeln als beim

Menſchen nur von dem Verhältniß des Beſondern zum Allgemeinen: das Beſondere iſt der Menſch und der Engel, das Allgemeine der creatürliche Geiſt. Wir ſteigen aber noch zu einem Allgemeinern auf. Nach einer frühern Betrachtung zerfiel uns die ganze Weltſchöpfung in eine dreifache: in eine Setzung der Geſammtcreatur in der Idee durch den Vater; in eine Verwirklichung dieſer Idee durch den Sohn, vermittelſt der Hervorbringung der Dinge aus dem Nichts; und in eine Vollendung der Creatur nach der Idee durch den heil. Geiſt. Von dieſem Allgemeinen ſind die Engel nicht ausgenommen. Ihre Schöpfung iſt die erſte Verwirklichung der Idee des endlichen Geiſtes, oder die erſte Verwirklichung der creatürlichen Weisheit, ſofern dieſe Letztere die göttliche Idee von den Dingen iſt.[1] Dieſe Verwirklichung der väterlichen Idee

---

1) Ueber die Gleichſetzung der göttlichen Idee von den Dingen mit der geſchöpflichen Weisheit vgl. den I. Bd. unſerer Philoſophie des Chriſtenthums. In Betreff der Engel bemerkt Auguſtinus, daß die Weisheit in ihnen zuerſt geſchaffen, d. h. verwirklicht worden ſei, in den Engeln folglich, welche ſonſt die Dinge nach ihren Ideen in Gott erkennen: Quapropter cum sancti Angeli, quibus post resurrectionem coaequabimus, si viam (quod nobis Christus factus est) usque in finem tenuerimus, semper videant faciem Dei, Verboque ejus unigenito Filio sicut Patri aequalis est, perfruantur, *in quibus prima omnium creata est sapientia*, in qua ipsa sunt principaliter conditi, in ipso Verbo Dei prius noverunt, in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, *aeternae rationes*, tanquam in eo per quod facta sunt omnia: ac deinde in ipsa creatura, quam sic noverunt tanquam infra despicientes, eamque referentes ad illius laudem, in cujus incommutabili veritate rationes secundum quas facta est, principaliter vident. *De genesi ad litter.* l. IV. c. 24. Nam etsi non invenimus tempus ante illam (Engelwelt), *prior quippe omnium creata est sapientia*, nec utique illa sapientia tibi Deus noster Patri suo plane coaeterna, et aequalis, et per quam creata sunt omnia, et in quo Principio fecisti coelum et terram; sed profecto *sapientia quae creata est: intellectualis natura scilicet, quae contemplatione luminis lumen est;* dicitur enim et ipsa, quamvis creata, sapientia. Sed quantum interest inter lumen quod illuminat et quod illuminatur, *tantum inter sapientiam quae creat et istam quae creata est;* sicut inter justitiam justificantem, et justitiam quae justificatione facta est. Nam et nos dicti sumus justitia tua. Ait enim quidam servus tuus, *ut nos simus justitia Dei in ipso.* Ergo quia prior omnium creata est *quaedam sapientia quae creata est, mens rationalis et intellectualis castae civitatis tuae,* matris nostrae quae sursum est, et libera est et aeterna in coelis (quibus coelis, nisi qui te laudant coeli coelorum? quia hoc est et coelum coeli Domino), etsi non invenimus tempus ante illam, quia et creaturam temporis antecedit, quae prior omnium creata est; ante illam tamen est ipsius Creatoris aeternitas, a quo facta sumsit exordium, quamvis non temporis, quia nondum erat tempus, ipsius tamen conditionis suae. *Confess.* l. XII. c. 15. 20.

theilt ſich aber in die Schöpfung der Engel, die dem Logos zukommt,[1]) und in die Vollendung der Engel, die dem heiligen Geiſte zufällt, und in der Mittheilung der urſprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit beſteht. Durch dieſe letzte Vollendung iſt die Natur der Engel eine gute, eine gute nämlich in dem Sinne, wie ſie durch bloße Schöpfung allein noch nicht iſt. Wir werden ſpäter auf dieſen Punkt zurückkommen, und ſehen vorerſt nur, was über das Ganze die Väter der Kirche geurtheilt haben. Erſt nachdem wir dieſes erfahren, werden wir in die ſpeculative Bedeutung des Gegenſtandes eindringen. Wenn Gregor v. Nazianz die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes beſchreibt, beginnt er mit der auf die höhern Geiſter gehenden, indem er ſagt: „Zuerſt wirkt der heilige Geiſt in den Engeln und in den himmliſchen Mächten, als in denen, welche nach Gott die erſten ſind, und ihn umſtehen, denn von nirgend anders her iſt ihnen die Vollendung (τελειωσις) und Erleuchtung gekommen, als vom heiligen Geiſt.“[2]) Johannes von Damascus aber geht in ſeiner Beſtimmung noch weiter, die er alſo gibt: „Durch den Logos ſind alle Engel erſchaffen, durch die Heiligung (δια του ἁγιασμου) des heiligen Geiſtes aber erhielten ſie die Vollendung, ſo daß Jeder nach ſeiner Würde und Ordnung der Erleuchtung und der Gnade theilhaftig wurde.“[3]) Daß aber die in Heiligkeit und Gerechtigkeit beſtehende Gnade des Geiſtes als Gnade erſcheine und nicht als etwas aus der Natur des Engels Fließendes, wird ausdrücklich bemerkt. So ſagt Johannes Damascenus: „Die Heiligung haben ſie, die Engel, anderswoher, als durch ihre eigene Natur: ſie haben ſie nämlich durch den heiligen Geiſt.“[4]) Damit ſtimmen nicht nur die Väter der Kirche überhaupt überein,[5])

---

1) Denn durch ihn (den Sohn Gottes) iſt Alles erſchaffen im Himmel und auf Erden, was ſichtbar und unſichtbar iſt: ſelbſt Thronen, oder Herrſchaften, oder Mächte, oder Gewalten; Alles iſt durch ihn und in Beziehung auf ihn erſchaffen. Col. 1, 16. vgl. Joh. 1, 3. Apg. 17, 28. Hebr. 1, 2. 1 Kor. 8, 6.

2) *Gregor. Naz.* Orat. 41. n. 11.

3) *Joh. Damasc.* orthod. fid. l. II. c. 3.

4) *Joh. Damasc.* orthod. fid. l. II. c. 3.

5) Ambroſius de spiritu sancto l. I. c. 7. n. 76 und 77: Incircumscriptus igitur et infinitus Spiritus Sanctus, qui se discipulorum sensibus per separatarum divortia discreta regionum, remotosque fines totius orbis infudit, quem nihil potest praeterire vel fallere. Et ideo sanctus David ait: „Quo ibo a Spiritu tuo, aut quo a facie tua fugiam?“ .... Sed quemadmodum sanctificans Apostolos Spiritus, non est humanae consors naturae; ita etiam sanctificans Angelos, Dominationes et Potestates, non habet consortium creaturae.

ſondern das iſt auch die von der Kirche gutgeheißene Anſchauung.[1])

Si qui autem putant non esse spiritalem in Angelis sanctitatem, sed aliam quamdam gratiam suae proprietate naturae, hi inferiores profecto Angelos hominibus judicabunt. Cum enim et ipsi fateantur, quod Spiritui sancto Angelos conferre non audeant, nec possint negare quod hominibus infundatur Spiritus Sanctus; sanctificatio autem Spiritus donum munusque divinum sit; invenientur utique homines, qui meliorem sanctificationem habent, Angelis praeferendi. Sed cum Angeli hominibus in adjumentum descendant, intelligendum est quod creatura quidem superior Angelorum sit, quae plus recipit gratiae spiritalis: ejusdem tamen et erga nos et illos munus auctoris est. Auguſtinus unterſcheidet ſehr beſtimmt von einander die Schöpfung der Engel in ihrer eigentlichen Natur, und die Mittheilung der Gnade: *De civit. Dei* l. XII. c. 9. (Deus) eos (angelos) creavit, simul eis et condens naturam, et largiens gratiam. Durch den heiligen Geiſt, durch welchen die Engel in der Gnade ſind, iſt in ihnen auch die Liebe ergoſſen: *de civit. Dei* l. XII. c. 9: Confitendum est igitur cum debita laude Creatoris, non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis Angelis posse dici, quod caritas Dei diffusa sit in eis per Spiritum Sanctum, qui datus est eis. Die in den Engeln uranfänglich wohnende und in den treu gebliebenen ſtets ſich erhaltende Heiligkeit iſt Eins mit der Gerechtigkeit, die ſomit gleichfalls in den Engeln iſt; daher Auguſtinus *in epistolam Joannis* c. 2. tract. IV: *Justitia perfecta* non est nisi in Angelis; et vix in angelis, si Deo comparentur: tamen si qua perfecta justitia animarum et spirituum est, quos Deus creavit, in angelis est *sanctis*, *justis*, *bonis*, nullo lapsu adversis, nulla superbia cadentibus, sed manentibus semper in contemplatione Verbi Dei, et nihil aliud dulce habentibus, nisi a quo creati sunt, in ipsis perfecta justitia est: in nobis autem ex fide coepit esse secundum spiritum. Vgl. *Euseb.* in Psalm. 32, 6. *Basil.* in Psalm. 32. n. 5. *Theodoret.* div. decret. c. 8. *Cyrill.* de ador. Spirit. et verit. l. IX. Nicolaus von Cuſa läßt durch den heiligen Geiſt in den Engeln die Gotteserkenntniß vermittelt ſein: Quare non possunt angelici spiritus cognoscere Deum patrem, nisi mediante Spiritu sancto, qui est unitus spiritui eorum, in quo verbum et in verbo pater. *Excitat.* l. VI. p. 528. Daß die Engel in der Gnade erſchaffen, d. h. urſprünglich mit Gnade begabt worden ſeien, ſagt auch Anſelm de casu diaboli c. 6. Stare in justitia, in qua facti erant, sc. Angeli. Dionyſius Areopagita ſpricht ſich kurz dahin aus, im Engel ſei kein Böſes: *ἀλλ’ οὔτε ἐν ἀγγέλοις ἐστι το κακον*, *de divin. nom.* c. 4. n. 22. Und er fährt fort: „Denn wenn der gute Engel die göttliche Güte verkündiget, ſo iſt er jenes durch Theilnahme auf der zweiten Stufe, was das Verkündigte als Urſache auf der erſten iſt, demnach ein Bild Gottes, die Erſcheinung des unſichtbaren Lichtes, ein reiner, höchſt durchſichtiger Spiegel, unverſehrt, unbefleckt, unbeſchädigt, aufnehmend, wenn es zu ſagen vergönnt iſt, die ganze Schönheit des gutgeſtalteten Gottesbildes und unvermiſcht in ſich wiederglänzend die Güte. Dazu die übereinſtimmenden Erklärungen des Maximus und Pachymeres.

1) Der *Catechismus romanus* ſpricht ſich P. I. c. 2. qu. 17. de creatione coelorum spiritualium, id est angelorum, alſo aus: Praeterea spiritualem naturam inumerabilesque angelos, qui Deo ministrarent atque assisterent, ipse ex nihilo creavit, quos *deinde* admirabili *gratiae* suae et potestatis munere *auxit* atque

2. Der ſpeculative Gedanke, welcher dem beſprochenen, gottgeordneten Verhältniſſe zu Grunde liegt, iſt ein allgemeiner und ſoll in ſeiner Vollſtändigkeit erſt in der Lehre vom Menſchen mitgetheilt werden. Angedeutet haben wir dieſen ſpeculativen Gedanken ſchon oben, als von der Vermittlung des Geiſtes im Allgemeinen die Rede war,[1]) und zwar in dem Satze: daß, wie der creatürliche Geiſt in der Gemeinſchaft mit Gott als dem Supernaturalen ſeine Beſtimmung habe, dieſe ſelbe Gemeinſchaft auch auf ſupernaturale Weiſe und zwar durch die Kraft und Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes vermittelt werde. Wir ſind gegenwärtig daran, das Allgemeine auf ein Beſonderes, und zwar auf die Engel zu beziehen. Die Berechtigung zu dieſer Beziehung liegt in dem unter 1. Vorgetragenen, ſo wie in den dabei vorgekommenen Berufungen auf die Lehre der Kirche und der Väter. Der Gedanke aber, der in beiden ausgedrückt ſein will, iſt alſo auszuſprechen. Hat der creatürliche Geiſt nach der Anſchauung der göttlichen Offenbarung, ſowie nach dem in ihm ſelbſt liegenden natürlichen Zuge ſeine Beſtimmung in der freien, bewußten und lebendigen Gemeinſchaft mit Gott; ſo iſt die Erreichung dieſes Zieles eine zweifache: wir faſſen ſie nämlich erſtens ſo, wie ſie durch Gott, und zweitens ſo, wie ſie durch den creatürlichen Geiſt ſelbſt geſetzt oder bedingt iſt. Was nun die auf die Erreichung jenes Zieles hingerichtete göttliche Thätigkeit zuerſt angeht; ſo ſetzen wir die der Vollendung vorangehenden Thätigkeiten voraus, die Thätigkeit des Vaters, die den Geiſt in der Idee ſetzt, ſo wie die Thätigkeit des Sohnes, welche die Idee des Vaters durch die Schöpfung aus Nichts verwirklichet, und befaſſen uns lediglich mit der Thätigkeit des heiligen Geiſtes, welche die Vollendung gibt, jene Vollendung, welche durch die Schöpfung des Weſens oder der geiſtigen Subſtanz durch den Sohn noch nicht vorhanden iſt. Denn die Vollendung folgt erſt.[2]) Was die höhern Geiſter durch den heiligen Geiſt empfangen, das beſitzen

---

ornavit. Nam quum illud sit in divinis litteris, *diabolum „in veritate non stetisse“;* perspicuum est, eum reliquosque desertores angelos ab ortus sui initio *gratia* praeditos fuisse.

1) Siehe oben S. 148. 149.

2) Daher ſetzt der römiſche Katechismus am oben angeführten Orte zwiſchen der Schöpfung der Engel und der darauf folgenden Mittheilung der Gnade ein Sofort, denique, und Johannes von Damaskus ſetzt zuerſt die Schöpfung, ſodann die Heiligung der Engel durch den heiligen Geiſt; vergl. am oben angeführten Orte.

ſie in der durch den Logos geſchaffenen Natur noch nicht.[1] Zwar iſt die geiſtige Subſtanz, wie ſie durch den Logos geſchaffen iſt, einer Vervollkommnung an ſich, ſo weit ſie Subſtanz des creatürlichen Geiſtes iſt, nicht fähig; ſie hätte nicht beſſer geſchaffen werden können. Aber dieſe Subſtanz iſt noch nicht eingeſetzt in ihr höchſtes Verhältniß, in das Verhältniß zu Gott: ſie iſt noch nicht eingeführt in die lebendige Gemeinſchaft mit ihm. Wie darum im göttlichen Schöpfungsacte ein Fortſchreiten Statt findet von der Setzung der Creatur in der Idee zu der Setzung in der Wirklichkeit, und von dieſer letzten Setzung zur Vollendung, und wie in dieſe fortſchreitende Thätigkeit ſich der Vater, Sohn und Geiſt theilen; eben ſo beſteht dieſer Fortſchritt für die werdende Creatur, aber im paſſiven Sinne. Die Creatur iſt zuerſt in der Idee, ſodann in der Wirklichkeit, und endlich in der Vollendung oder in der vollendeten Wirklichkeit. Die vollendete Wirklichkeit iſt aber für den creatürlichen Geiſt die Gemeinſchaft mit Gott. In dieſe ſetzt ihn der heilige Geiſt ein, und mit dieſem Einſetzungsacte ſchließt ſich das Werk der objectiven, d. h. göttlichen Schöpfung, welches an ſich Einheit, aber Einheit in drei weſentlichen, von einander verſchiedenen Momenten iſt. Wie das erſte Moment das Setzen des creatürlichen Geiſtes in der Idee, das zweite die Verwirklichung dieſer Idee durch Schöpfung aus Nichts iſt; ſo iſt das dritte Moment die Vollendung des Geiſtes, und hat als dieſe, wie ihren beſondern Umfang, ſo ihren beſondern Begriff und eine ihr zukommende eigenthümliche Bedeutung. Wie die beiden erſten Setzungen nur Setzungen durch Gott, und zwar durch den Vater und den Sohn ſind; ſo iſt auch die dritte, die Heiligkeit und Gerechtigkeit ſetzende, Handlung mit ihrem Erfolge nur ein Werk des abſoluten Gottes, und zwar des heiligen Geiſtes. Was dieſe göttliche Handlung und That im Engel wirkt, das vermag die Natur deſſelben nicht aus ſich zu entwickeln.[2] Sehr klar und deutlich ſpricht ſich über die Heiligung der Engel durch die Gnade des heiligen Geiſtes Baſilius der Große in ſeiner Schrift über den heiligen Geiſt aus. Er ſagt: „Du kannſt die Gemeinſchaft des (heiligen) Geiſtes mit dem Vater und Sohne aus jenen Dingen be-

---

1) *Joh. Damasc.* orth. fid. l. II. c. 3. ἐξωθεν της ουσιας τον αγιασμον ἐκ του πνευματος ἐχοντες.

2) Wenn daher Gregor v. Nazianz ſagt, der heilige Geiſt wirke zuerſt in den Engeln und himmliſchen Mächten; ſo ſetzt er bald hinzu: „Denn nirgend anderswoher haben ſie ihre Vollkommenheit, und ihre für das Böſe ſchwer zugängliche oder unzugängliche Natur, als vom heiligen Geiſte.“ *Orat.* XLI. n. 11.

greifen, welche im Anfange geſchaffen worden ſind. Denn die reinen und vernünftigen, über die Welt erhabenen Kräfte (die Engel) ſind heilig und werden heilig genannt, weil ſie durch die Gnade, welche ihnen von dem heiligen Geiſte verliehen wurde, die Heiligung erlangt haben. Darum iſt die Art und Weiſe der Schöpfung der himmliſchen Heerſchaaren mit Stillſchweigen übergangen worden. Denn der Verfaſſer der Schöpfungsurkunde hat uns den Schöpfer bloß aus den ſichtbaren Dingen erkennen laſſen. Du aber, der du im Stande biſt, aus dem Sichtbaren auf das Unſichtbare zu ſchließen, preiſe den Schöpfer, durch den Alles erſchaffen iſt, ſowohl das Sichtbare als das Unſichtbare, ſeien es Fürſtenthümer oder Gewalten, oder Mächte, oder Thronen, oder Herrſchaften, oder was immer für vernünftige Naturen, die nicht ausgeſprochen werden können. Bei der Schöpfung dieſer Dinge aber denke als die erſte Urſache der Geſchöpfe den Vater, als die ſchaffende Urſache den Sohn, als die vollendende Urſache den Geiſt, ſo daß die dienſtbaren Geiſter durch den Willen des Vaters ſind, durch die Wirkſamkeit des Sohnes in das Daſein gerufen, und durch die Gegenwart des Geiſtes vollkommen gemacht werden. Die Vollkommenheit der Engel aber iſt die Heiligung und das Verbleiben in derſelben..... Du haſt dir folglich drei Weſen zu denken: den Herrn, welcher befiehlt, das Wort, welches erſchafft, und den Geiſt, welcher befeſtiget. Was anders aber mag wohl die Befeſtigung ſein, als die Vollendung hinſichtlich der Heiligung, indem das Wort „Befeſtigung" nichts Anderes bedeutet als das beſtändige, unwandelbare Verharren im Guten. Nun aber gibt es keine Heiligung ohne den Geiſt; denn auch die Mächte der Himmel ſind nicht von Natur aus heilig, denn ſonſt würden ſie von dem heiligen Geiſte nicht verſchieden ſein; ſondern ſie haben nach dem Verhältniſſe des gegenſeitigen Vorzugs das Maaß der Heiligung von dem Geiſte.... Die Heiligung aber, welche außer ihrer Weſenheit iſt, gibt ihnen die Vollkommenheit durch die Gemeinſchaft mit dem Geiſte." [1]) Was ſomit die höhern Geiſter in ihrer Idee ſind, das ſind ſie durch den Vater; was ſie in der concreten Wirklichkeit ſind, das ſind ſie durch den Sohn, und was ſie in ihrer Vollendung ſind, das ſind ſie durch den heiligen Geiſt.

1) *Basil.* de Spirit. sanct. c. 16. n. 38. Dieſelben Vorſtellungen begegnen uns im fünften Buche der Schrift gegen Eunomius, in welchem vom heiligen Geiſte gehandelt wird.

Wenn aber der Vater die Idee ſetzt, ſo ſetzt er ſie als eine ſolche, die vom Sohne verwirklichet und vom heiligen Geiſte vollendet werden ſoll. Gleicher Weiſe bringt der Sohn die geiſtige Subſtanz ſo hervor, daß ſie eben ſo die Fähigkeit als das Bedürfniß beſitzt, vom heiligen Geiſte als dem Princip des höhern Lebens durchdrungen und durchwohnt zu werden. Wie aber das Werk des heiligen Geiſtes ein göttliches, von dem des Vaters und Sohnes getrenntes, eigenthümliches Werk iſt; eben ſo iſt es auch ein nothwendiges Werk. So wenig die Creatur von Ewigkeit her ſich ſelber denkt, und ſo wenig ſie ſich ſelber aus dem Gedanken ins wirkliche Sein überſetzt; eben ſo wenig ſetzt ſich die Creatur in die Gemeinſchaft mit Gott ſelber ein, ſondern ſie muß und kann nur in dieſe Gemeinſchaft durch Gott ſelber eingeſetzt werden. Die wirkliche Einſetzung ſelbſt aber geſchieht durch den heiligen Geiſt, und iſt ein Werk der Gnade. Was dieſe Gnade in ihrer lebendigen Selbſtmittheilung wirkt, iſt Gerechtigkeit und Heiligkeit; Gerechtigkeit und Heiligkeit aber ſind das, was den creatürlichen Geiſt der Gemeinſchaft mit Gott würdig macht und in dieſe Gemeinſchaft ſofort ſelbſt einführt. Wir ſagen daher: das Verleihen der urſprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, und das Hineinverſetzen in die Gemeinſchaft Gottes durch die mitgetheilte Heiligkeit und Gerechtigkeit, iſt Sache rein der göttlichen Gnade, die für den creatürlichen Geiſt durch den heiligen Geiſt vermittelt und ihm zugetheilt wird. Iſt aber die Gnade das ſchlechthin Freie, ſo begreifen wir die göttliche Freiheit als dasjenige höhere und höchſte Princip, aus dem nicht nur der endliche Geiſt in Abſicht auf ſein Daſein, ſondern auch in Abſicht auf ſein Soſein oder ſeine Beſchaffenheit erklärt wird. Das Chriſtenthum, das ſich als Syſtem der Freiheit bekennt, bekennt ſich auch zu der Wahrheit, die urſprüngliche Vollkommenheit der Engel ſei Werk der göttlichen Freiheit, welche als göttliche Gnade erſcheint, die durch Mittheilung der Heiligkeit und Gerechtigkeit den höhern Geiſt in die Gemeinſchaft mit Gott einſetzt und in und durch dieſe Gemeinſchaft mit Gott den höhern Geiſt objectiv vollendet. Das Sein in der Einheit mit Gott wird im Chriſtenthume nicht wie im Manichäismus auf pantheiſtiſche Weiſe, und zwar durch die Annahme erklärt, die Engel ſeien aus der göttlichen Subſtanz;[1]) ſondern, daß die höhern Geiſter ſo gebildet

1) Wie die Manichäer die ganze Endlichkeit aus der Subſtanz Gottes hervorgehen ließen; ſo auch die Engel; vgl. die Schriften des Auguſtinus gegen die

ſind, daß ſie in die Gemeinſchaft Gottes eintreten können, das iſt eine Beſtimmung der göttlichen Freiheit, die ſich in den Erweiſen der Gnade kund gibt.

3. Allein die göttliche Freiheit ſetzt ſich mit ihrer Gnade überall in Beziehung zu der Freiheit der Creatur und in Harmonie mit ihr. Sie vollendet den Geiſt durch Mittheilung der Gnade; da jedoch dieſe Vollendung nur die objective iſt, und in ſie die ſubjective noch nicht eingeſchloſſen; ſo iſt zwar der Geiſt, ſo weit er im Urſtande durch Gott vollendet werden kann, wirklich vollendet (Gott bringt nichts Unvollendetes hervor), und er in ſeliger Gemeinſchaft mit Gott: allein das iſt das Geheimniß der Freiheit, daß nicht nur Gott als Schöpfer frei iſt, ſondern auch der creatürliche Geiſt, und daß die Freiheit des letztern ihre Thätigkeit dahin zu äußern hat, daß ſie dasjenige, was durch Gott in ihr geſetzt iſt, nicht nur als das Wahre und Gute bejahe, ſondern daß ſie daſſelbe nun auch in ſich ſelber ſetze, zum Eigenthum mache, und als bleibende Eigenſchaft gewinne. Was folglich die göttliche Freiheit in den Geiſt gelegt hat, die urſprüngliche Vollkommenheit, beſtehend in Gerechtigkeit und Heiligkeit: das hat nunmehr der Geiſt zu ſeinem freien Beſitze zu machen. Wir können uns aber auch ſo ausdrücken: was der göttliche Wille durch ſeine Gnade

---

Manichäer, und zwar beſonders 1) Contra Faustum Manichaeum; 2) de actis cum Felice Manichaeo, 3) Contra Secundinum Manichaeum; vgl. insbeſondere Contra Secundinum Manichaeum c. 5: omnes tamen de propria Patris eademque substantia. Ein darauf folgendes Kapitel (7) weist überhaupt die Vorſtellung zurück, als ſei die Creatur aus der göttlichen Subſtanz. In die Vorſtellung, die Creatur ſei aus der Subſtanz Gottes, war natürlich auch die aufgenommen, der Menſch ſei göttlicher Subſtanz. Contra Faustum heißt es l. XII. c. 13: Quod et isti Manichaei si considerarent, et intelligerent, non in tantam blasphemiam caderent, putando *se esse naturam et substantiam Dei.* In der Schrift Contra Secundinum iſt c. 19 die ganze Schöpfung vom Engel bis zu den Kräutern der Erde durchgegangen, als dasjenige, was nicht aus der Subſtanz Gottes, ſondern von Gott aus Nichts geſchaffen iſt. Vgl. de natura boni contra Manich. c. 41: sed ipsi naturae, ipsi substantiae Dei, quae hoc est, quod est Deus; *ibid.* c. 42.: dicunt enim etiam nonnullas animas, quas volunt esse de substantia Dei et ejusdem omnino naturae etc. Was aus Gott, d. h. aus ſeinem Gedanken und Willen iſt, iſt deßwegen noch nicht von ihm, d. h. von ſeiner Subſtanz. Auguſtinus unterſcheidet daher zwiſchen Aus-Gott-ſein, und Von-Gott-ſein. So de natura boni contra Manich. c. 27: *Ex ipso* autem non hoc significat, quod *de ipso.* Quod enim de ipso est, potest dici ex ipso: non autem omne, quod ex ipso est, recte dicitur de ipso. Ex ipso enim coelum et terra, quia ipse fecit ea; non autem de ipso, *quia non de substantia sua.*

im endlichen Geiſte will, das ſoll der Geiſt in ſich ſelber wieder wollen. Nur ſo wird und kann er der Idee ſeines Weſens, welche durch die Schöpfung und urſprüngliche Heiligung nur objectiv verwirklichet iſt, auch durch ſich ſelber entſprechen. Oder: Iſt die Idee göttlicher Gedanke und Wille, und hat Gott den endlichen Geiſt ſo gedacht und ſo gewollt, daß er durch Heiligkeit und Gerechtigkeit in lebendige Gemeinſchaft mit Gott komme, in die er urſprünglich objectiv durch Gnade ſchon aufgenommen wurde; ſo entſpricht der endliche Geiſt der göttlichen Idee von ihm ſelber nur dann, wenn er ſich nun ſelbſt auch als das begreift, als was er von Gott gedacht iſt, und als das will, als was er von Gott gewollt iſt. Iſt er nur von Gott gedacht und gewollt, und denkt und will er ſich nicht ſelber wieder als das von Gott Gedachte und Gewollte; ſo iſt er der intelligenz- und freiheitsloſen Natur gleich, die unter ihm ſteht. Er iſt dann nur der paſſive Träger des von Gott ihm Verliehenen. Das aber, von dem der Geiſt nur der paſſive Träger iſt, das iſt ihm ſelbſt nur äußerlich, nicht innerlich. Was aber dem Geiſt nur äußerlich iſt und anhängt, das iſt nicht ſein, das iſt er nicht ſelbſt, das genießt er nicht, davon hat er kein Gefühl und das wird nicht Gegenſtand ſeines Lebens und ſeiner Freude. Der Geiſt beweist ſich als Geiſt nur durch die Kraft und die Thätigkeit der ihm einwohnenden geiſtigen Potenzen, durch die er ſich zu erkennen hat, wie ihn Gott erkannt, und zu wollen, wie ihn Gott gewollt. Deßwegen liegt in der Freiheit etwas Schöpferiſches oder vielmehr Nachſchöpferiſches. Kommen wir daher auf das Obige wieder zurück; ſo werden wir uns ſchließlich alſo zu beſtimmen haben: Soll der höhere Geiſt ſeiner göttlichen Idee entſprechen, und liegt es in dieſer göttlichen Idee, durch Heiligkeit und Gerechtigkeit in die Gemeinſchaft mit Gott einzutreten; ſo hat der Geiſt die Beſtimmung, ſich als dasjenige ſelbſt zu erkennen und zu wollen, als was er von Gott gedacht und gewollt iſt, um in jener heiligen Gemeinſchaft wirklich zu ſein; er hat ſich ſomit in der Heiligkeit und Gerechtigkeit, mit der er bekleidet iſt, nunmehr ſelbſt durch ſeine Freiheit, d. h. durch die That ſeines eigenen freien Willens zu ſetzen, und durch dieſe Selbſtſetzung vermittelſt des freien Willens in ſeiner Idee ſelbſt zu vollziehen. Wie der Vater, der Sohn und Geiſt in objectiver Weiſe die Idee des creatürlichen Geiſtes vollziehen durch das Denken, Verwirklichen und Vollenden des Geiſtes; ſo hat der Geiſt ſelbſt nun auch ſubjectiv die Idee von ihm ſelber, d. h. die Idee ſeines Weſens zu vollziehen, und er vollzieht ſie dadurch, daß er das

Göttlichgedachte in ſich wieder denkt, das Göttlichverwirklichte wieder verwirklichet und das Göttlichvollendete nun ſelbſt auch durch und an ſich, und zwar dadurch vollendet, daß er ſich in der urſprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, und durch ſie in der Gemeinſchaft mit Gott ſelber will, und in dieſem freien Wollen, fern von allem Abfall von Gott, in der Idee befeſtiget. Durch dieſe doppelte Thätigkeit der Intelligenz und des freien Willens wird die objective göttliche Idee nun auch die ſubjective, ſie wird durch freie Vollziehung die eigene Idee des Geiſtes, der in ihr ſich hat, ſich weiß, ſich fühlt und ſich will.

4. Daß der Engel Freiheit beſitze, wird nicht nur in dem Begriffe von ihm vorausgeſetzt, wonach er Geiſt [1] iſt, welcher letztere ohne Intelligenz und Freiheit nicht gedacht werden kann, was zudem noch in ihm als dem Ebenbilde Gottes liegt; ſondern dieſelbe Vorausſetzung liegt auch in der Lehre von dem Abfall eines Theils der Engel, der nur durch Freiheit möglich war. [2] Schließt aber der Begriff des Engels als eines Geiſtes den Begriff der Freiheit wie der Intelligenz ſchon in ſich; [3] ſo kann es in der Entwicklung der chriſtlichen Wahrheit keine Zeit gegeben haben, in welcher mit dem geiſtigen Weſen der Engel nicht auch die Freiheit der Engel erkannt worden wäre. Und eben ſo kann keine Zeit geweſen ſein, in der nicht begriffen worden wäre, wie weſentlich und nothwendig die Freiheit zur Erreichung der Beſtimmung des Geiſtes ſei. [4]

---

1) Anſelm: Semper itaque habet rationalis natura liberum arbitrium. *Dialog. de libero arbitr.* c. 10.

2) Jud. V. 6. Joh. 8, 44. 2 Petr. 2, 4.

3) Vgl. oben §. 52—56. S. 197—217.

4) Daher darüber, daß die Engel frei ſeien, von jeher eine ſchlechthin übereinſtimmende Anſicht war. *Justin.* dial. c. Tryph. 102: *ἐποιησεν αὐτεξουσιους προς δικαιοπραξιαν και ἀγγελους και ἀνθρωπους.* Ebenſo Apolog. I. *αὐτεξουσιον το τε ἀγγελων γενος και των ἀνθρωπων την ἀρχην ἐποιησεν ὁ θεος.* *Athenag.* leg. p. Chr. 24: *ὡς δη και ἐπι των ἀνθρωπων αὐθαιρετον και την κακιαν ἐχοντων . . . και το κατα τους ἀγγελους ἐν ὁμοιῳ καθεστηκεν.* *Tatian.* adv. Graec. n. 7: *ὁ μεν οὐν λογος προ της των ἀνδρων κατασκευης ἀγγελων δημιουργος γινεται· το δε ἑκατερον της ποιησεως εἰδος αὐτεξουσιον γεγονε.* *Joh. Damasc.* orth. fid. l. II. c. 3: *ἀγγελος τοινυν ἐστι οὐσια νοερα, αὐτεξουσιος . . . ἐστι τοινυν (ὁ ἀγγελος) φυσις λογικη, νοερα τε, και αὐτεξουσιος.* c. 27: *χρη γινωσκειν, ὁτι οἱ ἀγγελοι λογικοι ὀντες αὐτεξουσιοι ὑπαρχουσι.* *Tertull.* adv. Marc. l. II. c. 10: Et ipse (diabolus) liberi arbitrii institutus *ut spiritus.* Nihil enim Deus proximum sibi non libertate ejusmodi ordinasset. *Augustin.* de civ. D. l. XXII. c. 1: Ipse (Deus) est enim, qui in principio condidit mundum, plenum bonis omnibus visibilibus atque intelligibilibus, in quo nihil melius instituit quam

Wird aber die Nothwendigkeit der Annahme der Freiheit des Geiſtes anerkannt; ſo iſt in dieſe Annahme eben ſo nothwendig ſchon wiederum eine andere, und zwar die aufgenommen, daß der urſprünglich freie Geiſt ſeine Freiheit nur zu dem Zwecke hat, etwas zu wirken, was durch Gott für den Menſchen, oder vielmehr an ſeiner Stelle nicht gewirkt werden kann. Und dieß iſt die Vollbringung der That der Freiheit, durch welche der Geiſt das nunmehr auch ſubjectiv, durch eigene Selbſtbeſtimmung und Selbſtvollziehung wird, als was er von Gott objectiv in die Exiſtenz geſetzt iſt, und womit er ſich durch die freie Gnade Gottes bekleidet und ausgerüſtet ſieht. Dieß aber geſchieht dadurch, daß ſich der creatürliche Geiſt nach derjenigen Idee durch die That der Freiheit ſelbſt vollendet, nach welcher göttlichen Idee er objectiv durch die Gnade ſchon vollendet iſt. Durch das einfache Daſein der Freiheit war daher für den Geiſt ſchon auch ein Proceß geſetzt, der für und durch die Freiheit nunmehr zu beginnen hatte, ein Proceß, durch welchen der Geiſt zu dem ſich erheben ſollte, was er noch nicht war. [1]) Zwar war er

---

spiritus, quibus intelligentiam dedit, et suae contemplationis habiles capacesque sui praestitit, atque una societate devinxit, quam sanctam et supernam dicimus Civitatem, in qua res qua sustententur beatique sint, Deus ipse illis est, tanquam vita victusque communis. Qui *liberum arbitrium* eidem intellectuali naturae tribuit tale, ut si vellet, desereret Deum, beatitudinem scilicet suam, continuo miseria secutura. Qui cum praesciret angelos quosdam per elationem, qua ipsi sibi ad beatam vitam sufficere vellent, tanti boni desertores futuros, non eis ademit hanc potestatem, potentius et melius esse judicans etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere. Anſelm weiſt jede für das Handeln der Engel beſtehende Nothwendigkeit zurück: die guten Engel haben durch Macht, nicht durch Nothwendigkeit die urſprüngliche Gerechtigkeit ſich erhalten, de casu diaboli c. 5. Ebenſo iſt nicht anzunehmen, daß der Engel zum Fall irgendwie gezwungen werden konnte *ibid.* c. 21. Bonaventura läßt dem Engel ſchon darum die Freiheit anerſchaffen werden, weil er ein Bild der Trinität iſt, und weil ferner der Geiſt ohne Freiheit ſeine ſittliche Beſtimmung, mit dieſer aber die Seligkeit nicht erringen kann. Breviloqu. P. II. c. 6: Habet etiam (angelus) in mente imaginem Trinitatis secundum memoriam, intelligentiam et *voluntatem*. Habet etiam *voluntatis libertatem*, ut assimiletur Deo ex parte potentiæ suæ naturalis, sive electivæ: ut sic potentia naturalis insignita sit Dei imagine, *electiva vero arbitrii libertate*. Nequaquam enim perveniret meritorie ad praemium gloriosum, quod facit quemquam beatum, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium; hoc autem esse non potest nisi in substantia rationali, quam comitatur memoria intelligentia et voluntas.

1) Ambroſius läßt einen Proceß in den Engeln auch in Betreff ihrer Intelligenz vor ſich gehen, indem er zugleich allen und jeden Proceß von Gott

gut: aber er war es noch nicht durch eigene Wahl und durch eigene That: er war vollkommen; aber die Vollkommenheit war ihm mehr äußerlich als innerlich, ſie war noch nicht ſein ethiſches Sein geworden. Er ſtand in der Heiligkeit und Gerechtigkeit: aber dieſe war noch nicht in die Einheit ſeines freien Lebens aufgenommen. Der Proceß, der nun beginnen ſollte und mußte, weil der Geiſt nicht unentſchieden ſein kann, konnte nun zwar den Geiſt objectiv nicht erhöhen, auf keine höhere Stufe des Daſeins führen: aber dennoch war Erhöhung möglich, Erhöhung nämlich und Emporrichtung des Geiſtes an ſeinem eigenen göttlich gewirkten Weſen durch Selbſtvollziehung der Idee eben dieſes Weſens durch die ſittliche That der Freiheit in der Form der Selbſtbeſtimmung.[1]) Es öffneten ſich daher dem höhern Geiſte jetzt zwei Wege. Entweder erhebt er ſich durch die That der Freiheit ſubjectiv zu dem, als was er von Gott geſchaffen und womit er durch die Gnade bekleidet war, — und dieß iſt die wahre zur Gemeinſchaft mit Gott und durch dieſe zur Seligkeit führende Erhebung; dieſe Erhebung iſt zugleich der Eintritt in die höhere Freiheit, in die Freiheit als Zuſtand, welcher Zuſtand der der Verklärung iſt.[2]) Oder er geht in die vor ihm liegende und auf ihn wartende ſubjective Selbſtvollziehung nach der göttlichen Idee nicht ein, und dann erfolgt der Abfall. Der Abfall will jedoch ſelbſt auch eine Art von Erhebung ſein, aber die falſche. Denn der Geiſt, der ſich nicht ſelber nach der Idee vollziehen will, nach welcher er von Gott geſchaffen und gebildet iſt, und in Gemeinſchaft mit ihm Seligkeit hat, die Nothwendigkeit einer Erhebung aus dem Zuſtande der Unmittelbarkeit aber fühlt und begreift, wird zwar auch ſtreben, ſich zu erhöhen, aber nicht ſo, wie es in der Idee des Geſchöpfes liegt, ſondern ſo, wie das Geſchöpf in gänzlicher Verkennung der Wahrheit — Gott ſelbſt ſein will. Der Geiſt daher, der die Bahn des Abfalls betritt, äußert die von ihm gefor-

---

ausſchließt. *De fide* l. IV. c. 1. n. 10: Sed quia et Angeli processus habent scientiæ, et capacitatem profectus; habent utique discretionem virtutis atque prudentiae. Solus enim sine processu Deus; quia in omni perfectione semper aeternus est.

1) Es iſt Bonaventura, der dieß ſehr deutlich ausgeſprochen, wenn er ſagt: Fuit igitur angelus a Deo conditus *bonus quidem, sed non summus; perficiendus* tamen si affectu tenderet in summum. Et quoniam per liberum arbitrium voluntatis, poterat tendere in bonum summum, vel converti ad bonum privatum. *Breviloqu.* P. II. c. 7.

2) Siehe oben unſere Auseinanderſetzung über Freiheit als Zuſtand und Freiheit als Vermögen §. 56. S. 207—217.

derte freie Thätigkeit nicht dahin, daß er ſich in der göttlichen Idee von ihm als dem creatürlichen Geiſte vollziehe und vollende, ſondern dahin, ſich an die Stelle der Gottheit ſelbſt zu ſetzen. [1])

5. Was nun aber für die Engel, die noch im urſprünglichen, und zwar im unmittelbaren Zuſtande des Seins und Lebens ſich befanden, ſchlechthin nothwendig war, das iſt die Entſcheidung durch Freiheit.

B.

Die Natur.

Begriff der Natur.

§. 71.

Die Natur, im Unterſchiede vom Geiſte, iſt das von Gott in der Idee wohl gedachte und gewollte, und nach dieſer Idee durch den Logos und den heiligen Geiſt in die Wirklichkeit geſetzte und vollendete, aber an und für ſich ſelber weder denkende noch wollende, ſomit das unperſönliche Sein und Leben.

1. Schon eine geringe Bekanntſchaft mit der göttlichen Offenbarung kann darüber hinlänglichen Aufſchluß geben, daß ſie keine ins Einzelne und Einzelſte gehende Beſtimmungen über die Natur und ihre verſchiedenen Theile gibt, daß bei ihr keine der menſchlichen Wiſſenſchaft eigne umſtändliche Aufzählungen, Beſchreibungen und Erörterungen vorkommen, die ſich auf die geſammten Naturkategorien und Naturweſen, vom erſten bis zum letzten, beziehen. Vielmehr iſt es der göttlichen Offenbarung eigen, über die Natur nur eine großartige, erhabene Anſchauung im Allgemeinen zu geben, die ihren Urſprung, ihr eigentliches vom Geiſt unterſchiedenes Weſen, ihre Stellung im Univerſum, ihre innere Bedeutung zufolge dieſer Stellung, ſo wie ihren Zweck und ihre Beſtimmung Gott und dem Menſchen gegenüber begreifen läßt. Indem aber die göttliche Offenbarung auf das Genannte ſich einſchränkt,

---

1) Die wahre Weiſe der Entwickelung hat Bonaventura in den Worten gezeigt: Quia cum Angeli propter expressam similitudinem et propinguitatem ad primum et summum principium, habeant intellectum deiformem, et immutabilitatem, *post consensum ex libertate arbitrii, divina superveniente gratia, ad summum bonum conversi, cum totaliter in Deum tenderent, per gloriam fuerunt confirmati, pariter et perfecti;* ideo quantum ad voluntatem, fuerunt stabiles et *felices*, etc. *Brevil.* P. II. c. 8.

und weiter nicht geht, iſt ſie durch eine zweifache Ueberzeugung geleitet. Zuerſt iſt ihr der Gedanke gegenwärtig, daß das Buch, aus welchem der menſchliche Geiſt am beſten und ſicherſten die Natur kennen zu lernen vermöge, die Schöpfung ſelber ſei, und daß ſie, die Offenbarung, zur Vermittlung der Erkenntniß aus der unmittelbaren Schöpfung ſelbſt nur ſo viel beizutragen habe, daß kein principieller Irrthum über den Urſprung, das Weſen und den Zweck der Natur entſtehe. Zweitens aber erkennt ſich die außerordentliche Offenbarung als diejenige göttliche Inſtitution, durch die das Heil der abgefallenen Welt gewirkt werden ſoll, in welcher ſomit Gott nicht ſo faſt als das hervorbringende, ſondern als das wiederherſtellende Princip erſcheint. Auf die Wiederherſtellung der Welt aus ihrem Zerfalle iſt der Nachdruck in der Lehre der göttlichen Offenbarung gelegt, und daraus iſt zu erkennen, warum die Natur nur in ſo weit aufgenommen worden iſt, als ſie, an ſich ſelbſt ein göttliches Werk, durch ihren Zuſammenhang mit dem Menſchen in den Abfall hineingezogen worden iſt, ferner ſo, wie ſie aus demſelben befreit werden ſoll, und darum ſelbſt Antheil am ganzen Erlöſungs- und Befreiungsacte nimmt. [1])

---

1) Bonaventura hat hierüber ſehr tiefſinnige Gedanken geäußert. *Breviloqu.* P. II. c. 5 heißt es: Ex jam dictis colligitur, quod sicut Deus res ordinate condidit, quantum ad tempus, et ordinate disposuit, quantum ad situm; sic etiam ordinate gubernat, quantum ad influentiam, et scriptura ordinate narrat, *quantum ad doctrinae sufficientiam.* Licet non ita explicite describat distinctionem orbium, nec coelestium, nec elementarium, et parum aut nihil dicat de motibus, et virtutibus corporum superiorum, et de mixtionibus elementorum et elementatorum, et quod plus est, nihil explicite narrat de conditione superiorum spirituum, maxime cum describit istud universum in esse productum. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia cum primum principium reddat se nobis cognoscibile *et per scripturam, et per creaturam.* Per *librum creaturae* se manifestat ut *principum effectivum;* per *librum scripturae,* ut *principium reparativum:* et principium reparativum non potest cognosci, nisi cognoscatur et effectivum: ideo sacra scriptura, licet principialiter agat de operibus reparationis, debet nihilominus agere de opere conditionis, in quantum tamen ducit in cognitionem primi principii efficientis et reficientis: et ideo ipsa est cognitio sublimis et salutaris. Sublimis, quia de primo principio effectivo, quod est Deus creator; salutaris, quia de primo principio reparativo, quod est Christus Salvator et mediator. Rursus quia sublimis est, utpote, quia agit de primo principio et ente summo, ideo non descendit ad describendas speciales entium naturas, motus, virtutes, et differentias; *sed stat in quadam generalitate*, in qua implicantur specialia. Wie durch Aufſtellung einfacher Wahrheiten in Betreff der Schöpfung, wie dieſe Aufſtellung durch die außerordentliche Offenbarung geſchieht, Irrthümer vermieden werden, das weiſt Bonaventura Brevil. P. II. c. 1 nach. Zuerſt ſtellt er die Lehre der Offen-

2. Haben wir in der oben vorgenommenen Gliederung des Univerſums nach der Idee ein Sein und Leben aufgefunden, welches bloß iſt und lebt, d. h. ein Sein und Leben, welches von Gott zwar in die Exiſtenz geſetzt iſt, aber ſo, daß es als dieſes exiſtente Sein zwar wohl von Gott gedacht und gewollt iſt, an und für ſich ſelbſt aber weder denkt noch will, ſondern nur iſt und lebt, und zwar nur ſo iſt und lebt, wie es von Gott gedacht und gewollt worden iſt; — ſo iſt dieſes Sein und Leben das Sein und Leben der Natur, oder dieſes Sein iſt die Natur ſelbſt. Die Natur iſt ſomit im Allgemeinen das intelligenz- und willenloſe Sein und Leben, über welchem, als das ſchlechthin andere und höhere, das des Geiſtes ſteht, der nicht bloß iſt und lebt, ſondern auch erkennt und will. 1)

---

barung über die Weltſchöpfung kurz alſo auf: Quod universitas machinae mundialis producta est in esse ex tempore, et de nihilo ab uno primo principio solo et summo *etc.* Sodann heißt es weiter: Haec generaliter intelligenda sunt circa rerum productionem, ex quibus *et veritas colligitur, et error repudiatur.* Per hoc enim, quod dicitur, ex tempore, excluditur error ponentium mundum esse aeternum. Per hoc, quod dicitur, de nihilo, excluditur error ponentium aeternitatem circa principium materiale. Per hoc, quod dicitur, ab uno principio, excluditur error Manichaeorum, ponentium pluralitatem principiorum. Per hoc, quod dicitur, solo et summo, excluditur error ponentium, Deum produxisse inferiores creaturas per ministerium intelligentiarum.

1) Schon Auguſtinus theilt das univerſelle Sein in ein ſolches ein, das bloß iſt, das iſt und lebt, und das iſt, lebt und erkennt. Das Sein, das entweder bloß iſt, oder nur iſt und lebt, nicht aber erkennt, iſt ihm das Sein der Natur. So in der Schrift de libero arbitrio lib. II. c. 3 (7): Quia cum tria sint haec, *esse, vivere, intelligere;* et *lapis est*, et *pecus vivit*, nec tamen lapidem puto vivere, aut pecus intelligere; qui autem intelligit, eum et esse et vivere certissimum est; quare non dubito id excellentius judicare, cui omnia tria insunt, quam id, cui duo vel unum desit. Nam quod vivit, utique et est, sed non sequitur, ut etiam intelligat; qualem vitam esse pecoris arbitror. Quod autem est, non utique consequens est, ut et vivat et intelligat; nam esse cadavera possum fateri, vivere autem nullus dixerit. Jam vero quod non vivit, multo minus intelligit. Dionyſius Areopagita läßt die Weltweſen nach der Art und Weiſe ſich eintheilen, wie ſie an dem Göttlichen, welches der überweſentliche Grund alles Seins iſt, Theil nehmen. Er ſagt: „Denn kein Seiendes wäre, wenn es nicht Theil nähme an der Wahrheit und dem Urgrunde alles Seienden. Alles Lebloſe nun hat ſeinen Theil dadurch, daß es iſt; denn das Sein Aller iſt die Gottheit, die über dem Sein iſt. Das Lebende nimmt Theil an der über Alles Leben erhabenen, belebenden Kraft. Das Verſtand- und Geiſtbegabte an der über allen Verſtand und Geiſt erhabenen, urvollkommenen und vorvollkommenen Weisheit. Offenbar alſo ſind die Weſenheiten näher an ihr, welche auf vielfachere Weiſe an ihr Theil haben. Die heiligen Ordnungen der himmliſchen Weſenheiten genießen alſo der göttlichen Mittheilungen und Gaben mehr als die

3. Iſt auch die Natur einerſeits das Vernunft- und Willenloſe; ſo iſt ſie doch andrerſeits wieder nicht das vom Geiſte verlaſſene Sein. Vielmehr iſt in ihr in ſo fern Geiſtiges, als in ihr die göttliche Idee iſt,

---

nur Seienden, oder vernunftlos Lebenden, oder auch mit Verſtand Begabten." De coelest. hier. c. 4 n. 1. 2. Indem Dionyſius von dem Sein oder Seienden ausgeht, auf den Standpunkt des Seins ſich ſtellt, ſind ihm die einen Weſen die nur Seienden (τα μονον όντα), und dazu gehört ihm zunächſt alles Lebloſe (τα ἀζωα), ſodann aber auch das Lebende (τα ζωντα), nämlich das vernunftlos Lebende (τα ἀλογως ζωντα); die andern, von dieſen ſchlechthin unterſchiedenen Weſen ſind ihm die Vernunft- und Geiſtbegabten (τα λογικα και νοερα), die ſich in Menſchen und Engel theilen. Dieſe Eintheilung hat Maximus in ſeinen Scholien zu Dionyſius in folgender Art näher erklärt. Nach ihm theilt ſich das Seiende (τα όντα) in 1) das Unvernünftig-, und 2) in das Vernünftig-Seiende. Das Unvernünftig-Seiende iſt ihm a) entweder das Lebloſe, das nur Seiende, wie die Himmelskörper und die Erdkörper, oder b) das Belebte, aber Unvernünftig-Lebende, wie die Thiere. Das Vernünftig-Seiende aber iſt ihm a) entweder das Geiſtige, das ohne Körper iſt, die himmliſchen Mächte, oder b) das Geiſtige, das mit einem Leibe verbunden iſt, wie der Menſch. *Maxim.* Schol. in c. 4. libri Dionys. Areopag. de coelesti hierarch. Auf gleiche Art läßt ſich Pachymeres in ſeiner Paraphraſis vernehmen. Die verſchiedene Weiſe des Seins iſt ihm die verſchiedene Theilnahme an Gott, dem höchſten Sein. Was unbeſeelt iſt, hat bloß das Sein: εἰ και ἀψυχον ἐστι, την όντοτητα μονον ἐχει. Iſt das Seiende ein Thier, ſo hat es auch das Leben. Iſt es ein vernunftbegabtes Weſen, ſo hat es die Fähigkeit zu denken und zu erkennen. Bald darauf fährt Pachymeres alſo weiter: „Das Unbeſeelte nimmt, da es nur das Sein hat, an dem göttlichen Weſen durch das Sein Antheil, obſchon das göttliche Weſen an ſich über jedem Sein iſt. Was aber lebt, nimmt eben ſowohl Antheil an der lebendigmachenden göttlichen Kraft, obgleich dieſe an ſich über jedes Leben hinaus iſt. Was aber vernünftig iſt, wie wir und wie die rein geiſtigen Weſen, die Engel, iſt im Beſitze der vollkommenen Weisheit; denn dieſe Vernunft iſt auch das Erkennen Gottes, obſchon es an ſich über Vernunft und Intelligenz hinaus iſt. Dadurch werden wir vorzüglichere Weſen, denn das Geiſtige tritt in die Nähe der Gottheit. Auch kommt dem Geiſtigen eine mehrfache Weiſe der Theilnahme zu: denn es hat das Sein, das Leben, und das Vernünftige zumal. *Pachymeres* ad c. 4. liber. Dionys. Areopag. de coelesti hierarch. Mit der Kraft des Erkennens wurde die Kraft des Wollens ſtets in Verbindung gedacht. Wenn daher Raimund von Sabunde das endliche Sein eben ſo eintheilt, wie Auguſtinus und Dionyſius, ſpricht er ſich alſo aus: Omne quod est, vel *est tantum*, et non vivit, nec sentit, nec intelligit, nec discernit, nec vult libere, ecce primus gradus. Vel *est*, et *vivit tantum*, et non sentit, nec intelligit *etc.*, ecce secundus gradus. Vel *est*, *vivit*, *sentit tantum*, et non intelligit *etc.*, ecce tertius gradus. Vel *est*, *vivit*, *sentit*, *intelligit*, *vult libere*, ecce quartus gradus. Sic ergo ista quatuor, *esse*, *vivere*, *sentire*, et *intelligere*, continent omne quod est, et in istis quatuor omnia clauduntur, et nihil est extra ista quatuor. *Per intelligere enim comprehenditur discernere, et velle libere. Raimundi de Sabunde* theolog. natural. c. 1.

der göttliche Gedanke und Wille. Sie iſt ein vom göttlichen Geiſte Gedachtes und Gewolltes, ſo wie ein von demſelben göttlichen Geiſte ſtets Durchwaltetes und Geführtes. Wenn daher vom Geiſte Gottes geſagt iſt: Dein unvergänglicher Geiſt iſt in Allem;[1] ſo gilt dieß auch von der Natur, und zwar nicht nur in ſo fern, als die Natur urſprünglich göttliche Idee, d. h. göttlicher Gedanke und göttlicher Wille iſt, ſondern auch in ſo fern, als die Thätigkeit Gottes als des allgegenwärtigen ſtets dahin gerichtet iſt, die Idee der Natur nach allen Seiten hin zu realiſiren. In der Natur iſt daher, wie in jeder Creatur, Vernunft, und zwar göttliche Vernunft, ſomit die Vernunft des Urhebers der Natur, durch welche in ihr zugleich Wahrheit, Ordnung und Geſetz iſt.[2] Wäre in der Natur nicht Geiſt, dadurch, daß in ihr die Idee als göttlicher Gedanke und Wille iſt; ſo wäre ſie das ungeformte, ungefaßte, einheitsloſe, keinem Geſetz und keiner Ordnung gehorchende Sein, ein Sein, dem nur die rohe Exiſtenz zu Theil geworden wäre.[3] Lebt aber

---

1) Weish. 12, 1.

2) *Augustin.* de civit. Dei l. XI. c. 16, ſo wie überall da, wo er die Natur auf der göttlichen Idee beruhen läßt. His atque hujusmodi testimoniis probatur quod haec omnia, priusquam fierent, erant in notitia facientis. Et utique ibi meliora, ubi veriora, ubi aeterna et incommutabilia. Quamquam sufficere debeat ut quisque noverit, vel inconcusse credat, quod Deus haec omnia fecerit; non opinor eum esse tam excordem, ut Deum quae non noverat fecisse arbitretur. Porro si noverat ea, priusquam faceret ea, profecto priusquam fierent, apud illum erant eo modo nota, quo sempiterne atque incommutabiliter vivunt, et vita sunt: facta autem eo modo, quo unaquaeque creatura in genere suo est. *De genesi ad litter.* l. V. c. 15. Franciscus Valeſius ſtimmt ganz mit den Vätern, und beſonders mit Auguſtinus überein, wenn er de sacra philosophia, sive de iis, quae in libris sacris physice scripta sunt, c. 2. pag. 43 ſagt: Sed universale in rebus creatis est ratio universalis in omnibus existens. Exemplar vero, ad quod facta sunt singula, est aeterna illa notitia rerum omnium, quam Deus semper apud se habuit, ab aeterno conceptam.

3) Auguſtinus führt darum das Sein auf den göttlichen Logos zurück, der es in der Weisheit hervorgebracht und geſchaffen hat. Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua subsistit, ut bonum quod tibi nihil prodesset, nec de te aequale tibi esset, tamen quia ex te fieri potuit, non deesset. Quid enim te promeruit coelum et terra, quæ fecisti in principio? Dicant quid te promeruerunt spiritualis corporalisque natura, quas fecisti in *sapientia* tua, ut inde penderent etiam inchoata et informia quæque in genere suo, vel spiritali vel corporali, euntia in immoderationem, et in longinquam dissimilitudinem tuam: spiritale informe praestantius, quam si formatum corpus esset: corporale autem informe praestantius, quam si omnino nihil esset: atque ita penderent in tuo verbo informia, nisi per idem verbum revocarentur ad uni-

in Gott auf ewige Weiſe die Idee auch desjenigen Seins, das ſeiner Natur nach hinfällig, veränderlich, der Vernunft nicht theilhaftig iſt, alſo die Idee der Natur;[1] ſo hat die Natur eben aus dieſer Idee Gottes ihre Form, ihr Geſetz, ihre Grundzahl, ihre Einheit, ihre Ordnung, ihr Maß und ihr Verhältniß.[2]

---

tatem tuam et formarentur, et essent ab uno te summo bono universa bona valde. Quid te promeruerunt ut essent saltem informia, quæ neque hoc essent, nisi ex te? *Confess.* l. XIII. c. 2.

1) Tu autem, Domine, qui et semper vivis, et nihil moritur in te, quoniam ante primordia saeculorum, et ante omne quod vel ante dici potest, tu es, et Deus es Dominusque omnium, quae creasti: et apud te rerum omnium instabilium stant causæ: et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines; et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes. *Confess.* l. I. c. 6. (9).

2) *Augustin. de civit. Dei* l. XII. c. 25: Cum enim alia sit species quæ adhibetur extrinsecus cuicunque materiae corporali, sicut operantur homines figuli et fabri atque id genus opifices, qui etiam pingunt et effingunt formas similes corporibus animalium; alia vero quæ intrinsecus efficientes causas habet de secreto et occulto naturæ viventis atque intelligentis arbitrio, quæ non solum naturales corporum species, verum etiam ipsas animantium animas, dum non fit, facit: supradicta illa species artificibus quibusque tribuatur; haec autem altera nonnisi uni artifici creatori et conditori Deo, qui mundum ipsum et angelos sine ullo mundo et sine ullis angelis fecit. Qua enim vi divina, et, ut ita dicam, effectiva, quæ fieri nescit, sed facere, accepit speciem, cum mundus fieret, rotunditas coeli et rotunditas solis; eadem vi divina et effectiva, quæ fieri nescit, sed facere, accepit speciem rotunditas oculi, et rotunditas pomi, et ceteræ figuræ naturales quas videmus in rebus quibusque nascentibus non extrinsecus adhiberi, sed intima creatoris potentia. *De trinit.* l. VI. c. 10 (12): Haec igitur omnia, quæ arte divina facta sunt, et unitatem quandam in se ostendunt, et speciem et ordinem. Quidquid enim horum est, et unum aliquid est, sicut sunt naturæ corporum, et ingenia animarum, et aliqua specie formatur, sicut sunt figuræ vel qualitates corporum, ac doctrinæ vel artes animarum; et ordinem aliquem petit aut tenet, sicut sunt pondera vel collocationes corporum, atque amores aut delectationes animarum. Oportet igitur ut creatorem per ea quæ facta sunt intellectum conspicientes, Trinitatem intelligamus, cujus in creatura quomodo dignum est apparet vestigium. In illa enim trinitate summa origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo, et beatissima delectatio. *De genesi ad litteram* l. III. c. 16: Habent enim omnia (Naturweſen) quamdiu sunt, mensuras, numeros, ordines suos, quæ cuncta merito considerata laudantur. *Ad Orosium contr. Priscil. et Origen.* c. 7: Melius itaque credimus .... factum esse mundum Dei bonitate, magnum, bonum, a summo et non facto bono; in quo fierent omnia bona valde secundum naturam, et aliis alia meliora, a summis creaturis usque ad infima distinctis gradibus ordinata, ut eo modo essent omnia, dum non essent sola potiora, et haberent ejus numeri terminum, quem constituendum apud se vidit omnium naturarum creaturarum con-

Eintheilung der Natur.

Stufen des Naturlebens.

§. 72.

Die Natur theilt ſich zunächſt in den Himmel und in die Erde, d. h. in die Himmels- und in den Erdkörper. Das Erdgeſchöpf aber erſcheint als dasjenige Sein, welches auf der Baſis des Elementariſchen, in ſeiner Gliederung und Aufſtufung vom kaum lebendigen zum lebendigen und fühlenden, und von da bis zum ſeeliſchen Weſen hinaufſteigt.

1. Die Geſammtheit des Naturſeins iſt in der Schöpfungslehre von jeher als Inbegriff von Himmel und Erde genommen worden. [1]) Unter dem Himmel iſt aber, wenn es ſich, wie jetzt, um die Natur handelt, nicht die Engelwelt, ſondern die obere Sphärenwelt, das Syſtem von Sonne, Mond und Sternen, zu verſtehen. [2]) Die Erde aber iſt, wenn ſie als Natur dem Himmel gegenüber gehalten wird, der In-

---

ditor Deus, qui ea non facta didicit, sed noverat esse facienda. Unde illud quod ajunt, in ejus sapientia jam fuisse facta omnia, ante quam in istas formas et modos proprios proferrentur, atque in suis ordinibus apparerent *etc.*

1) Dein iſt der Himmel und dein iſt die Erde; den Erdkreis und ſeine Fülle haſt du gegründet. Pſ. 88, 12. Du biſt es, Herr! allein, du haſt den Himmel geſchaffen, und den Himmel der Himmel, und all ihr Heer, die Erde, und Alles, was darin iſt, die Meere, und Alles, was darin iſt, und du gibſt Leben allem dieſem. Nehem. 9, 6. vgl. Pſ. 102, 26. 146, 6. Jeſ. 45, 12. 18. 48, 13. 51, 13. 66, 2. Jer. 10, 2. Weish. 13, 3—9. Apg. 14, 15. 17, 24. 1 Kor. 8, 6. Hebr. 11, 3. Bonaventura ſagt im Breviloquium P. II. c. 3: De natura vero corporea quantum ad *esse* tenendum est, *quod corporalis mundi machina tota, consistit in natura coelesti et elementari*, welche letztere ihm die Erdnatur iſt. Ebenſo theilt der römiſche Katechismus P. I. c. 2. von qu. 15 bis qu. 18 die Schöpfung in Himmel und Erde, unterſcheidet aber den Himmel zweifach, ſo nämlich, wie er die Engelwelt, und ſo wie er die obere Körperwelt bedeutet.

2) Im Allgemeinen die Himmelskörper: Pſ. 33, 6. Jeſ. 40, 26. 45, 12. Sir. 43, 9—11. Im Beſondern: die Sonne: 1 Moſ. 1, 16. Pſ. 136, 8. Sir. 43, 2—5. Der Mond: 1 Moſ. 1, 16. Pſ. 8, 4. 136, 9. Sir. 43, 6. Die Sterne: 1 Moſ. 1, 16—18. Pſ. 8, 4. 136, 7. 9. Sir. 43, 9. 10. Eben ſo die kirchlichen Theologen. Der römiſche Katechismus P. I. c. 2. qu. 16: Verum coeli et terræ nomine quicquid coelum et terra complectitur intelligendum est. Nam praeter coelos, quos „opera digitorum“ ejus Propheta appellavit (Ps. 8, 4.), *solis* etiam splendorem *lunaeque* et *ceterorum siderum* ornatum addidit, atque, ut essent in signa et tempora et dies et annos, ita coelorum orbes certo et constanti cursu temperavit, ut nihil perpetua eorum conversione mobilius, nihil mobilitate illa certius videri possit.

begriff des geſammten telluriſchen Lebens.[1]) Dieſes telluriſche Sein theilt ſich in den Erdboden als ſolchen, das feſte Land,[2]) und zwar in den Continent, ſo wie in die vom Continent getrennten Inſeln.[3]) Sodann wird das feſte Land ins Auge gefaßt, welches ſeine Berge und Thäler uns darbietet,[4]) welches mit Waſſerquellen geſegnet iſt und auf welchem Bäche fließen.[5]) In ihrem dunkeln Schooße verbirgt die Erde das Mineral, das Metall und den Stein, ſeien ſie edel, ſeien ſie gemein.[6]) Auf ihrer Oberfläche ſpendet aber die Erde ihre Gewächſe und Früchte,[7]) die Pflanzen, und zwar: Gras und Kräuter,[8]) Getreide,[9]) Bäume,[10]) Reben,[11]) zur Nahrung und zum Heilmittel.[12]) Endlich zeigt ſich auf der Erde das eigentlich belebte Weſen, das Thier.[13]) Zu dem Erdſyſtem gehört ferner das Meer.[14]) Die Erde, d. h. das trockene Land, und das Meer bilden mit der ſie umgebenden

---

1) Die Erde iſt des Herrn und was ſie erfüllet; der Erdkreis und Alles, was darauf wohnt. Denn er hat ihn auf Meeren gegründet, und auf Waſſern ihn bereitet. Pſ. 23, (24) 1. 2. So ſpricht Gott, der Herr, der die Erde erhält, und was darin ſproßt, der Odem gibt dem Volke, das darauf iſt, und Geiſt denen, die darauf wandeln. Jeſ. 42, 5. Der Welt Ende ſind des Herrn, und er hat den Erdboden darauf geſetzt. 1 Sam. 2, 8. Er hat den Erdboden bereitet, daß er nicht bewegt wird. 1 Chron. 17, 30. Seine Hände haben das Trockne, d. i. das feſte Land, bereitet. Pſ. 95, 5. Wer hat den ganzen Erdboden geſetzt. Hiob 34, 13. Du haſt gegründet den Erdboden, und Alles, was darin iſt. Pſ. 89, 12. vgl. Bar. 3, 32. Pſ. 95, 4. 5. 102, 26. 104, 5—8. Jeſ. 40, 28. 45, 18. Jer. 27, 5. Hebr. 1, 10.

2) Vgl. die vorhergehenden Citate aus der Bibel.

3) Sir. 43, 25. 4) Pſ. 65, 7. Amos 4, 13.

5) Pſ. 74, 15. 104, 10. 11, 13.

6) Des Silbers Adern haben ihren Urſprung, und das Gold einen Ort, wo man es ſchmelzet. Das Eiſen wird aus der Erde genommen, und den Stein ſchmilzt man, gelöſet in der Hitze, zu Erz. Eine Zeit ſetzt man der Finſterniß, und aller Dinge Ziel ward erforſcht: aus des Dunkels Stein und des Todes Schatten. Ihre (der Erde) Steine ſind des Saphirs Ort, und ihre Schatten Gold. An Kieſelgeſtein legt er ſeine Hand, umwühlet vom Grunde aus die Erde. Hiob 28, 1. 2. 3. 6. 9. Gold, Silber, Erz, Eiſen ſollet ihr durchs Feuer gehen laſſen. 4 Moſ. 31, 22. Der Menſch bedarf zu ſeinem Leben Waſſer, Feuer, Eiſen. Sir. 39, 31. vgl. 1 Moſ. 4, 22.

7) Im Allgemeinen 1 Moſ. 1, 11. Pſ. 104, 13. Jeſ. 42, 5.

8) 1 Moſ. 1, 11. 2. Pſ. 104, 14. 141, 8. 9) Pſ. 104, 14. 15.

10) 1 Moſ. 1, 11. 12. 11) Pſ. 104, 15. 12) Sir. 38, 2. 4.

13) 1 Moſ. 1, 20—25. Pſ. 104, 25. 26. vgl. Nehem. 9, 6. Jeſ. 42, 5. Jer. 27, 5.

14) Er hält das Waſſer im Meere zuſammen, wie in einem Schlauche, und legt die Tiefe ins Verborgene. Pſ. 33, 7. vgl. 1 Moſ. 1, 9. 10. Nehem. 9, 6. Hiob 38, 8. Pſ. 95, 5. 104, 6—9. 25, 26, 146, 6.

Atmoſphäre zuſammen den Erdkörper, die Erdkugel, den Erdkreis, Erdball.[1] Endlich werden zum Erdleben noch die atmoſphäriſchen Erſcheinungen gerechnet, welche in ihrem Entſtehen und Wirken von Gott, in deſſen Dienſte ſie ſtehen, geordnet ſind, als: der Blitz,[2] der Donner,[3] der Hagel,[4] der Regen,[5] der Schnee,[6] der Regenbogen,[7] der Reif,[8] der Thau,[9] der Wind.[10] Dieſe Anſchauung vom Weſen und von dem Umfange des Erdkörpers iſt im Ganzen auch in den ſymboliſchen Beſtimmungen der katholiſchen Kirche ausgeſprochen.[11]

2. Liegen die Stufen des in ſich verſchiedenen Naturlebens ſchon in der vorweltlichen göttlichen Idee von der nicht ſchon hervorgebrachten, ſondern erſt hervorzubringenden Natur;[12] ſo wird ſich dieſelbe Stufen-

---

1) Nach den beſonders bei Moſes, Hiob, David und Jeſaias vorkommenden Schilderungen iſt die Erde ein großer, meiſt runder Körper, der vom Meer begrenzt iſt, und über welchem ſich der Himmel wie eine Zeltdecke ausſpannt. Hiob 26, 7. Pſ. 19, 5—7. Jeſ. 40, 22. Zur Beſtimmung der vier Weltgegenden bediente man ſich der Bezeichnungen: Vorne, Hinten, Rechts, Links. Hiob 23, 8. 9. Dieſe ſelben Himmelsgegenden werden auch die vier Ecken, Säume und Enden der Erde genannt. Offenb. 7, 1. 5 Moſ. 13, 7.; auch die vier Orte des Erdreichs, Offenb. 20, 8. Jeſ. 11, 12.; die vier Orte des Himmels, Jer. 49, 36.; die vier Winde unter dem Himmel, Zach. 2, 6. 6, 5. Matth. 24, 31. Mark. 13, 27.

2) Hiob 28, 25. 26. 35. Jer. 10, 13. Pſ. 135, 6. 7.

3) Hiob 26, 14. 40, 4. (9). Sir. 43, 17.

4) Hiob 38, 22. Pſ. 147, 17. Sir. 43, 16.

5) Hiob 38, 25—28. Pſ. 135, 7. Jer. 14, 22. 3 Moſ. 26, 4. Pſ. 65, 10. 11. 104, 13. 147, 8. Jeſ. 30, 23. Jer. 5, 24. Matth. 5, 45. Apg. 14, 17.

6) Pſ. 147, 16. Sir. 43, 14. 19. 20. Hiob 38, 22.

7) Sir. 43, 12. 13.

8) Hiob 38, 24. Pſ. 147, 16. Sir. 43, 21.

9) Hiob 38, 28. Spr. 3, 20. Sir. 18, 16. 43, 24.

10) Pſ. 103, 4. 104, 3. 135, 7. Hiob 26, 13. 28, 25. 37, 21. Jer. 10, 13. Amos 4, 13. Sir. 39, 33. 34. 43, 18. 19. 22.

11) *Catechism. rom.* P. I. c. 2. qu. 18: At vero, terram etiam super stabilitatem suam fundatam, Deus verbo suo jussit in media mundi parte consistere, effecitque, ut ascenderent montes, et descenderent campi in locum, quem fundavit eis; ac ne aquarum vis illam inundaret, terminum posuit, quem non transgredientur, neque convertentur operire terram. Deinde non solum arboribus, omnique herbarum et florum varietate convestivit atque ornavit, sed innummerabilibus etiam animantium generibus, quaemadmodum antea aquas et aëra, ita etiam terras complevit.

12) *Augustin. ad Oros. contra Priscil. et Origen.* c. 7: Melius itaque credimus .... factum esse mundum Dei bonitate, magnum, bonum a summo et non facto bono; in quo fierent omnia bona valde secundum naturam, at aliis alia meliora, a summis creaturis usque ad infima distinctis gradibus ordinata, ut eo modo essent omnia, dum non essent sola potiora, et haberent ejus

leiter um ſo nothwendiger ſchon deßwegen auch in der wirklichen Natur aufzeigen, weil dieſe nur die ausgeführte ſchöpferiſche Idee von ihr iſt.[1]) Haben wir nun ſchon oben auf der Grundlage der Anſchauung der Kirchenväter die Dinge im Allgemeinen ſo unterſchieden, daß ein Theil derſelben nur iſt, ein anderer iſt und lebt, ein dritter aber iſt, lebt und erkennt, mit welchem Erkennen das Wollen ſich verbindet; ſo fallen die beiden erſten Momente der Natur zu, dasjenige nämlich, was entweder nur iſt, oder was nur lebt, was aber bei dieſem Sein oder Leben keineswegs erkennt und will. Sehen wir aber vom Geiſte überhaupt ab, und bleiben wir bei der Natur, welche jenem gegenüber das intelligenz- und willenloſe Sein iſt, allein ſtehen; ſo wird es immerhin ſchwer ſein, die Stufen des bloßen Seins von den Stufen des Lebens zu unterſcheiden: und eben ſo wird die belebte Natur Schwierigkeiten darbieten, wenn in ihr das nur Lebendige von dem Fühlenden als dem Höherlebendigen unterſchieden werden ſoll. Die Natur iſt ſelbſt überall Leben, und darum auch in jenen Theilen nicht todt, in welchen Ruhe herrſcht. Denn dieſe Ruhe iſt in ſofern nur eine ſcheinbare, als, wie im Reiche der chemiſchen Elemente, oft nur eine beſtimmte Kraft einzuwirken braucht, um bisher ſchlummernde Kräfte zur Thätigkeit zu rufen, die, eben indem ſie ſich zur Thätigkeit rufen laſſen, zuvor nicht dem Tode verfallen ſein konnten. Eben ſo verhält es ſich, wenn das Lebendige in Frage kommt. Denn ſo groß und beſtimmt der Unterſchied der Weſen, die da leben, unter einander auch immer iſt, und ſo gewiß jeder Reihe derſelben eine eigene Idee entſpricht; ſo hat doch das, was lebt, je höher es ſteigt, ein beſtimmtes Gefühl des Lebens, und zwar die Pflanze nicht weniger als das Thier, obwohl es im letztern anders iſt als in der erſtern. Wenn wir daher im Folgenden Stufen des Seins, des Lebens und des Gefühls unterſcheiden, und wenn wir das Gefühl bis in das Seeliſche hinauf ſich ſteigern laſſen, ſo iſt mit der Feſtſetzung der erſten Stufe nicht ausgeſagt, wir haben ein Sein vor uns, das ſchlechthin nur iſt, und zwar ſo nur iſt, daß in ihm ſchlechthin keine Regung des Lebens vorkommt. — Bezeichnen

numeri terminum, quem constituendum apud se vidit omnium naturarum creaturarum conditor Deus, qui ea non facta didicit, sed noverat esse facienda.

1) *Augustin. de actis cum Felice Manich.* l. II. c. 4: Quia Deus omnia quae condidit, gradibus suis condidit. *Contra Secundinum Manich.* Atque ita omnia bona, quae a conditore Deo facta sunt, certis ac distributis gradibus ordinata locorum intervallis ac sedibus, sicut omnia corporalia,

wir aber das ganze Naturleben nur als dasjenige, welches nur iſt; ſo iſt der Gedanke kein anderer als der, das Naturſein ſei in jeder Weiſe das von Außen her durch einen Andern Beſtimmte, und das ſich ſelber nicht beſtimmende Sein.[1])

3. Die erſte oder unterſte Stufe der Natur wird von jenen Weſen und Gebilden eingenommen, die nur zu ſein, nicht aber zu leben ſcheinen. Wir bezeichnen dieſes Sein als das nichtorganiſche; es iſt das weite Reich des Anorganiſchen, was ſich in ihm vor uns hinſtellt. Indem wir aber dieſes Sein als das nur ſeiende, und nicht als das lebende oder lebendige begreifen, geht für uns das eigentliche Leben der Natur erſt mit dem Organiſchen auf. Das, was unter ihm ſteht, iſt als ſeine ſtoffige Grundlage, als die Materie zu betrachten. Das Anorganiſche beſtimmt ſich, wie ſchon ſein Ausdruck beſagt, negativ. Eben als das Nicht-Organiſche iſt es dasjenige, was, ohne einen individuellen Lebenskeim in ſich zu tragen, auch des Vermögens entbehrt, zu einem in ſich abgeſchloſſenen einheitlichen Leben in entſprechender Form aus ſich ſelber harmoniſch, d. h. aber organiſch ſich zu entfalten. Zu dieſem Anorganiſchen, welches die Grundlage der lebendigen Organismen iſt, rechnen wir nicht etwa nur die Elemente, über welche wir ſchon oben gehandelt haben, ſondern auch dasjenige, was ſich aus jenen ſchon gebildet hat, aber ſo gebildet hat, daß die Gebilde ſelbſt, in ihrem Entſtehen und Wachsthum, ohne organiſirende Kraft, ohne innere Bewegung, nicht durch Erzeugung und ſofortige Entwickelung aus dem Innern heraus, ſondern lediglich durch äußere Anfügung und Zuſammenſetzung beſtimmter Theile geworden ſind. Das Wachſen und Beſtehen dieſes Seins iſt in ſofern ein accidentelles.[2]) Damit will aber nicht

1) Auguſtinus handelt über dieſe Stufen *de civitat. Dei* l. XI. c. 16: In his enim *quae quoquo modo sunt* ...., praeponuntur *viventia* non viventibus, sicut ea quæ habent vim gignendi vel etiam appetendi, his quæ isto motu carent. Et in his *quae vivunt*, proponuntur *sentientia* non sentientibus, sicut arboribus animalia. Et in his quae *sentiunt*, praeponuntur *intelligentia* non intelligentibus, sicut homines pecoribus. Die Auguſtiniſche Anſchauung iſt die maßgebende für Spätere geworden.

2) Ph. Fr. Walther ſagt in ſeiner Phyſiologie des Menſchen I. Bd. §. 1. u. 2. S. 25: „Leben heißt, durch ſich ſelbſt thätig ſein. Alles Leben wird aus der Aeußerung einer Thätigkeit erkannt. Dieſe Thätigkeit iſt aber nicht das Leben ſelbſt, ſondern nur eine Aeußerung, Offenbarung des Lebens, und muß folglich als das Eine Attribut der Idee des Lebens betrachtet werden. Todt könnte demnach im Gegenſatz des Lebendigen dasjenige genannt werden, welchem die Thätig-

geſagt ſein, das Sein der Natur, von dem wir nur ausſagen, daß es iſt, ſei durch Zufall geworden. Dieſe Vorſtellung iſt ſchon durch die andere ausgeſchloſſen, daß alle Creatur durch Gott geſchaffen iſt. Das Accidentelle bezieht ſich daher lediglich auf die Art und Weiſe, wie das Sein der erſten Naturſtufe ſein Wachsthum und ſeine Geſtaltung nicht von Innen heraus, ſondern von Außen her durch Anfügung, Anhäufung und Zuſammenſetzung nimmt. Aber ſelbſt dieſer Modus des Wachſens und Sichgeſtaltens iſt wiederum kein Accidentelles in dem Sinne, als ob dieſem äußerlichen Zunehmen und Sichheranbilden nicht Geſetze zu Grunde liegen würden, die, wie das Sein ſelbſt, aus Gott ſind, und unter Gottes weiſer Vorſehung ſtehen. Eben ſo wenig will der Ausdruck, das Sein der erſten Naturſtufe oder das Sein der Materie ſei nur ein ſeiendes Sein, dahin gedeutet werden, dieſes Sein habe am Leben, im abſoluten Sinne, keinen Antheil, eine Vorſtellung, die ſich ſchon durch den chemiſchen Prozeß aufgehoben ſehen müßte; vielmehr iſt, wie ſchon oben bemerkt, der Accent rein auf den nichtorganiſchen Charakter gelegt. Was nicht organiſch iſt, ſcheint, dem Organismus gegenüber, nicht zu leben, ſondern nur zu ſein. Wir rechnen dazu Alles, was dem Mineralreiche, dieſes in ſeinem weiteſten Umfange genommen, angehört, wonach wir zu ihm die Geſammtheit der Erd-, Stein- und Metallgebilde zählen. Auch die über uns leuchtenden himmliſchen Körper, über deren Grundſtoff und eigenthümliche Bildung die Wiſſenſchaft es freilich bis jetzt größtentheils nur zu Hypotheſen gebracht hat, ſind hierher zu rechnen.[1])

---

keit nicht der Subſtanz nach (durch ſich ſelbſt), ſondern als Accidens beigegeben, und ſomit lediglich von außenher mitgetheilt wäre."

1) Nach frühern Citaten ſtimmt dieſe Beſtimmung über die erſte Stufe der Natur ganz mit der des Auguſtinus und des Dyoniſius Areopagita überein, an welche ſich die größte Zahl der ſpätern Theologen anſchloß. Wir nehmen nur noch Rückſicht auf Raimund v. Sabunde, der in ſeiner *Theologia naturalis* c. 1. ſagt: In *primo* ergo *gradu* sunt omnia, *quae habent esse tantum*, et non vivere, nec sentire, nec intelligere. Et sub isto gradu comprehenduntur infinitæ res, quæ quamvis omnes in hoc conveniant, quod habent esse tantum, et non vivere, nec sentire *etc.*, tamen sub illo esse tantum, multum differunt ad invicem, secundum quod una res habet nobilius et dignius esse, quam altera, et nobiliorem et digniorem virtutem et operationem, quam altera. Unde primo in isto gradu continentur *elementa*, scilicet terra, ignis, aqua et aër, et unumquodque habet suam propriam naturam per se separatam ab aliis, similiter aqua, aër et ignis. Et est ordo inter ipsa, quia terra est infimum, et quasi nullius nobilitatis; aqua nobilior et dignior quam terra; et aër dignior

Obſchon aber die anorganiſche Natur kein Leben an ſich aufzeigt, wie es die organiſche zu thun gewohnt iſt; ſo liefert ſie doch an ſich ſelber den Beweis, daß ſie ein Gedachtes und ein mit Weisheit Gewolltes iſt. Nicht nur meinen wir aber hiemit die Art und Weiſe, wie jedes Gebilde der anorganiſchen Natur für ſich ſelber ſeine Einrichtung hat, und als dieſes Einzelne wieder einen weſentlichen und nothwendigen Beſtandtheil eines größern Ganzen ausmacht; ſondern wir zählen

---

quam aqua; et ignis nobilior quam aër. Considerandum est ergo quodlibet istorum per se quantum fieri poterit, ut videatur quid habet in se grosso et vulgari modo. Sub isto etiam gradu continentur omnia quæ generantur infra terram, sicut sunt *mineralia* et *metalla*, sicut est argentum vivum, plumbum, ferrum, cuprum, aurum, argentum, stannum, quae differunt ad invicem secundum majorem et minorem nobilitatem. Et est etiam aurum quod excedit omne metallum in nobilitate et pretiositate. Et est etiam *sulphur*, *salpetra*, *salgemma* et *allumina*, quæ sunt magnæ virtutis et vigoris. In isto etiam gradu sunt omnes *lapides*, tam pretiosi, quam etiam alii. Cogita ergo quanta virtus, quantus valor est in lapidibus pretiosis, non ex parte quantitatis, sed ex parte virtutis, veluti sunt carbunculus, jacynthus, smaragdus, cristallus etc. In illo etiam gradu continentur omnes *coeli*, et *omnia corpora coelestia*, *omnes planetae*, *omnes stellae*, ac etiam alia, quæ habent tantum esse et non vivere, et omnes *res artificiales*, quæ in hoc omnes conveniunt, quia habent esse tantum, et non vivere. Wie ſehr mit der Prädicirung des materiellen Seins als des nur ſeienden auch die neuere Naturwiſſenſchaft in Uebereinſtimmung ſei, ſehen wir aus Ph. Fr. Walther's Phyſiologie des Menſchen I. Bd. §. 15, S. 32, wo es heißt: „Im realen Univerſum, in ſofern dieß den Inbegriff der natürlichen Dinge darſtellt, iſt alles Sein durch die Materie bezeichnet. Denn von dieſer kann nichts anders prädicirt werden, als: daß ſie iſt." — In einer Anmerkung zu §. 16 ſetzt aber Walther S. 33 dieſer Beſtimmung hinzu: „Auch die Materie iſt nicht reines Sein;... ſondern die Materie bezeichnet nur das Uebergewicht des Seins über die Thätigkeit." Dieſes in der genannten Weiſe nur ſeiende Sein wird als die erſte Stufe der Dinge ausgegeben. Es „verläuft ſich die Potenzenreihe, ſo wie ſie in dem realen Univerſum vorkommt, auf dieſe Weiſe, daß das Sein (durch die Materie) die erſte Potenz, oder die Potenz mit überwiegender Realität iſt." A. a. O. §. 20, S. 35. G. H. Schubert ſagt in der Allgem. Naturgeſchichte oder Andeutungen zur Geſchichte und Phyſiognomik der Natur S. 458: „Jene untere Körperwelt lebt weder, noch ſtirbt ſie. Eine obere Naturkraft, ein lebendig bewegendes Licht iſt es, welches ſie, nach ſeinem eigenthümlichen Geſetz, da, wo es vorüberwandelt, bewegt, oder unbewegt liegen läſſet, und wenn einmal das Kieſelmetall mit dem allgemeinen höhern Gegenſatz aller irdiſchen Körperwelt, mit der Lebensluft zur Kieſelerde vereint, durchſichtig leuchtender Bergkryſtall geworden, ruhet hier, im verſchloſſenen Kryſtallkeller, das Spiel der Gegenſätze ſeine Jahrtauſende, ohne für ſich allein das ſtumme, von keinem Zeitenwechſel gerührte Schweigen der Elemente zu brechen." — Noch fügen wir die Anſicht des Chemikers J. Liebig hier an. Im dreizehnten ſeiner chemiſchen Briefe heißt es S. 148: „Ein großes umfaſſendes Naturgeſetz beweist, daß die Materie für ſich keine Selbſtthätigkeit beſitzt; ein in Bewegung

hieher auch die *gedankenvollen Geſtalten*, in welchen die anorganiſche Natur ſo oft auftritt, die *geometriſchen Gebilde*, die *bewunderungswürdigen Gefüge*, ſo wie die ſinnvollen und kunſtreichen Zeichnungen, die ſich dem Steinreiche eingedrückt finden. Alles dieſes verräth einen hier waltenden höhern Geiſt, der in ſolchen Bildungen, Schriften und Zügen nicht etwa nur das auf dieſe erſte Naturſtufe folgende organiſche Leben, ſondern das Reich des Geiſtigen ſelbſt in ſeinen tiefen Beziehungen prophetiſch andeutet. Die Natur iſt göttlicher Gedanke, göttlicher Begriff.[1]) Das göttliche Schaffen aber nur das Verwirklichen, das Ins-Weſen-überſetzen des Begriffes.[2])

4. Auf der *zweiten Stufe* des Seins beginnt mit dem *Organismus* das *Leben*. Das organiſche Leben hat aber ſelbſt wieder Stufen. Die *erſte* derſelben iſt jene, welche die *Pflanze* einnimmt;[3]) die zweite jene, auf welcher das *Thier* ſteht.[4]) Indem wir ſofort das erſte Moment einer Betrachtung unterziehen, haben wir zunächſt dasjenige, was die Pflanze zu einem Lebendigen im Gegenſatz zu dem bloß Seienden macht, näher zu beſtimmen.

---

geſetzter Körper verliert ſeine Bewegung nur durch einen Widerſtand; es muß auf einen ruhenden Körper eine äußere Urſache einwirken, wenn er ſich bewegen, wenn er eine Thätigkeit äußern ſoll.“

1) *Nicolaus v. Cuſa*: Sensibilia naturae opera sunt similitudines verbi, seu *conceptus creatoris*. Deus enim mediante natura explicat formas in ipso complicatas, sicut intellectus, qui motu scripturae seipsum in sensibili libro explicat. Et sic sensibilia sunt liber, seu natura scriptus, virtutem Dei assimilans. Quae igitur in sensibili mundo apparent, non sunt nisi divinam virtutem repraesentantia. In Deo igitur ut in omnipotenti virtute sunt omnia, quæ in sensibili mundo apparent et in Deo sunt in veritate, immo ipso veritas: ut vero apparent, sunt explicationes. *Excitation.* l. VIII. p. 595.

2) *Nicolaus v. Cuſa*: Creare enim est essentiare. Cribration. Alchoran. l. II. c. 3. Ferner: Et res habent nobilius esse in Deo, quam in semetipsis: quia in seipsis habent esse materiale, in Deo autem esse spirituale. *Excitat.* l. VI. p. 544.

3) *Auguſtinus* ſagt, indem er das Pflanzenreich meint: Nam et hoc genus rerum, quamvis non sentiat, dicitur vivere. *De civit. Dei.* l. I. c. 20.

4) Schon nach früherer Mittheilung haben wir geſehen, daß die *Kirchenväter* das eigentliche *Leben* mit der *Pflanze* und dem *Thiere* beginnen laſſen: ſiehe oben S. 283 ff. *Liebig* ſtimmt damit ganz überein, wenn er im dreizehnten der *Chemiſchen Briefe* S. 148 ſagt: „Die Beſtandtheile der *Pflanzen*- und *Thiergebilde* ſind unter der Herrſchaft der Lebenskraft entſtanden; ſie iſt es, welche die Richtung der Anziehung der Elemente beſtimmt; ſie iſt eine Kraft der Bewegung, fähig, ruhenden Atomen eine Bewegung mitzutheilen, und andern Kräften der Bewegung, der chemiſchen Kraft, der Wärme, der elektriſchen Kraft, einen Widerſtand entgegenzuſetzen.“

5. Leben nennen wir auf der zweiten Stufe der Natur, im Gegenſatze zur erſten, jenes Sein, in welchem die auf die geſammte Entwicklung gehende und dieſe bewirkende Thätigkeit von Innen herausgeht: Leben iſt ſomit jenes Sein, welches von Gott bei der Schöpfung ſo geſetzt iſt, daß die das Sein in ſeiner Entfaltung und in ſeinem Fortbeſtehen bedingende und beſtimmende Thätigkeit aus dem Sein ſelber iſt, im Sein ſelber ſeinen Grund und ſeine Wurzel hat. Das Leben iſt daher die Einheit des Seins und der Thätigkeit. Jedes Leben iſt ein Sein, aber nicht ein ſolches Sein, das, wie das anorganiſche, in ſeiner Geſtaltung von Außen her accidentell durch Anhäufung und Zuſammenſetzung von Stoffen bedingt iſt; ſondern jenes Sein, welchem von dem Schöpfer gegeben iſt, aus ſich ſelber, wenn ſchon unfrei, thätig zu ſein, und durch dieſe Thätigkeit in ſeinem Entwicklungsproceſſe ſich ſelber, aber auch dieß unfrei, daher mit Nothwendigkeit, zu beſtimmen, und zwar ſo zu beſtimmen, wie es in der göttlichen Idee von ihm urſprünglich beſtimmt iſt, welche Idee zugleich das Geſetz für die ganze Erhaltung vorſchreibt, oder vielmehr dieſes Geſetz ſelbſt iſt. Der Begriff des Lebens, nach welchem dieſes Einheit des Seins und der Thätigkeit iſt, iſt aber nicht im mechaniſchen, ſondern ſelbſt im lebendigen Sinne zu nehmen. Es ſteht nicht auf der einen Seite das Sein und auf der andern die Thätigkeit, welche beide ſofort erſt zuſammenzubringen und zu einem Ganzen zu verbinden wären. Vielmehr iſt das Sein, welches lebt, ſchon anfänglich, und ſchon ſeiner Idee nach, ein thätiges Sein: ja, das ſchon ſeiner Idee nach aus ſich ſelber thätige Sein iſt eben das Leben. Es liegt folglich ſchon im Begriffe des Lebens, daß dem Sein, welchem Leben zugeſchrieben wird, die Thätigkeit nicht erſt wie durch einen zweiten nachfolgenden Act, bei- oder hinzugegeben wird, ſondern die Thätigkeit iſt in dem Sein, welches lebt, ſchon urſprünglich. Sein und Thätigkeit laſſen ſich, was jetzt von ſelbſt einzuſehen iſt, im Leben nicht von einander trennen. In dem Einen iſt auch ſchon das Andere begründet. Das Leben äußert ſein Sein eben ſo in ſeiner Thätigkeit, wie es ſeine Thätigkeit überall als eine ſeiende oder als ein Sein hinſtellt: oder das Leben offenbart ſeine Thätigkeit durch ſein Sein, und ſein Sein durch ſeine Thätigkeit. [1]) Das Geheimniß hievon liegt darin, daß allem Leben ein

---

1) Walther ſagt a. a. O. I. §. 10, S. 28: „Das Leben wird am beſten erklärt durch eine Thätigkeit, welche durch ſich ſelbſt ein Sein, und als ein Sein, welches durch ſich ſelbſt eine Thätigkeit iſt: — und das Leben geht ſomit hervor nur aus der abſoluten Durchdringung ſeiner Formen."

Princip einwohnt, welches Princip des Seins und der Thätigkeit zugleich iſt. Aus dieſem innerſten Lebensprincip geht alle Thätigkeit und alle Bildung hervor, ſo wie jede Geſtaltung und Ausprägung des Seins nach der in der Idee beſtimmten Form. Die Bildungen ſelbſt aber fangen an, individuelle zu ſein.

6. Wenn aber das Sein, welches ſich ins Leben erhoben fühlt, ſo geſetzt iſt, daß die in ihm wohnende, aus ſich ſelber wirkende Thätigkeit diejenigen Functionen vollbringen ſoll, welche auf die Ernährung des Lebens, ſo wie auf ſeine Entwicklung von dem erſten Keime bis zur vollkommenſten Reife, und endlich auf ſeine gattungsmäßige Reproduction gerichtet ſind; ſo iſt erforderlich, daß dieſe Thätigkeit über Organe gebiete, durch welche ſie ſich ſelber entfaltet, und ihre mannigfaltigen Functionen vollbringt. Dieſe Organe können ſich aber weder zu dem Sein noch zu der Thätigkeit äußerlich verhalten, können darum nicht von Außen eingeſetzt, ſondern müſſen ſchon in der Idee enthalten und im erſten Lebenskeime, Lebensprincip, mitgegeben und mitgeſetzt ſein. Wie aber dieſe Organe auf innere Entwicklung und Entfaltung des Lebens hinzielen; ſo gehen ſie auch auf die Darſtellung eben dieſes Lebens nach Außen, und zwar in der ganzen Relation deſſelben zu dem Univerſum. Faſſen wir nun das Leben ſo auf, wie es ſich mit inwohnender Thätigkeit durch entſprechende Organe als eine Einheit entfaltet, und als dieſe in ſich geſchloſſene Einheit nach Außen darſtellt; ſo iſt dieſes, ſo ſich entwickelnde, ſich an ſich haltende, für ſich beſtehende, in ſich ruhende, an ſich vollendete, und in dieſer Vollendung als ein gegliedertes Ganze in der ihm entſprechenden Form ſich hinſtellende und ſo nach Außen erſcheinende Leben ein organiſches Leben. Und damit iſt der Begriff des Organismus von ſelber gegeben. Nur das lebendige Leben vermag in Wahrheit ein Organismus zu ſein. Dieſer Organismus iſt aber vorerſt, wie wir ihn bisher gefaßt haben, der leibliche Organismus, und zwar der Organismus der vernunft- und freiheitsloſen Naturweſen.

7. Beginnt das Leben mit dem Organismus, der Organismus aber mit der Pflanze; [1]) ſo iſt die Pflanze ſelbſt dasjenige Leben, das, obſchon es ein organiſches Leben lebt, [2]) und bei dieſem organiſchen Darleben an das ſinnliche Gefühl anſtreift, dennoch das Gefühl ſelbſt in der

1) *Augustin.* Civit. D. l. I. c. 20: Cur non ergo et herbas, et quidquid homo adicitus alitur ac fingitur? Nam et hoc genus rerum, quamvis non sentiat, dicitur *vivere.*

2) Ueber die Schöpfung der Pflanzenwelt ſiehe oben §. 37, S. 158—160.

eigentlichen Art und Weiſe nicht beſitzt. [1]) Das der Pflanze zukommende Gefühl, wenn wir derſelben je ein ſolches zuſchreiben wollen, iſt höchſtens eine Art von Empfindung, die ſie dem Einfluſſe atmoſphäriſcher Erſcheinungen und Zuſtände gegenüber an den Tag gibt. Wir können uns in einer Vergleichung mit dem bloß Seienden dahin beſtimmen: Wie das Sein der erſten Naturſtufe zum Leben ſich verhält; ſo verhält ſich die Pflanze zum Gefühl. Es iſt Alles nur in die reine Aeußerlichkeit geſetzt, und gelangt zu keiner Art von Verinnerlichung im Gefühle: es iſt ein gewiſſes Fühlen, aber kein Gefühl. Das rechte und wahre Gefühl findet nur da Statt, wo ein Centralorgan iſt, durch welches das Gefühl Selbſtgefühl wird, welches von der Pflanzenwelt ausgeſchloſſen iſt. [2])

8. Wenn den verſchiedenen Naturweſen beſondere Ideen entſprechen, und wenn dieß nicht etwa nur auf die Gattungen und Arten, ſondern ſelbſt auf die Individuen ſich bezieht; ſo beginnt mit der Pflanzenwelt, und zwar eben ſo im Einzelnen wie im Allgemeinen, mit Einmal ein ungemein reges und freudiges Streben, den Organismus zur Herrſchaft über das Unorganiſche zu erheben, was dadurch geſchieht, daß unendlich viele individuelle Organismen, welche eben die Pflanzen ſind, der Materie

---

1) Walther ſagt a. a. O. I. 80 in Beziehung auf die Pflanzenwelt: „Irritabilität und Senſibilität bleiben dunkle Erſcheinungen, und brechen nur in den äußerſten Grenzphänomenen ſichtbar hindurch.“

2) Auguſtinus verbindet mit der Beſtimmung deſſen, was der Pflanze eignet, ein Durchgehen durch alle Stufen des creatürlichen Seins. Er ſagt: A Deo habemus (alias debemus) *esse*, quod sumus. Quia quod non nihil sumus, nisi a Deo, a quo habemus? Sed sunt et ligna, sunt et lapides, a quo nisi a Deo? Nos ergo quid plus? Non vivunt ligna (gefälltes Holz, Trümmer ehemaliger Pflanzen) et lapides: nos autem vivimus. Sed adhuc vobis idipsum vivere cum arboribus frutectisque commune est. Dicuntur enim et vites vivere. Nam si non viverent, non scriptum esset: *Occidit in grandine vineas eorum* (Ps. 77, 47). Vivit, cum viret, arescit, cum moritur. *Sed vita ista non habet sensum.* Quid nos amplius? Sentimus: Quinque — partitus corporis notus est sensus. Videmus, audimus, olfacimus, gustamus, tactu etiam per totum corpus nostrum mollia dijudicamus et dura, aspera et lenia, calida et frigida. Est ergo in nobis sensus quinque-partitus. Sed hunc habent et bestiæ. Habemus ergo aliquid amplius nos? Et ista tamen quæ enumeravimus, fratres mei, si consideremus in nobis, quantam de his gratiarum actionem, quantam creatori laudem debemus? Sed tamen amplius quid habemus? Mentem, rationem, consilium, quod non habent bestiæ, non habent volucres, non habent pisces; in eo facti sumus ad imaginem Dei. *Serm. 43 de verbis Isaiae c. 7.* cap. 2. Habemus ergo, ut cuncta breviter retexamus, ipsum esse cum lignis et lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum bestiis, intelligere cum angelis. *Ibid,* c. 3.

ſich bemächtigen, um an ihr und durch ſie in beſtändigem Bilden und Produciren organiſche Geſtalten nach inwohnenden Ideen auszuprägen. Wie zuerſt die einfachen Elemente zu Grundſtoffen des allgemeinen phyſiſchen Lebens werden; ebenſo wird jetzt die Materie im weitern Sinne, d. i. der mütterliche Boden, zu jenem Material, deſſen ſich die Pflanzen zu ihrer Subſiſtenz bedienen, indem ſie dieſelbe ſich aſſimiliren, um ſofort über dem Reiche des Nichtorganiſchen und durch Vermittlung deſſelben, das Reich des Organiſchen, nach der größten Mannigfaltigkeit von Bildungen und Geſtaltungen, gleichſam als eine neue, andere und höhere Welt erſtehen zu laſſen. An die Erde gefeſſelt, an fixe Standorte gewieſen, verläßt ſie durch ſich ſelber die Scholle Erde, die ihr als Wohnort gegeben iſt, nicht, ſondern ſchlägt hier ihre Wurzeln in den Boden, entfaltet ſich in ihrer ganzen eigenthümlichen Schönheit durch die Kraft des Lichtes, nach welchem ſie große Sehnſucht hat. Die Perioden, die ſie durchlebt, ſind die des Sproſſens, Blühens, Reifens und Vergehens. Das lieblichſte Product der Pflanzenwelt iſt wohl die Blume. Die Forteriſtenz der Pflanze iſt an die Reproduction der Gattung geknüpft.[1])

9. Ueber der Pflanze ſteht als höherer Organismus das Thier.[2]) Die innere Thätigkeit iſt hier nicht, wie in der Pflanzenwelt, auf ein Bilden, Geſtalten und Sichdarſtellen nach Außen gerichtet, ſondern das Leben fängt an, ſich in ſich ſelbſt zurückzunehmen: es entwickelt ſich auf dieſer höhern Stufe des Naturlebens zuerſt das Selbſtgefühl. Iſt die

---

1) Raimund v. Sabunde hat ſich über die auf der zweiten Stufenleiter der Naturweſen ſtehende Pflanzenwelt alſo vernehmen laſſen: In *secundo gradu* scalæ sunt omnia illa quae habent *esse et vivere tantum*, et non sentire, neque intelligere: unde illa dicuntur vivere quae *per se moventur* sine alio sursum, et deorsum, ante et retro, ad dexteram et sinistram. In illo gradu continentur omnes *plantae*, et *arbores*, et *herbae*, quia dicuntur vivere; nam moventur sursum, deorsum, ante, retro etc. *per se*, et sine alio, et hoc quando crescunt sursum; deorsum, ante et retro, *et per se trahunt alimentum a terra, et nutriuntur continue, et crescunt, et augmentantur, et generant sua semina, et suos fructus*. Et ideo dicuntur viventia, quia *per se*, nutriuntur, generantur et augmentantur, et hoc *per virtutem propriam* quam habent *in se*, et ideo per se moventur, et hoc non habent elementa nisi per quandam similitudinem. In isto autem gradu sunt duæ differentiæ, scilicet herbæ, et arbores. Et res dignior est arbor, quam herba. Sub isto gradu continentur innumerabiles res, scilicet species, et una non est alia, et una est nobilior altera. Similiter continentur innumerabiles species herbarum et virtutes, et naturæ earum, quarum una non est alia, et quaelibet habet suam propriam naturam et virtutem. *Theolog. nat.* c. 1.

2) Ueber die Schöpfung der Thiere ſiehe oben §. 39, S. 162. 163.

Pflanze an dem Orte, an welchem ſie gefunden wird, ſo feſtgehalten am Boden, daß ſie, ohne alle Macht einer Bewegung, durch welche ſie ihren Platz verändern könnte, gerade an dieſer Stelle nicht nur den Kreis ihres Daſeins hindurchgeht, ſondern auch dem univerſellen Leben, in welchem ſie nicht ſelbſt für ſich durch ein Centralorgan, ſondern in welchem ſie nur mit-fühlt, mit-empfindet, ſich als dienendes Glied unterwirft, was um ſo eher geſchieht, als der individuelle Charakter in weniger ſtarker Ausprägung und Sichgeltendmachung hervortritt; [1]) ſo iſt dem Thiere dagegen nicht nur die Bewegung, und mit dieſer die Veränderung des Ortes freigegeben: ſondern, wie es durch die Bewegung aus ſich hinauszugehen vermag, ſo kann es auch in ſich ſelber wieder zurückkehren, um ſich gleichſam ſelber in ſich zu haben, in ſich zu leben, ſich in ſich ſelber zu beſitzen, ſich in ſich ſelbſt zu fühlen, was wir kurz zuvor das Selbſtgefühl genannt haben, welches, im Gegenſatz zur Pflanze, dem Thiere zukommt, ſo daß mit dem Selbſtgefühl im Thiere, oder mit dem Thiere in ſeinem Selbſtgefühl im Reiche der organiſchen Natur ein zweites, höheres Leben aufgeht. In demſelben Maaße aber, in welchem das thieriſche Leben in ſich ſelber zurückgeht, um ſich in ſich ſelber zu fühlen, beſitzt es zugleich die Macht, von dem Univerſellen ſich abzuwenden; die Möglichkeit einer gewiſſen oder beſtimmten Verinnerlichung enthält in ſich ſelber die Möglichkeit einer gewiſſen oder beſtimmten Veräußerlichung, d. h. etwas als ein Aeußerliches zu empfinden. Es iſt dem Thiere gegeben, eine Objectivität nicht zwar zu wiſſen, aber zu fühlen. Dazu kommt noch ein Weiteres. Das Gefühlsleben des Thieres iſt ein entwickeltes ſyſtematiſches Sinnesleben, ein Sinnesleben, das in einigen Thieren nach einzelnen Seiten und Richtungen ſo ſcharf und ſo tüchtig ausgebildet iſt, daß das ſinnliche Leben des menſchlichen Leibes weit dagegen zurücktritt. Der Menſch beſitzt weder die Stärke des Löwen noch das ſcharfe Auge des Adlers. [2]) Die-

1) Walther a. a. O. I. 80. 81: „Da die Pflanze noch nicht in innerliche Gegenſätze zerfallen iſt, ſondern in urſprünglicher Identität beſteht; ſo iſt auch ihre Individualität eine mindeſt entwickelte. Vermöge dieſes geringen Grades von Individualiſirung iſt ſie nicht vermögend, für ſich ſelbſt zu leben, ſondern ſie hängt am mütterlichen Boden und hat einen firen Standort.“

2) *Augustinus* de civit. Dei l. VIII. c. 15: Quamobrem absit ut ista considerans animus veraciter religiosus et vero Deo subditus, ideo arbitretur dæmones se ipso esse meliores, quod habeant corpora meliora. Alioquin multas sibi et bestias prælaturus est, quæ nos et acrimonia sensuum, et motu facillimo atque celerrimo, et valentia virium, et annosissima firmitate corporum vincunt. Quis hominum videndo æquabitur aquilis et vulturibus? Quis

ſes Sinnesleben des Thieres erweist und beſtätiget in ſeinen Functionen nicht nur das oben bezeichnete Selbſtgefühl, ſondern ſtellt eben ſo das ſtete Spiel eines Antagonismus zwiſchen dem individuellen thieriſchen Sein und der Umgebung deſſelben dar. So weit dabei die Verinnerlichung geht; eben ſo weit geht das Vermögen, das Andere außer ihm als ein Anderes zu fühlen und zu behandeln. Aber eben durch die Möglichkeit, die Objectivität im Gegenſatze zum eigenen Sein zu fühlen, ſo wie durch die ſtete Bethätigung des einwohnenden Vermögens, ſich mit Willkühr der Objectivität gegenüber zu bewegen, wird das Thier, bei der Unterſcheidung Seiner von der es umgebenden Welt und der Welt von ihm, ſo wie bei der ſtets geübten Macht, dem ihm äußern Sein gegenüber, ſich nach Willkühr zu benehmen, ja ſelbſt in einem gewiſſen Sinne zu handeln, ein Etwas an den Tag legen, was wir ein Verſtandverwandtes, oder beſſer ein dem Verſtand Analoges (Analogon rationis) nennen können. Iſt dieſes thieriſche Sichverhalten, oder iſt die Animalität, im Gegenſatz zu der Vegetabilität, ein Geheimniß; ſo lös't die göttliche Offenbarung dieſes Geheimniß mit Einmal dadurch, daß ſie dem Thier eine Seele, und mit dieſer ein Centralorgan zuſchreibt. Und Gott ſprach: es bringe das Waſſer hervor Thiere mit lebendiger Seele.[2]) Das Sinnesleben des Thieres ruht ſomit auf einem Princip, welches der Pflanzenwelt ſchlechthin entgeht; dieſes Princip iſt die Seele. Dieſe Seele ſchreiben dem Thiere auch die Väter zu, unterſcheiden ſie aber ſchlechthin vom Geiſte, der nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffen iſt.[3]) Der nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffene Geiſt hat da Vernunft und mit der Vernunft die Macht der Erkenntniß, wo es das Thier nur zu einem dem Verſtand Analogen bringt. Mit dieſem dem Verſtande Analogen verbindet das Thier und offenbart in ſeinen Verrichtungen eine gewiſſe mit Urtheil verbundene Klugheit. Ueberhaupt

---

odorando canibus? Quis velocitate leporibus, cervis, avibus omnibus? Quis multum valendo leonibus et elephantis?

2) 1 Moſ. 1, 20.

3) *Augustin.* de trinit l. XV. c. 1: Volentes in rebus quæ facta sunt ad cognoscendum eum a quo factæ sunt, exercere lectorem, jam pervenimus ad ejus imaginem, quod est homo, in quo ceteris animalibus antecellit, id est ratione vel intelligentia, et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest, quod pertineat ad eam rem, quæ *mens* vocatur vel *animus:* quo nomine nonnulli auctores linguæ latinæ, id quod excellit in homine, et non est in pecore, ab *anima, quae inest et pecori,* suo quodam loquendi more distinguunt.

bleibt das Thier uns ſo lange unerklärlich, als wir in ihm nicht eine *Art von Bewußtſein* vorausſetzen, welches als ſolches noch ganz verſchieden vom *Selbſtbewußtſein* iſt, zu welchem es das Thier ſchon deßwegen nicht bringt, weil ihm nimmermehr die *Vernunft* aufgeht. Indem es aber in ſeinem Selbſtgefühle ſich als ein Leben dem andern Leben gegenüber fühlt, und mit dieſem Gefühle eine Art von Bewußtſein ſich verbindet, gelingt es nicht nur dem Thiere, ſich gewiſſe Vorſtellungen von den Dingen zu bilden, ſondern es beſitzt auch die Kraft, die Bilder, die ſich von den Dingen ſeiner Seele eingedrückt haben, lebendig in ſich zu erhalten: das Thier hat *Gedächtniß*, *Erinnerung*, und darin eine oft ſtaunenswerthe *Wiedererkennung*. Daß die thieriſche Seele von den Dingen Bilder gleichſam ablöſe, und die abgelöſten in ſich trage und reproducire, kann ſelbſt aus den Träumen derſelben einleuchten. Da aber, wo dem Geiſte, dieſen nach der *ethiſchen* Seite aufgefaßt, die *Freiheit* zu Theil geworden iſt, beſitzt das Thier nur die *Willführ*, die ſich, wie die ihm zukommende Klugheit, auf ſeine thieriſchen Verrichtungen bezieht.[1] An die Stelle des Ethiſchen tritt jedoch das

---

1) *Aug.* Habet enim vita pecoris sensum quinque-partitum, sed intellectum habet nullum. *De trinit.* l. XV. c. 5. Non potest autem et mens esse, et non vivere quando habet etiam amplius ut intelligat: nam et animae bestiarum vivunt, sed non intelligunt. *De trinit.* l. X. c. 4. Cum igitur ei (menti) praecipitur, ut se ipsam cognoscat, non se tanquam sibi detracta sit quaerat; sed id quod sibi addidit detrahat. Interior est enim ipsa, non solum quam ista sensibilia quae manifeste foris sunt, sed etiam quam imagines eorum quae in parte quadam sunt animae, *quam habent et bestiae, quamvis intelligentia carent*, quae mentis est propria. *De trinit.* l. X. c. 8. Ergo intelligimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem. Ipsa mens invocabat lucem Dei et veritatem Dei. Ipsa est, qua capimus justum et injustum: ipsa est qua discernimus verum a falso: ipsa est quae vocatur intellectus, *quo intellectu carent bestiae. Enarrat. in Psalm 42.* n. 6. Laudant Deum in cœlo omnia, quae habent spiritum vitae, et intellectum purum ad eum contemplandum, et sine fastidio et defectu diligendum. Laudant autem Deum in terra per intellectum discernendi bonum et malum, per intellectum cognoscendi creaturam et creatorem, homines qui ista cogitant, quibus tribuit Dominus mentem discernendi ista, delectandi atque laudandi. Homines possunt: pecora numquid habent hujusmodi intellectum? Si haberent hujusmodi intellectum pecora, non nobis diceret Deus: Nolite esse sicut equus est mulus, quibus non est intellectus. Quando hortatur nos, ut non simus sicut pecora, sine intellectu, ostendit nobis quia homini tribuit intellectum ad laudandum Deum. Arbores numquid vel vitam ipsam habent, qua sentiant sicut pecora? Nam pecora, etsi sensum interiorem rationalem et mentem intelligentem atque discernentem non habent, quam homo habet; ut laudent Deum; habent tamen

thieriſche Gemüth, welches, gewiſſermaßen ſelbſt ein Ethiſches, nicht nur im Verhältniß zu Seinesgleichen eine gewiſſe Gerechtigkeit und Billigkeit offenbart, ſondern im Verhältniß zum Menſchen oft rührende Beweiſe von Zuneigung, Treue und Dankbarkeit an den Tag legt. Auch ein beſtimmtes Gefühl und Bewußtſein von Verdienſt und Schuld kann dem Thiere nicht abgeſprochen werden. Doch auch hier können wir nicht weiter als bis zur bloßen Analogie aufſteigen, denn wie die Vernunft, ſo fehlt dem Thiere die Freiheit, mit der Freiheit aber die Idee des ſittlich Guten, und wie es für daſſelbe keine eigentliche Seligkeit gibt, ſo gibt es für es auch keine Unſeligkeit. [1])

10. Das thieriſche Leben ſtellt in ſeinen Gattungen, Arten und Individuen eine Stufenleiter dar. [2]) Es nimmt ſeinen Anfang ſchon da, wo

---

vitam manifestam, sicut omnes novimus, appetendi cibum, utilia sumendi, noxia respuendi, sensus corporalia discernendi, visum ad colores, auditum ad voces, olfactum ad odores, gustatum ad sapores, motus vel ad voluptates, vel a molestiis. Intelligimus haec, et videmus ante oculos nostros. Non habent rationem intelligendi; sed habent spiritum corporis animati, et vitam manifestam. *Enarrat. in Psalm 148.* Possunt autem et pecora et sentire per corporis sensus extrinsecus corporalia, et ea *memoriae* fixa reminisci, atque in eis appetere conducibilia, fugere incommoda etc. *De trinit.* l. XII. c. 1. Et, ut ita dicam, sensualis, qua et bestiae non carent; utuntur enim et sensibus et sensualibus motibus ad appetenda utilia et vitanda contraria. *Ad Orosium contra Priscil. et Origen.* c. 8.

1) Auguſtin. de peccato originali contr. Pelag. et Coelest. c. 40. (46): Bestias vero absit ut opinemur poenæ damnationis obnoxias, quas justum et ut miseriæ sint expertes, quæ nec beatitudinis possunt esse participes.

2) Raimund v. Sabunde beſchreibt ſowohl das thieriſche Leben als die Stufen deſſelben in folgender Weiſe: In *tertio gradu* sunt omnia illa, quae habent *esse, vivere* et *sentire tantum.* Et istud *sentire* continet sub se *videre, audire, gustare, odorare*, et *tangere*, et omnes operationes quas habent animalia bruta plus quam arbores et herbæ. Sub isto gradu continentur omnia animalia sive sint in terra, sive in aquá, sive in aere, sicut sunt animalia terrestria, quadrupedia, reptilia, volatilia, atque pisces. Considera quot sunt species animalium, quæ ambulant super terram, et differentias, et diversitates eorum, ac species et differentias avium, et nobilitates eorum similiter piscium. In animalibus autem sunt *tres gradus*, per quos animalia ad invicem ordinantur et dividuntur, atque distinguuntur. Quoniam quaedam sunt animalia, quæ habent sensum tactus tantum, et non habent memoriam, neque auditum sicut conchilia, et animalia arboribus affixa, et radicibus. Et iste est primus et infimus gradus. Quaedam enim sunt, quae habent sensum, tactus, et memoriam, et non auditum, ut formica; et iste est secundus gradus. Quaedam sunt, quae habent sensum, memoriam et auditum, ut animalia perfecta ut canis, cattus, et similia; et iste est tertius gradus. Quartus gradus non potest esse, scilicet quod aliqua sint, quae habeant auditum, et non memo-

das Pflanzenreich kaum aufgehört hat, indem es mit Weſen beginnt, die ſelbſt noch halb Pflanzen ſind, mit den ſogenannten Pflanzenthieren, wenn man dieſe nicht rückwärts noch zur Pflanzenwelt rechnen will. Von da an ſteigt es gleichſam wie an einer Tonleiter hinauf, bis es zuletzt da ankommt, wo es als am weiteſten ausgebildetes, aber immer nur thieriſches Seelenleben, die Tiefe des geiſtigen Weſens des Menſchen ahnet, des Menſchen, den es, als mit Vernunft und freiem Willen ausgerüſtet, als ſeinen irdiſchen Herrn erkennt. Das dem Verſtand nur Analoge unterwirft ſich der Vernunft, das dunkle Bewußtſein dem Selbſtbewußtſein, das Nothwendige dem Freien, das Unperſönliche dem Perſönlichen. Damit erklärt ſich zugleich auch die Furcht des Thieres vor dem Menſchen. Dieſe Furcht ruhet nicht auf dem Schrecken, den das Thier als das dem Menſchen an Stärke ſo oft Ueberlegene nicht empfinden kann, ſondern auf dem von Gott dem Thiere eingepflanzten ſichern Gefühle, daß der Geiſt über der Natur ſtehe, daß das Vernunftloſe von der Vernunft begriffen, und das Unfreie von der Freiheit beherrſcht werde. Das Gefühl des Begriffenſeins, und das Gefühl der Nothwendigkeit, beherrſcht zu werden, welches letztere Gefühl, thatſächlich in dem thieriſchen Gehorſam ſich ausſpricht: dieſes beiderſeitige Gefühl iſt es, was die thieriſche Furcht begründet, die wir Ehrfurcht nennen müßten, wenn wir dem Thiere eine Würdigung des Weſens der menſchlichen Natur zuſchreiben könnten. In jedem Falle aber deutet dieſes Verhältniß die Schrift an, wenn ſie dahin ſich aus-

---

riam, quia ubicunque est auditus, ibi est memoria relicta ex auditu. Prima animalia, quia non habent memoriam, non habent etiam prudentiam: et quia non habent auditum, non sunt disciplinabilia, nec possunt moveri de loco ad locum distantem, quia nullum animal potest moveri de loco ad locum, nisi habent memoriam. Secunda animalia quae sunt in secundo gradu, quia habent memoriam, habere possunt aliquam prudentiam, et moveri possunt de uno loco ad alium, sicut dicimus, quod aliqua prudentia est in formica quando congregat grana frumenti ad aliquem certum locum, et hoc est propter memoriam, sed quia non habent auditum, ideo non sunt disciplinabilia. Tertia animalia, quae sunt in tertio gradu, quia habent memoriam et auditum, ideo sunt aliquo modo disciplinabilia ut canes et aves. Et ista omnia tam de primo, quam secundo, et tertio continentur sub generali gradu, scilicet sub tertio, quia omnia dicuntur sentientia. Unde animalia primi gradus sunt propinquissima plantis, et ideo sunt infima. Animalia secundi gradus sunt magis distantia a plantis, et ideo sunt nobiliora. Animalia tertii gradus sunt magis elongata a plantis, et ideo sunt adhuc nobiliora; et hoc de tertio gradu. *Loc. cit.* c. 1.

ſpricht, Gott habe die Furcht vor dem Menſchen auf alles Fleiſch gelegt.[1]) Furcht und Schrecken vor euch ſei über alle Thiere der Erde.[2])

11. Es iſt daher auch der Menſch, in welchem ſich die irdiſche Schöpfung vollendet. In ihm verbindet ſich das Sein, Leben und Fühlen zugleich mit dem Erkennen und Wollen. Mit ihm hat aber auch ſchon ein anderes, höheres Reich begonnen.[3])

12. Bei dieſem Stufengange des Naturlebens, ſo wie bei dem endlichen Ankommen deſſelben an der Schwelle der Menſchheit iſt aber der Gedanke ſchlechthin ferne zu halten, als ſei Alles, was auf den verſchiedenen Stufen zur Erſcheinung kommt, nur die Entwickelung Einer Subſtanz und Eines Lebens. Vielmehr gründet ſich die Verſchiedenheit auf andere Ideen und andere Principien, ſo daß an dieſem Ort vollkommen zu wiederholen iſt, was wir oben ſchon nicht nur über die Stufenleiter der Schöpfung und die Verſchiedenheit der Geſchöpfe,[4]) ſondern auch über die Individualität der Weſen geſagt haben.[5])

Die Natur und die Idee.

Die Naturkategorien.

§. 73.

Die Ideen ſind jene plaſtiſchen Mächte, durch und nach welchen die Natur organiſch ſich geſtaltet. Iſt die unterſte Stufe des Naturlebens jenes Sein, deſſen ſich die Ideen zu ihren Bildungen nur als eines Materials bedienen; ſo

---

1) Gott ſchuf den Menſchen aus der Erde, und machte ihn nach ſeinem Bilde. Er gab ihm Gewalt über Alles was auf Erden iſt. Er legte die Furcht vor ihm auf alles Fleiſch, und machte ihn zum Herrſcher über die Thiere. Sirach 17, 1. 3. 4.

2) 1. Moſ. 9, 2.

3) Raimund v. Sabunde: In quarto gradu sunt omnia illa, quae habent *esse*, *vivere*, *sentire* et *intelligere*, *discernere*, *velle*, et *nolle libere*, sive quae habent *liberum arbitrium*. In isto gradu sunt homines, quibus nihil deficit in natura, neque aliquid potest eis ultra addi, quia supra liberum arbitrium non est aliquis gradus, nec est ascensus ulterius in natura. Non enim est major dignitas naturalis, quam est liberum arbitrium, unde, quia homines habent rationem, ideo possunt intelligere, discernere, judicare, ratiocinari, et sunt capaces, et susceptibiles cognitionis experimentalis et artis, et scientiæ, ac doctrinæ, quod non habent alia animalia. Et quia habent liberum arbitrium secundum naturam, ideo possunt velle et nolle, consentire, et discernere sponte et libere absque coactione, quod non possunt alia animalia. Et sic *completa est tota scala naturae* cum suis gradibus. *Ibid.* c. 1.

4) Siehe oben §. 46. S. 184—189. 5) Siehe oben §. 47. S. 189—190.

gründet ſich auf jener materiellen Baſis ein großes und reiches Leben, in welchem die Idee inſofern ſich ſelbſt zu erreichen ſucht, als ſie immer mehr und immer weiter zu Weſen aufſtrebt, in welchen, als in intelligenten und willensfreien, ſie eben ſo ſich ſelbſt hat und genießt, als dieſen Weſen alles übrige Sein unterwirft. In den der Natur zu Grunde liegenden Ideen gründen ſich die Kategorien des Naturlebens.

1. Haben wir in dem bisher betrachteten Naturleben einen ſtetigen Stufengang wahrnehmen können, der ſich in immer höhern Schöpfungen und Bildungen kund gab; ſo haben wir als diejenigen plaſtiſchen Mächte, welchen dieſe ſtets reineren Geſtaltungen zuzuſchreiben ſind, die göttlichen Ideen anzuſehen. In ihrem Dienſte, nach ihrem Willen und Geſetze wirkt und erweist ſich die Lebenskraft als eine organiſirende oder organiſch-bildende. Daß allem Sein göttliche Ideen zu Grunde liegen, darüber brauchen wir an dem gegenwärtigen Orte nicht mehr zu handeln: wir haben vielmehr jetzt in der Natur ſelber die unmittelbare Beſtätigung dieſer Wahrheit augenſcheinlich vor uns. Denn nur durch ſie wird es uns erklärlich, warum ſelbſt die rohe Materie in den Formen, in welchen ſie erſcheint, den Ausdruck des Begrifflichen und Geiſtigen annimmt,[1]) warum aus allen Naturweſen eine tiefe Sinnigkeit

---

1) Schelling ſpricht als Naturphiloſoph, wenn er ſagt: „Kann doch alle Einheit nur geiſtiger Art und Abkunft ſein, und wohin trachtet alle Erforſchung der Natur, wenn nicht dahin, ſelbſt Wiſſenſchaft in ihr zu finden? — Denn das, worin kein Verſtand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verſtandes ſein, das Erkenntnißloſe ſelbſt nicht erkannt werden. Die Wiſſenſchaft, durch welche die Natur wirkt, iſt freilich keine der menſchlichen gleiche, die mit der Reflexion ihrer ſelbſt verknüpft wäre: in ihr iſt der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf von der Ausführung verſchieden. Darum trachtet die wahre Materie gleichſam blind nach regelmäßiger Geſtalt, und nimmt unwiſſend rein ſtereometriſche Formen an, die doch wohl dem Reich der Begriffe angehören, und etwas Geiſtiges ſind im Materiellen. Den Geſtirnen iſt die erhabenſte Zahl und Meßkunſt lebendig eingeboren, die ſie, ohne einen Begriff derſelben, in ihren Bewegungen ausüben. Deutlicher, obwohl ihnen ſelbſt unfaßlich, erſcheint die lebendige Erkenntniß in den Thieren, welche wir darum, wandeln ſie gleich beſinnungslos dahin, unzählige Wirkungen vollbringen ſehen, die viel herrlicher ſind, als ſie ſelbſt: der Vogel, der in Muſik berauſcht, in ſeelenvollen Tönen ſich ſelbſt übertrifft, das kleine kunſtbegabte Geſchöpf, das ohne Uebung und Unterricht leicht Werke der Architektur vollbringt, alle aber geleitet von einem übermächtigen Geiſt, der ſchon in einzelnen Blitzen von Erkenntniß leuchtet, aber noch nirgends als die volle Sonne, wie im Menſchen, hervortritt. Dieſe werkthätige Wiſſenſchaft iſt in Natur und Kunſt das Band zwiſchen Begriff und Form.

ſpricht, und Alles den Geſetzen der Harmonie und Zweckmäßigkeit folgt. Daß dieß nur aus Ideen folge, und daß ſomit Ideen den Dingen zu Grunde liegen, hat auch die Philoſophie erkannt. ¹)

Jedem Ding ſteht ein ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verſtande entworfen iſt.“ Philoſoph. Schriften I. Bd. S. 352. 353. Es ſoll an dieſem Orte davon des Weitern nicht die Rede ſein, wie die Naturphiloſophie durch Adoption falſcher Principien dahin kommt, den an der Natur ſich nur offenbarenden göttlichen Verſtand, ſo wie die in der Realität oder vielmehr Materialität hervortretende Idealität mit der materiellen Natur nicht nur wieder zu Einem auf abſolute Weiſe zu verbinden, ſondern auch dieſe abſolute Einheit oder abſolute Identität für Gott auszugeben.

1) Wenn Kant ſagt: „Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues zeigen deutlich, daß ſie nur nach Ideen möglich ſind, und daß Ideen die urſprünglichen Urſachen der Dinge ſeien;“ ſo haben wir zwar wohl an einem andern Orte nachgewieſen, wie geneigt Kant ſchon aus Conſequenz ſei, der Platoniſchen Ideenlehre ſich anzuſchließen; allein es iſt eben ſo wenig zu verkennen, daß er, beſonders in der „Kritik der Urtheilskraft“ und in ſeinen kleinen, vorzugsweiſe phyſikaliſchen Schriften, durch einen liebenswürdigen Widerſpruch ſo ziemlich wieder zurücknimmt, was er in der „Kritik der reinen“ und in der „Kritik der praktiſchen Vernunft“ über den Zuſammenhang Gottes mit der Welt auf bald ſchlechthin, bald nur theilsweiſe unwahre Art ausgeſagt hatte. So heißt es in der „Allgemeinen Naturgeſchichte und Theorie des Himmels, oder Verſuch von der Verfaſſung und dem mechaniſchen Urſprunge des ganzen Weltgebäudes“: „Wenn man erwägt, daß die Natur und die ewigen Geſetze, welche den Subſtanzen zu ihrer Wechſelwirkung vorgeſchrieben ſind, kein ſelbſtſtändiges, und ohne Gott nothwendiges Principium ſei, daß eben dadurch, weil ſie ſo viel Uebereinſtimmung und Ordnung in demjenigen zeigt, was ſie durch allgemeine Geſetze hervorbringt, zu erſehen iſt, daß die Weſen aller Dinge in einem gewiſſen Grundweſen ihren gemeinſchaftlichen Urſprung haben müſſen, und daß ſie darum lauter gewechſelte Beziehungen und lauter Harmonie zeigen, weil ihre Eigenſchaften in einem einzigen höchſten Verſtande ihre Quelle haben, deſſen weiſe Idee ſie in durchgängige Beziehungen entworfen und ihnen diejenige Fähigkeit eingepflanzt hat, dadurch ſie lauter Schönheit, lauter Ordnung in dem ihnen ſelbſt gelaſſenen Zuſtande ihrer Wirkſamkeit hervorbringen; wenn man, ſage ich, dieſes erwägt, ſo wird die Natur uns würdiger, als ſie gemeiniglich angeſehen wird, erſcheinen, und man wird von ihren Auswicklungen nichts als Uebereinſtimmung, nichts als Ordnung erwarten.... Hieraus folgt, daß ihre (der Natur) weſentliche Eigenſchaften keine unabhängige Nothwendigkeit haben können; ſondern daß ſie ihren Urſprung in einem einzigen Verſtande als dem Grunde und der Quelle aller Weſen haben müſſen, in welchem ſie, unter gemeinſchaftlichen Beziehungen entworfen ſind. Alles, was ſich aufeinander zu einer gewechſelten Harmonie beziehet, muß in einem einzigen Weſen, von welchem es insgeſammt abhänget, unter einander verbunden werden. Alſo iſt ein Weſen aller Weſen, ein unendlicher Verſtand und ſelbſtſtändige Weisheit vorhanden, daraus die Natur, auch ſchon ihrer Möglichkeit nach, in dem ganzen Inbegriffe der Beſtimmungen ihren Urſprung ziehet. Nunmehr darf man die Fähigkeit der Natur

2. Bedient ſich im Stufengange des Naturlebens die göttliche Idee, d. h. der göttliche Gedanke und Wille von der Natur, in der unterſten Region der Materie nur als ihres Organs, und haben wir ſomit die Materie als das bloße Organ der Ideen zu betrachten; ſo iſt das ganze weitere Hinaufſteigen der Natur bis zur höchſten Stufe ihrer organiſchen Weſen nur eine Verinnerlichung der Idee, oder nur eine ſtets weitere Vertiefung der Idee in ſich ſelber. Da, wo die Idee zu wirken anfängt, iſt ſie am weiteſten von ſich ſelber entfernt; da hingegen, wo ſie endet, iſt ſie nicht nur ſich am nächſten, ſondern ſie iſt da gewiſſermaßen in ſich ſelber zurückgekehrt. Denn da, wo ſie mit ihrer Wirkſamkeit den Anfang macht, iſt, wir möchten ſagen, der Stoff noch hart und ſpröde, und es gelingt ihr, bei ihren erſten Verſuchen nur, geometriſche Formen hervorzubringen, die aber als ſolche ſchon überall den Ausdruck des Geiſtigen haben. Höher als der Stein, das Metall und der Kryſtall ſteht die Pflanze, mit welcher der Idee im Reiche des

als dem Daſein eines höchſten Weſens nachtheilig, nicht beſtreiten; je vollkommener ſie in ihren Entwicklungen iſt, je beſſer ihre allgemeinen Geſetze zur Ordnung und Uebereinſtimmung führen, ein deſto ſicherer Beweisthum der Gottheit iſt ſie, von welcher ſie dieſe Verhältniſſe entlehnt. Ihre Hervorbringungen ſind nicht mehr Wirkungen des Ohngefährs und Folgen des Zufalls; es fließt Alles nach unwandelbaren Geſetzen von ihr ab, welche darum lauter Geſchicktes darſtellen müſſen, weil ſie lauter Züge aus dem allerweiſeſten Entwurfe ſind, aus dem die Unordnung verbannt iſt. Nicht der ohngefähre Zuſammenlauf der Atome des Lucrez hat die Welt gebildet; eingepflanzte Kräfte und Geſetze, die den weiſeſten Verſtand zur Quelle haben, ſind ein unwandelbarer Urſprung derjenigen Ordnung geweſen, die aus ihnen nicht von Ohngefähr, ſondern nothwendig abfließen mußte." Kants ſämmtl. kleine Schriften, Königsberg und Leipzig 1797. I. Bd. S. 437. 438. 439. 440. In der ſchon berührten Kritik der Urtheilskraft, und zwar im zweiten Theile, der die Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft enthält, hat Kant ganz ähnliche Vorſtellungen ausgeſprochen. Es ſtellt ſich ihm hier der Begriff einer Cauſalität der Natur als eines nach Zwecken handelnden Weſens heraus, und dieſem Begriff iſt jetzt Kant, im Widerſpruche mit der in der Kritik der reinen Vernunft aufgeſtellten Lehre, geneigt, die Kraft und die Bedeutung zuzulegen, daß er, eben jener Begriff, die Idee eines Naturzweckes zu einem conſtitutiven Princip deſſelben mache, wodurch aber auch die Idee Etwas von allen andern Ideen Unterſcheidendes habe. Wenn aber das ſo iſt, ſo muß (wird weiter geſchloſſen) hier die Idee von einem andern möglichen Verſtande als dem menſchlichen, zum Grunde liegen. Was aber dieſer andere Verſtand für einer ſei, wird ſchon dadurch ausgeſprochen, daß bald hinzugeſetzt wird, er ſei ein höherer als der menſchliche, wie er denn ſpäter als der überſinnliche Realgrund der Natur charakteriſirt wird. Dieſer höhere Verſtand iſt ein intuitiver, und als dieſer ein urbildlicher: intellectus archetypus. Kritik der Urtheilskraft, §. 77. S. 344—354. Dritte Berl. Ausgabe v. 1799.

Lebens die erſte organiſche Bildung gelingt. Die Idee, welche an ſich Lebensgedanke iſt, iſt hier ſelbſt ein Leben geworden, und ſie beginnt ſich in ihrer lebendigen Verwirklichung zu empfinden. Dieſe Empfindung geht im Thiere in das Gefühl, und zwar in das Selbſtgefühl über. Die Idee fängt hier an als Seele ſich zu haben, als Seele in ſich zu leben, denn mit der Seele iſt und zwar in ihr ſelber das Princip der Concentration des Lebens gegeben. Mit und in der Seele des Thieres aber nimmt das Bewußtſein auf dunkle, ſich ſelbſt noch nicht verſtehende Weiſe ſeinen Anfang, um ſofort erſt im Menſchen wahrhaft zu erwachen, indem es in ihm als Selbſtbewußtſein ſich darſtellt. Im Menſchen alſo erwacht die Idee zu ihrem Selbſtbewußtſein. Indem ſie aber zu ihrem Selbſtbewußtſein in einem Weſen kommt, welches Perſon, und als Perſon Intelligenz und freier Wille iſt; erreicht die Idee eben in ihm ſich ſelber, obſchon ihre Selbſtdarſtellung noch reiner im höhern, körperloſen Geiſt, dem Engel Statt hat, der, wie wir oben geſehen, nur Perſon, nur Geiſt, nur Intelligenz, nur Wille iſt.[1]) Da aber, wo die Idee ſich ſelber erreicht, da unterwirft ſie auch Alles, was unter jenem Weſen ſteht, in welchem jene Selbſterreichung ſich vollzieht, eben dieſem Weſen. Es iſt nicht das Thier, welches ſich dem Menſchen etwa nach Willkühr oder Gutdünken unterwirft und zum Dienſte ſich hingibt; ſondern es iſt die Idee, welche jene Unterwerfung will und vollzieht. Dem Menſchen ſich unterwerfend, unterwirft ſich das Thier an ſich nur der Idee. Nicht durch leibliche Stärke, an welcher er gegen das Thier zurückſteht, könnte der Menſch jene Oberherrſchaft herbeiführen und ausüben; es iſt eine andere und höhere, eine geiſtige Macht, die hier ins Mittel tritt: die Macht der Idee. Iſt nun die Idee als göttlicher Lebensgedanke das Erſte, was in Betreff der Exiſtenz der Natur geſetzt iſt, und erreicht ſich dieſe Idee im Menſchen, dem Schlußſteine der ſichtbaren Schöpfung; ſo beſteht in der durch die göttliche Idee bedingten Bewegung der ſichtbaren

---

1) Nikolaus v. Cuſa ſtellt im erſten Kapitel der Schrift de venatione sapientiae die Weisheit als die Nahrung des Verſtandes dar: sapientiam pastum esse intellectus. Dabei macht er jedoch auf ein geiſtiges Verhältniß aufmerkſam, das überall und ſelbſt in der Natur herrſcht: die Weisheit iſt die Nahrung auch der vernunftloſen Natur. Auch in ihr iſt ein Geiſtiges, von dem ſie ſich bewegen und treiben läßt. Dieſes Geiſtige iſt aber, wie Plato und Andere es genannt haben, die Idee; und da jedes Naturweſen davon getrieben und in ſeinem angebornen Inſtincte geleitet iſt; ſo leuchtet ein, daß die Idee in jedem Individuum iſt. So Cuſa.

Weſen gleichſam ein geiſtiger Cirkel, der mit dem Menſchen ſich ſchließt oder in ſich ſelber zurückgeht. 1) Hier iſt es auch, wo jene von jeher mit Liebe gehegte Vorſtellung ihre Bedeutung erhält, daß die Natur in allen ihren Bildungen zum menſchlichen Leibe als zu jener Geſtalt aufſtrebe, welche die höchſte und edelſte deßwegen ſchon ſei, weil ſie als der angemeſſenſte Ausdruck und als das ſchönſte Symbol der vernünftigen Seele daſtehe. Wie aber die ganze Natur durch die in ihr ſtrebende und bildende Idee zum Menſchen emporgezogen wird und dem Menſchen zum Dienſte ſich unterwirft; eben ſo iſt durch die Idee der Menſch zu Gott emporgerichtet, und zum Dienſte des abſoluten Geiſtes beſtimmt. Und eben dadurch vollbringt ſich der geiſtige Cirkel der ſichtbaren Natur, die durch den Menſchen in Gott als ihrem Anfang und Ende ſich erkennt. 2)

3. Durch das Sein und Wirken der Idee in der Natur iſt und wirkt in der letztern auch die Kategorie. Die organiſirende Idee hat in

---

1) *Nicol. Cus.* Exposit. l. I. ex sermone: In principio erat verbum. pag. 361: Creavit autem ultimo Deus hominem, tanquam in quo complementum, et creaturarum perfectio consisteret: hominis autem perfectio in Deo est. Sic itaque omnis creatura per hominem in Deum ordinata est. Quare ineffabilis pietatis Deus hominem in fine creavit, et donis ornavit, libero arbitrio et ratione; ut per rationem ortum suum et sui conditorem intelligeret, et per liberum arbitrium amaret, ac principio sibi a Deo data naturaliter bona, ac in Deum ordinata, sursum erigeret, ac per virtutem obedientiam et charitatem multiplicaret moraliter.

2) Dieſen Gedanken hat Bonaventura im Breviloquium in höchſt geiſtreicher Weiſe auf das Beſtimmteſte ausgeſprochen. Indem er die Naturbildungen ſo beſpricht, wie ſie auf Gegenſätzen beruhen, die zur ſtets höher führenden Einheit aufſtreben, dabei aber auf die Bildung der menſchlichen Geſtalt kommt, ſagt er: Secundum vero conciliationem aequalem, in *corpora humana*, quae disposita sunt ad nobilissimam formam, quae est anima rationalis: ad quam ordinatur et terminatur appetitus omnis naturae sensibilis et corporalis, ut per eam quae est forma, ens, vivens, sentiens, et intelligens, quasi ad modum *circuli intelligibilis* reducatur ad summum principium, in quo perficiatur et beatificetur. Et quoniam in illud tendit per liberum arbitrium, ideo quantum ad arbitrii libertatem, praecellit omnem virtutem corporalem; ac per hoc cuncta nata sunt sibi servire, nihil autem sibi dominari habet, nisi solus Deus, non fatum, sive vis positionis siderum. Et propterea indubitanter verum est, quod sumus *finis* omnium eorum quae sunt, et omnia corporalia facta sunt ad *humanum obsequium*, ut ex illis omnibus accedatur homo ad laudandum et amandum factorem universorum, cujus providentia cuncta disponuntur. *Breviloq.* P. II. c. 4. Den Gedanken, daß die ganze unter dem Menſchen ſtehende Natur das ihr ſelber verborgene Streben habe, die menſchliche Geſtalt hervorzubringen, hat in der neuern Zeit auch Steffens durchzuführen geſucht.

ihrer Organiſation die Kategorie ſchon urſprünglich aufgenommen. Indem ſomit die Idee die Natur bildet, bildet ſie dieſelbe nur in und nach Kategorien.[1]) Die Welt iſt in der göttlichen Idee ſchon eine geordnete Welt, eine Welt folglich mit Ordnung: die in die Idee ſchon eingeſchloſſene Ordnung der Welt vollzieht ſich in der Natur als Organiſation der Natur: in und mit dem Naturorganismus ſind aber auch ſchon die Kategorien geſetzt: ſie ſind ein weſentliches und nothwendiges Moment deſſelben. Wie aber die göttliche Offenbarung auch ſonſt ſchon gewohnt iſt, über die Natur und ihre Verhältniſſe nur in allgemeinen und großartigen Gedanken ſich auszuſprechen und den Erweis der Wahrheit des nur in Grundzügen Geoffenbarten dem menſchlichen Geiſte als wiſſenſchaftliche Aufgabe zu überlaſſen, welche Aufgabe ſofort der Menſch an der wirklichen Natur ſelber löst;[2]) eben ſo hat ſie auch jene Ordnung der Welt, mit welcher an ſich ſchon die Kategorie geſetzt iſt, auf gleich einfache Weiſe in den Worten ausgeſprochen: „Du haſt Alles nach Maaß, Zahl und Gewicht geordnet.“[3]) Das göttliche Ordnen der Welt iſt ein Ordnen nach Maaß, Zahl und Gewicht: dieſes aber ein Ordnen nach der Kategorie. Wenn die Väter der Kirche auf die Erklärung des in dieſer Stelle Enthaltenen kommen; ſchlagen ſie in der Regel zwei Wege ein. Zuerſt faſſen ſie Maaß, Zahl und Gewicht nicht nur für Kategorien an ſich, d. h. für einzelne Kategorien, ſondern ſie nehmen ſie auch noch im Allgemeinen für den

---

1) Wenn Johannes Picus von Mirandula im Heptaplus für die Dinge eine causa organica und eine causa exemplaris ſetzt, cap. 1, iſt in der That in der zweiten die erſte ſchon mitgeſetzt. Wir verkennen jedoch nicht, daß Mirandula unter der causa organica vorzugsweiſe das materielle Moment verſteht.

2) Wie weit die göttliche, abſolute Weisheit die menſchliche führen wolle, und welches Gebiet ſie derſelben eröffne, darüber gibt das Buch der Weisheit hinlänglichen Aufſchluß in den Worten: „Gott verlieh mir weiſe zu werden, und von Vorne herein zu erkennen, was deſſen Werth iſt, ſo mir gegeben worden; denn er ſelbſt iſt der Führer der Weisheit, und der Leiter der Weiſen. Er gab mir die wahre Wiſſenſchaft von Allem, was iſt, um zu verſtehen die Anordnung der Welt und die Kräfte der Elemente, der Zeiten Anfang, Ende und Mitte, wie die Sonne ſich wendet und die Jahreszeiten wechſeln, des Jahres Lauf und der Sterne Stand, die Neigungen und Abneigungen der zahmen und wilden Thiere, die Gewalt der Winde, die Gedanken der Menſchen, die Verſchiedenheiten der Pflanzen, und die Kräfte der Wurzeln; und Alles, was verborgen und unſichtbar iſt, habe ich erlernt; denn die Weisheit, die aller Dinge Meiſterin iſt, lehrte mich's.“ Weisheit 7, 15—21.

3) Weisheit 11, 21. Vgl. Hiob 38, 5.

Ausdruck von den **Kategorien überhaupt**. Sodann aber führen ſie die Kategorien ſelber auf die **göttliche Idee von der Welt** zurück. So verbindet in der erſten Hinſicht **Auguſtinus** bald Maaß und Zahl mit Ordnung:[1] bald Einheit, individuelle Beſchaffenheit und Geſtalt (die ſtets einer Idee entſpricht) mit Ordnung:[2] bald ſind ihm dieſe Kategorien mit allen denen, welche ſie noch in ſich einſchließen, ein Gemeingut aller endlichen Dinge.[3] Was von den Kategorien im Allgemeinen gilt, das gilt von der **Zahl** im Beſondern, mit welcher ſich Auguſtinus viel beſchäftiget. Die Dynamik des Geiſtes vermittelt ſich durch die Zahl.[4] Die Zahlen wohnen ſchon den erſten Lebenskeimen als wirkende Mächte ein;[5] und zwar iſt dieß überall und deßwegen auch bei jenen Weſen der Fall, welche zu den unterſten Naturſtufen gehören.[6] So aber, wie Gott die Dinge hervorbrachte, ſo hatte er ſie ſchon vor der Schöpfung in ihrer Idee geſchaut. Auch dieſes iſt

---

1) *De genesi ad litt.* l. III. c. 16: Habent enim omnia quamdiu sunt, mensuras, numeros, ordines.

2) *De trinit.* l. VI. c. 10 (12). Haec igitur omnia, quae arte divina facta sunt, et unitatem quamdam in se ostendunt, et speciem, et ordinem. Quidquid enim horum est, et unum aliquid est, sicut sunt naturae corporum, et ingenia animarum, et aliqua specie formatur, sicut sunt figurae vel qualitates corporum, ac doctrinae vel artes animarum; et ordinem aliquam petit aut tenet, sicut sunt pondera vel collocationes corporum, atque amores aut delectationes animarum.

3) *De natura boni contra Manich.* c. 3: Nos enim catholici christiani Deum colimus, a quo omnia bona sunt, seu magna, seu parva; a quo est omnis modus, seu magnus, seu parvus, a quo omnis species, seu magna seu parva, a quo omnis ordo, seu magnus seu parvus. Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt. Haec itaque tria, modus, species et ordo, ut de innumerabilibus taceam, quae ad ista tria pertinere monstrantur; haec ergo tria, modus, species, ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore.

4) *De ordine* l. II. c. 15.

5) *De genesi ad litt.* l. V. c. 7: Et recte ab eo coepit elemento, ex quo cuncta genera nascuntur vel animalium vel herbarum atque lignorum, ut agant temporales numeros suos naturis propriis distributos. Omnia quippe primordia seminum, sive unde omnis caro, sive unde omnia frutecta gignuntur, humida sunt, et ex humore concrescunt. Insunt autem illis efficacissimi numeri, trahentes secum sequaces potentias ex illis perfectis operibus Dei, a quibus in die septimo requievit.

6) *De libero arbitrio* l. II. c. 11 (31): Sed quia dedit numeros omnibus rebus etiam infimis, et in fine rerum locatis, et corpora enim omnia, quamvis in rebus extrema sint, habent numeros suos.

eine Lehre des Auguſtinus,[1]) und es richtet ſich nach ihr die chriſtliche Naturphiloſophie.[2]) Bonaventura ſpricht ſich, im Einverſtändniß mit Auguſtinus, nur umſtändlicher und ſpecificirter, alſo aus: Das ganze Weltall iſt in der Zeit aus Nichts, von Einem, Erſten, Einzigen und Höchſten Princip hervorgebracht worden, welches, obwohl von unendlicher Macht, doch Alles auf endliche Weiſe, nach Gewicht, Zahl und Maaß geordnet hat.[3]) Da die Schöpfung eine Wirkung der ſchaffenden Dreieinigkeit iſt; ſo mögen wir eine dreifache Urſache unterſcheiden: eine urbildliche, eine hervorbringende und eine Endurſache. Durch dieſe dreifache Urſache iſt in der Schöpfung Einheit, Form, Maaß, Wahrheit, Schönheit, Zahl, Güte, Ordnung und Gewicht. Nach der dreifachen Beſchaffenheit der Urſache muß jedes Geſchöpf mit ſeiner erſten Urſache in Vergleichung gebracht werden. Jedes Geſchöpf wird nämlich ins Daſein geſetzt von der hervorbringenden Urſache, und erhält ſeine Geſtalt von der urbildlichen Urſache und

---

1) *Ad Orosium contra Priscil. et Origen.* c. 7: Sed factum esse mundum Dei bonitate, magnum, bonum, a summo et non facto bono, in quo fierent omnia bona valde secundum naturam, et aliis alia meliora, a summis creaturis usque ad infima distinctis gradibus ordinata, ut eo modo essent omnia dum non essent sola potiora et haberent ejus numeri terminum, *quem constituendum apud se vidit omnium naturarum creatarum conditor Deus*, qui ea *non facta didicit, sed noverat esse facienda.* Unde illud quod ajunt (die, gegen welche Auguſtin ſchreibt) in ejus sapientia jam fuisse facta omnia, antequam in istas formas et modos proprios proferrentur, atque in suis ordinibus apparerent, non sobrie dicitur. Facta enim quando essent, antequam facta essent? Sed in Dei sapientia omnium faciendarum rerum *rationes* esse potuerunt, non tamen factae. Noverat ergo Deus omnia, quae fecit, antequam faceret.

2) *Francisc. Valesius de sacra philosophia, sive de iis, quae in libris sacris physice scripta sunt,* pag. 352: Quia nihil temere in eo (mundo) factum est, sed omnia ad mensuram, numerum et pondus, *juxta proportionem, quam habebant in divino exemplari,* d. i. in der göttlichen Idee. Franziskus Valeſius führt nunmehr auf der Grundlage der Stelle Weisheit 11, 21: Omnia in *mensura* et *numero* et *pondere* disposuisti, die ganze obige Anſchauung in der Weiſe des Auguſtinus durch die Natur hindurch p. 351—367. Siehe ferner Beraz: Steine zur mathematiſchen Begründung der chriſtkatholiſchen Natur- und Weltanſchauung; vgl. jedoch über die letzte Schrift die Recenſion derſelben in der Freiburger Zeitſchrift für Theologie.

3) *Breviloquium*, P. II. c. 1. His summatim praeintellectis de Trinitate Dei, dicenda sunt aliqua de creatura mundi. Circa quam haec tenenda sunt in summa: videlicet, quod universitas machinae mundialis, producta est in esse ex tempore, et de nihilo ab uno primo principio solo et summo, cujus potentia, licet sit immensa, disposuit tamen omnia in *certo pondere, numero et mensura.*

ſeine Beſtimmung von der Endurſache. Demnach findet ſich in jedem Geſchöpfe Einheit, Wahrheit, Güte, Form, Geſtalt, Ordnung, Maaß, Unterſchied und Gewicht; denn das Gewicht iſt dem Geſchöpfe eingebildete Ordnung. Was hier im Allgemeinen geſagt wird, gilt von der ganzen Schöpfung.[1]) Wie Bonaventura, ſo gehen auch noch viele Andere in ihren dießfallſigen Beſtimmungen auf Auguſtinus zurück. So Nicolaus v. Cuſa. Auch er geht in ſeinen Erklärungen bis auf das trinitariſche Sein der Gottheit zurück. Daß die Welt ſei, dieß verdankt ſie dem Gedanken und Willen des Vaters. Der Sohn bringt ſie hervor; der Geiſt aber führt die Weſen in ihr Verhältniß ein, indem er Alles einer univerſellen Ordnung unterwirft.[2]) Zu dieſem Verhältniß und zu dieſer Ordnung gehört aber das Maaß. An ſich iſt das Maaß ein aus dem Geiſte Stammendes, ein durch den Geiſt Beſtimmtes und Geſetztes: dieß iſt aber das Maaß um ſo mehr, weil es aus der Idee iſt.[3]) Das Maaß aber, das geiſtig iſt, weil es aus der Idee iſt, iſt aus Gott, der in und nach der Idee der Weſen auch das Maaß der Weſen beſtimmt hat.[4])

---

1) Per hoc, quod additur, *in certo pondere*, numero et mensura, ostenditur, quod creatura est effectus trinitatis creantis, sub triplici genere causalitatis: *efficientis*, a quo est in creatura *unitas*, *modus et mensura*: *exemplaris*, a quo est in creatura *veritas*, *species* et *numerus*: *finalis*, a quo est in creatura *bonitas*, *ordo* et *pondus* .... Rursus quoniam perfectissimum, a quo manat perfectio universorum, necesse est agere *a se*, et *secundum se*, et *propter se*; et quia nullo in agendo indiget extra se; necesse est, quod habeat intentionem triplicis causae, respectu cujuslibet creaturae, scilicet *efficientis*, *exemplaris* et *finalis*. Necesse est etiam, omnem creaturam secundum hanc triplicem habitudinem comparari ad causam primam. Omnis enim creatura *constituitur in esse ab efficiente, et conformatur ad exemplar, et ordinatur ad finem*: ac per hoc est *una*, *vera*, *bona*, *modificata*, *speciosa*, *ordinata*, *mensurata*, *discreta*, et *ponderata*: est enim pondus inclinatio ordinativa. Et haec quidam generaliter dicta sunt de omni creatura. *Ibid.*

2) *De docta ignorantia.* l. II. c. 24: Nam creatura, ex eo quod Deus pater est, esse incipit, ex eo quod filius, perficitur, ex eo quod spiritus sanctus est, universali rerum ordini concordat.

3) *De docta ignorantia* l. I. c. 17: Ita maximum simpliciter, est omnium ratio; ratio autem est mensura. Quare recte ait Aristoteles in Metaphysicis, primum esse metrum et mensuram omnium, quia omnium ratio ..... Et in hoc aperitur intellectus Magni Dionysii dicentis, essentiam rerum incorruptibilem, et aliorum, qui rationem rerum aeternam dixerunt. Sicut ipse divinus Plato, qui dixit unum esse omnium rerum exemplar, sive ideam, uti in se est: in respectu vero rerum, quae plures sunt, plura videntur exemplaria.

4) *Complementum theologicum* c. 14: Puta cum Deus, θεος dicatur, a videndo, et quaeratur quomodo sit videns; respondetur eo modo quo mensurans. Videre igitur in Deo, non est aliud quam mensurare. (Die Schauung,

Nicht anders verhält es ſich mit der Zahl. Zunächſt iſt die Zahl aus der Idee, oder die Idee der Dinge hat die Zahl der Dinge ſchon an ſich. Die Grundzahl der Schöpfung iſt in der Grundidee der Schöpfung ſchon mitgeſetzt.[1]) Wie aber die Schöpfung durch den Schöpfer iſt; ſo iſt auch die Idee aus dem Geiſt des Schöpfers: in der Idee des Schöpfers aber iſt die Zahl, und mit der Zahl das Maaß der Dinge gegeben. Aus Allem aber fließt jene unendliche Harmonie, welche an ſich ſchon göttliche Muſik iſt. Im menſchlichen Geiſte, als dem die Natur und die Dinge erkennenden, wiederholt ſich mit der Idee, der Zahl und dem Maaße, die ganze Harmonie der Schöpfung.[2])

---

welche die Idee iſt, iſt auch das Beſtimmen des Geſchauten.) Sicut igitur Deus est mensura suiipsius, et omnium et singulorum: ita visio et videre in Deo idem sunt.

1) *De conjecturis* l. I. c. 5. Dieſes Kapitel beweiſt: Symbolicum exemplar rerum numerum esse. Dieſelbe Aufgabe ſucht Cuſa zu löſen in der Schrift: *Idiota de mente* l. III. c. 6.

2) Primum enim principiatum vocamus symbolice numerum, quia numerus est subjectum proportionis: non enim potest esse proportio sine numero .... Ecce quomodo unitas exemplaris infinita non potest resplendere nisi in proportione apta, quae proportio est in numero. Agit enim mens aeterna quasi et *Musicus*, qui suum conceptum vult sensibilem facere: recipit enim pluralitatem vocum, et illas redigit in proportionem, congruentem *harmoniae*, ut in illa proportione harmonia dulciter et perfecte resplendeat, quando ibi est ut in loco suo, et variatur harmoniae resplendentia, ex varietate proportionis, harmoniae congruentis, et desinit harmonia, aptitudine proportionis desinente. Ex mente igitur numerus et omnia. Nun wird die Frage geſtellt: Nonne sine nostrae mentis consideratione est rerum pluralitas? Die Antwort iſt: Est, sed a mente aeterna. Unde sicut quoad Deum rerum pluralitas est a mente divina; itaquoad nos rerum pluralitas est a nostra mente: nam sola mens numerat, sublata mente numerus discretus non est .... Pariformiter dico, exemplar conceptionum nostrae mentis numerum esse. Sine numero enim nihil facere potest, neque assimilitatio, neque notio, neque discretio, neque mensuratio fieret numero non existente: res enim non possunt aliae et aliae, et discretae sine numero intelligi, nam quod alia res est substantia, et alia quantitas, et ita de aliis, sine numero non intelligitur. Unde cum numerus sit modus intelligendi, nihil sine eo intelligi potest. Numerus enim nostrae mentis cum sit imago numeri divini, qui est rerum exemplar: est exemplar notionum *etc. Idiota de mente* l. III. 6. Arbitror omnes non posse dissentire, mentem esse vivum quendam divinum numerum, optime ad aptitudinem resplendentiae divinae harmoniae, proportionatum, ac omnem sensibilem, rationalem, et intellectualem harmoniam complicantem, et quidquid circa hoc pulchrius dici potest: adeo quod omnis numerus, et omnis proportio, et omnis harmonia, quae a nostra mente procedunt, ita parvum ad mentem nostram accedunt, sicut mens nostra ad mentem infinitam. Nam mens etsi sit numerus divinus, est tamen ita nume-

Die Gegenſätzlichkeit und die Einheit der Natur.

§. 74.

Die in der Natur wahrzunehmende Gegenſätzlichkeit und Einheit iſt nur eine beſondere Offenbarung und ein beſonderes Hervortreten desjenigen allgemeinen Charakters der Welt, nach welchem in der letztern ebenſo der Gegenſatz wie die Einheit waltet.

1. Wir ſuchen hier nicht auf eine in der Natur zur Erſcheinung kommende neue Eigenſchaft hinzuweiſen, ſondern nur zu zeigen, daß derjenige Charakter, den wir früher als einen allgemeinen Charakter der Welt an der Hand der Offenbarung aufgefunden haben, eben dieſe ſeine Allgemeinheit auch an der Natur erweiſe. Dieſer Charakter aber iſt der der Gegenſätzlichkeit und der der Einheit: Die Natur iſt ein lebendiges Syſtem, in welchem ſowohl der Gegenſatz als die Einheit herrſcht; ſie iſt ſelbſt jenes Syſtem, in welchem die Einheit als eine lebendige eben durch den Gegenſatz beſteht. Haben wir nun oben ſchon jenen allgemeinen Charakter an der Hand der Offenbarung wie gefunden, ſo näher beſtimmt, und hat ſich uns dort ſchon Gelegenheit dargeboten, das Allgemeine auch im Beſonderen in der Natur ausgedrückt zu finden; ſo bliebe uns für den gegenwärtigen Ort gewiſſermaßen nur die bloße Erinnerung an die frühere Darſtellung.[1] Es mag jedoch nicht ungeeignet erſcheinen, Einiges näher zu erklären, als es oben geſchehen iſt. Und eben ſo mag es nicht ohne Intereſſe ſein, jenen Beſtimmungen, welche wir oben ſchon aus kirchlichen Theologen mitgetheilt haben, noch andere anzufügen, damit durch neue Zeugniſſe die chriſtliche Naturanſchauung nur um deſto mehr hervortrete.

2. Iſt die Einheit Leben und das Leben Einheit:[2] iſt ferner das Eine das Belebende;[3] ſo würde die Natur kein Lebendiges ſein, würde und könnte ihr die Einheit abgehen. Sie führt aber den Beweis, daß ſie lebt, unmittelbar durch ihr lebendiges Leben ſelber, und in dieſem offenbart ſie eben ſo unmittelbar ihre Einheit. Jedes wirkliche Sein iſt, weil es ein Sein iſt, auch eine Einheit. Was aber von dem Sein an ſich gilt, wird auch vom

---

rus, quod est unitas simplex, ex sua vi numerum suum exerens: unde quae est proportio operum Dei ad Deum, illa est operum mentis nostrae ad mentem ipsam. *Ibid.* c. 7.

1) Siehe oben §. 48, S. 191—196.

2) *Nicol. v. Cus. Excit.* l. V. p. 485: Vita est unio. Omnis substantia est unio.

3) *Loc. cit.* l. IV. p. 456: unum est vivificativum.

Sein der Natur gelten. Wie die Natur lebt, ſo ſtrebt ſie nach Einheit und ſtellt ſie dar.[1]) Das Einsſein des Seins aber, oder vielmehr dieß, daß das Sein eine Einheit bildet, verleiht ihm den Charakter der Schönheit. Die Einheit des Seins iſt die Schönheit des Seins: die Schönheit tritt nur in der Form der Einheit auf.[2]) Beides aber, Einheit und Schönheit, oder Schönheit durch Einheit, ruhet auf dem durch das Univerſum hindurchgehenden, von Ideen getragenen Syſteme der Gegenſätzlichkeit.[3])

---

1) Quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non ut sit, quidquid est, appetat unitatem. *Augustin.* de musica l. VI. c. 17 (56). Quid autem discernendum est, nisi quod aut unum putatur et non est, aut certe non tam unum est quam putatur? Item cur quid connectendum est, nisi ut unum fiat, quantum potest? Ergo in discernendo et in connectendo unum volo, et unum amo. Sed cum discerno, purgatum: cum connecto, integrum volo. In illa parte vitantur aliena, in hoc propria copulantur, ut unum aliquid perfectum fiat. Lapis ut esset lapis, omnes ejus partes, omnisque natura in unum solidata est. Quid arbor, nonne arbor non esset, si una non esset? Quid membra cujuslibet animantis ac viscera, et quidquid est eorum e quibus constat? Certe si unitatis patiantur divortium, non erit animal. *De ordine* l. II. c. 18 (48). Haec vero quae tendunt ad esse, ad ordinem tendunt; quem cum fuerint consecuta, ipsum esse consequuntur, quantum id creatura consequi potest. Ordo enim ad convenientiam quamdam quod ordinat redigit. Nihil est autem esse, quam *unum esse*. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. *Augustin.* de morib. Manich. l. II. c. 6 (8). Ganz ähnlich Nicolaus v. Cuſa *Excitat.* l. V. p. 487: Bonum enim est communicativum sui ipsius. Omnes res naturales, quae excellunt in aliquo, influunt in alia; ut sol influit lumen illuminatis, et ignis calidis. Omnia tendunt ad unitatem; natura ex diversis elementis, facit unum. Dieſe Stelle gehört ſchon zu jenen, welche die Einheit auf dem Gegenſatze beruhen laſſen.

2) *Augustin.* ad Coelestin. epist. 18: Omnis porro pulchritudinis forma unitas est.

3) Nach Auguſtinus und Andern ſind forma und species Ausdrücke für die Idee; ſie bezeichnen aber auch die Wohlgeſtalt und die Schönheit von Weſen, welche die realiſirten Ideen ſind, ſo daß ſchön ſein (formosum, speciosum esse) und der Idee entſprechen zuſammenfallen, Weiſen der Bezeichnung, die ſelbſt auf Gott angewendet werden. So bei Auguſtinus de vera religione c. 11 (21): Nam et ipsum (corpus) habet aliquam concordiam partium suarum, sine qua omnino esse non posset. Ergo ab eo factum est et corpus, qui omnis concordiae caput est. Habet corpus quamdam pacem suae formae, sine qua prorsus nihil esset. Ergo ille est et corporis conditor, a quo pax omnis est, et qui forma est infabricata atque omnium formorissima. Habet aliquam speciem, sine qua corpus non est corpus. Si ergo quaeritur quis instituerit corpus, ille quaeratur, qui est omnium speciosissimus. Omnis enim species ab illo est. Quis est autem hic, nisi unus Deus, una veritas, una salus omnium, et prima atque summa essentia, ex qua est omne quidquid est, in quantum est; quia in quantum est quidquid est, bonum est.

Dieſe Erkenntniß iſt nicht etwa nur das Reſultat einer über das innere Weſen des Univerſums angeſtellten Forſchung, ſondern ſie iſt ebenſo das Ergebniß aus der einfachen Lehre der göttlichen Offenbarung, die ſich ſo ausſpricht: Alles iſt zweifach, Eines der Gegenſatz vom Andern. Sir. 42, 25.[1]) Auguſtinus ſpricht nicht nur dieſe Gegenſätzlichkeit aus, ſondern weist auch auf ſie als ein von der heiligen Schrift Gelehrtes hin.[2]) Wenn Bonaventura auf das Geſetz des Gegenſatzes in der Natur zu ſprechen kommt, begnügt er ſich nicht damit, die ſchon gebildeten Dinge als Gegenſätze zu einander zu betrachten, ſondern er läßt ſie, auf ihren Urſprung zurückgehend, aus Gegenſätzen, und zwar aus entgegengeſetzten Elementen entſtehen. Er ſagt: „Die körperliche Natur hat theils zu eigener Vollkommenheit, theils als Ausdruck der mannigfaltigen Weisheit des erſten Princips, eine Mannigfaltigkeit der Formen nothwendig, wie dieſe in Mineralien, in Pflanzen und in Thieren hervortreten; es mußte alſo einfache Körper geben, durch deren mannigfaltige Miſchung die Mannigfaltigkeit der Formen hervorgebracht werden konnte: eine mannigfaltiger Formen fähige Weſenheit iſt aber die irdiſche oder die Elementarwelt. Allein es war das Daſein einer Weſenheit, durch welche die Gegenſätze (contraria) in ihrer Miſchung vereinigt werden, nicht weniger nothwendig; dieſe nur findet ſich im Lichte. Zu jeder Miſchung wird aber der Gegenſatz activer und paſſiver Kräfte erfordert, deßwegen mußte in der ſichtbaren Welt ein Gegenſatz von zweifacher Art hervortreten, und zwar in Bezug auf die Activität der Kräfte, und in Bezug auf die Paſſivität der Kräfte. Allein jeder Beſtandtheil der Dinge iſt thätig und

1) Allioli bemerkt zu dieſer Stelle erklärend: Die Welt beſteht aus Gegenſätzen.

2) Auguſtinus ſpricht in der Schrift: *Civit. Dei* l. XI. c. 18 de pulchritudine universitatis, quae per ordinationem Dei etiam ex contrariorum fit oppositione luculentior; hier nun heißt es: Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt; ita quadam, non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur. Apertissime hoc positum est in libro Ecclessiastico, hoc modo: *Et sic intuere in omnia opera Altissimi, bina et bina, unum contra unum. De divers. quaest. 83.* qu. 44: Quia non essent omnia, si essent aequalia; non enim essent multa rerum genera, quibus conficitur universitas, primas et secundas et deinceps usque ad ultimas ordinatas habens creaturas, et hoc est, quod dicitur omnia. *De vera rel.* 13: Omnis enim res vel substantia vel essentia vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet, ut et unum aliquid sit et specie propria discernatur a ceteris, et rerum ordinem non excedat.

leidend zugleich, hat ſomit zwei Fähigkeiten, die Fähigkeit zu wirken, und die Fähigkeit auf ſich wirken zu laſſen, jedoch ſo, daß eine dieſer Fähigkeiten vorherrſchend und die Eigenthümlichkeit des Weſens beſtimmend wird." [1]) „Die Mineralien werden durch Einwirkung entgegengeſetzter Beſtandtheile zu einer, wenn auch noch unvollkommenen Vereinigung gebracht. Die Pflanzen werden durch höhere Vereinigung der Gegenſätze, die Thiere durch eine noch höhere Vereinigung der Gegenſätze, der menſchliche Leib durch die höchſte." [2]) Wenn Bonaventura die Entſtehung der Dinge als ein Entſtehen aus Gegenſätzen begreift; ſo betrachtet Nicolaus von Cuſa die Dinge ſo, wie ſie als ſchon entſtandene in ihrem göttlichen Geordnetſein Gegenſätze zu einander bilden, zugleich aber, und zwar eben durch die Gegenſätzlichkeit, eine Einheit, und zwar die Einheit des Univerſums darſtellen. Den Gegenſatz faßt er als Anderheit, alteritas, und erinnert ſo an ein philoſophiſches Syſtem der Gegenwart, dem es jedoch nicht ſo, wie jenem gelungen iſt, die Anderheit ſo wahr, ſo tiefſinnig und ſo glücklich aufzufaſſen. [3]) Denn wenn das neue Sy-

---

1) *Breviloqu.* P. II. c. 3.

2) *Loc. cit.* c. 4.

3) *Nic. Cus.* de conjecturis l. II. c. 3: Mens humana, rationis medio investigans, infinitum ab omni apprehensionis suæ circulo ejiciens, ait nullam rem dabilem, ab alia quacunque per infinitum differre, omnemque dabilem differentiam infinita minorem, atque ipsam infinitam, non plus differentiam, quam concordantiam esse, quodque de ipsa concipit concordantia. Quodlibet igitur cum quolibet concordat, atque differt, sed aequaliter praecise hoc, est impossibile, absoluta est enim haec praecisio ab universo. Si igitur in sensibili mundo, juxta illius mundi naturam, haec vera esse intelligis, patebit tibi omne sensibile cum quolibet, universaliter quondam habere universalem concordantiam, atque cum uno majorem, quam cum alio. Concordantiam autem *unitatem* concipito, differentiam vero *alteritatem*. . . . Omne igitur sensibile cum omni sensibili quondam habet universalissimam concordantiam, et specialissimam differentiam. Atque inter haec, duo quaedam mediant: quorum alterum ob sui generalitatem se trahit ad ipsum universale, alterum specialius se contrahit ad specialissimum. Quapropter unio omnium sensibilium universaliter est in quadam natura universali, omnibus communi. Unio alia non adeo universalis, sed generalis multis est, alia vero unio, specialior est, ultima autem specialissima. Omne igitur sensibile, hoc aliquid singulariter existens, cum omni et nullo concordat, ab omni et nullo differt. Eben ſo in der Schrift *de Docta ignorantia* l. III. c. 1: Primo libello ostenditur unum absolute maximum incommunicabile, immersibile, et incontrahibile ad hoc vel illud, in se aeternaliter, aequaliter et immobiliter idem ipsum, persistere. Post haec secundo loco, universi contractio manifestatur: quoniam non aliter quam contracte hoc et illud existit. Unitas itaque maximi est in se absolute. Unitas universi est in pluralitate contracte. Plura autem, in

ſtem [1]) nicht nur die Anderheit ſo faßt, daß in Folge der ganzen Vorſtellung hievon Etwas in ein Anderes, als in ſeine Negation übergeht, umſchlägt und in derſelben ſich aufhebt, ſondern von dieſem ganzen Proceſſe noch hält, daß die Seele deſſelben das Abſolute, die Gottheit ſei; ſo betrachtet Nicolaus von Cuſa nicht nur die Anderheit als Gegenſatz, welcher Gegenſatz aber in einem andern ſich nicht aufhebt, ſondern er iſt auch weit davon entfernt, das göttliche Leben ſelbſt in dieſen Proceß zu ziehen. Nicht hebt ſich nach ihm die Natur im Menſchen, der Menſch aber in Gott auf; ſondern Gott, der die Gegenſätze mit Allmacht und Weisheit geordnet hat, ſteht für ſich ſelber über jedem Gegenſatz. Wie das Ewige vor aller Zeit iſt; ſo iſt Gott vor jedem zeitlichen Proceſſe. Wie die abſolute Einheit vor jedem Gegenſatze iſt, und die Gegenſätze mit dem Sein der Dinge in der Zeit ſetzt; eben ſo iſt Gott vor jeder Gegenſätzlichkeit. Gott iſt nicht der Weltzuſammenhang, nicht die Einheit der Gegenſätze, ſondern der Urheber der Gegenſätze und der Einheit derſelben. [2]) Die Lehre von der Gegenſätzlichkeit und Einheit der Natur iſt aber von den oben Genannten

---

quibus universum actu contractum est, nequaque summa aequalitate convenire possunt, nam tunc plura esse desinerent. Omnia igitur ab invicem differre necesse est, aut genere, specie, numero, aut specie et numero, aut genere et numero, aut unum quodque in proprio numero, pondere et mensura subsistat. Quapropter universa ab invicem gradibus distinguuntur, ut nullum cum alio coincidat. Nullum igitur contractum, gradum contractionis alterius praecise participare potest, ita ut necessario quodlibet excedat aut excedatur, a quocunque aliquo .... Et Deus principium, medium et finis universi, et singulorum, ut omnia, sive ascendant, sive descendant, sive ad medium tendant, ad Deum accedant. Connexio autem universorum per ipsum est, ut omnia quamque sint differentia, sint et connexa. Quapropter inter genera unum universum contrahentia, talis est inferioris et superioris connexio, ut in medio coincidant: ac inter species diversas talis combinationis ordo existit, ut suprema species generis unius coincidat cum infima immediate superioris, ut sit unum continuum perfectum universum. Omnis autem connexio graduatione est, et non devcniatur ad maximam, quia illa Deus est.

1) Das Hegelſche.

2) *De docta ignorantia* l. I. c. 7: Id quod omnem alteritatem praecedit, aeternum esse nomo dubitat. Alteritas namque idem est, quod mutabilitas, sed omne quod mutabilitatem naturaliter praecedit, immutabile est, quare aeternum. Alteritas vero constat ex uno et altero; quare alteritas sicut numerus posterior est unitate. Unitas ergo natura prior et alteritate, et quoniam eam naturaliter praecedit, est unitas aeterna. Von der Anderheit, wie ſie Gegenſatz iſt, unterſcheidet Nicolaus v. Cuſa eine zweite Anderheit, welche durch Trennung des göttlich Geordneten entſtanden iſt. Dieſe Anderheit iſt das Böſe; vgl. de ludo globi l. II. pag. 229.

BIBLIOTHEK MUENCHEN

nicht allein in der heiligen Schrift gefunden und aus ihr dargeſtellt worden, ſondern dieſe Anſchauung finden wir auch bei Allen, welche über die Natur, an der Hand der Offenbarung, näher nachgedacht haben.[1]) Die auf der Gegenſätzlichkeit ruhende Einheit der Weſen iſt der **Friede** der Weſen.[2])

Das Geſetz der Nothwendigkeit in der Natur.

Natur und Idee.

§. 75.

Die Natur iſt willenlos in dem Sinne, daß ſie nicht ſelber will, nicht aber in dem andern, daß ſie nicht gewollt iſt. In dieſer letztern Beziehung ſteht ſie in einem ununterbrochenen Zuſammenhange mit dem Willen. Damit aber, daß ihr Character darin beſteht, gewollt zu ſein, iſt zugleich gegeben, daß die Natur, wie ſie einerſeits ihrem Weſen nach urſprünglich durch einen freien Willen außer

---

1) Franciscus Valeſius ſucht in ſeiner mehr erwähnten Schrift de sacra philosophia die Worte der Schrift Sir. 42: omnia duplicia, unum contra unum, in einem ganzen Kapitel (cap. 76 p. 397—399) in der oben näher bezeichneten Weiſe zu erklären. Um die Bedeutung der Schriftworte hervorzuheben, ſagt er: Postquam Ecclesiasticus capite hoc percurrerat plurima et praeclarissimia operum Dei, postremo paucis his verbis totius universatis rerum rationem complexus est. Vere enim tota rerum universitas et tota ejus perfectio hac ratione constat: *Fecit Deus omnia duplicia, et unum contra unum etc., non fecit quidquam deesse*, eorum quae ad perfectionem universitatis spectant. Nach einigen Unterſuchungen darüber, wie der Ausſpruch zu nehmen und nicht zu nehmen ſei, heißt es weiter: Quo pacto ergo sunt omnia duplicia? Die Antwort iſt: Certe secundum contrarietates: quia rerum multiplicitas formalis nascitur ex divisione generum, et divisiones fiunt per differentias contrarias, uni vero non est nisi unum contrarium, et non facit Deus quidquam deficere, quia tota rerum universitas opus perfectum est, ac proinde in quocunque rerum genere, si unum contrarium est, necesse est alterum omnino esse.... Itaque omnia genera rerum quibus constat haec universitas, sunt duplicia, secundum differentiarum oppositionem, quia unum uni contrarium est, et non fecit quidquam deesse. Constare vero totam rerum universitatem rebus geminis, et multitudinem omnem fluere a *binario*, constat etc.... Am Schluſſe: Itaque sunt rationes rerum omnium duplices, et neutra ex parte claudicat universitas.... Nec sane quidquam est, quod omnino careat dualitate, præter id, quod perfectissime est unum per se ac semper ens, a quo facta sunt omnia.

2) *Augustin.* Civit. D. l. XIX. c. 13: Pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio. Ferner l. XII. c. 5: Naturae igitur omnes, quoniam sunt, et ideo habent modum suum, speciem suam et quandam secum pacem suam.

ihr nothwendig beſtimmt worden iſt, eben ſo andrerſeits für den freien Willen ſtets das dienende Organ bleibt, und als dieſes in alle jene Zuſtände eingeht, in welche der freie Wille ſie führt; der göttliche zu jeder Zeit nach der Idee und um dieſer willen; der menſchliche auch im Widerſpruche mit derſelben.

1. Wenn die Natur das Unfreie und Willenloſe genannt wird, will mit dieſer Bezeichnung nicht ausgeſprochen ſein, daß die Natur mit dem freien Willen ſchlechthin in keinem Zuſammenhange ſtehe. Vielmehr beſteht ein ſolcher Zuſammenhang und die Natur ſelber iſt überall der Ausdruck deſſelben. Denn nicht nur daß ſie iſt, ſondern auch was ſie iſt, verdankt ſie dem Willen, obſchon dieſer als der freie nicht in ihr, ſondern außer ihr iſt. Eben darin aber, ſowohl der Exiſtenz als der Beſchaffenheit nach, durch einen Willen außer ihr zu ſein, beſteht die Nothwendigkeit der Natur. In der Nothwendigkeit der Natur offenbart ſich die abſolute Freiheit ihres Urhebers. Leuchtet aber aus der Nothwendigkeit der Natur die Freiheit des ſie hervorbringenden Schöpfers; ſo iſt begreiflich, daß die Nothwendigkeit, welche in der Natur liegt, nicht diejenige ſein kann, welche wir in der Darſtellung der Lehre vom göttlichen Leben der Gottheit zugeſchrieben haben, und welche wir die wahrhafte Nothwendigkeit nennen. Dieſe der Gottheit, und zwar ihr allein zukommende Nothwendigkeit iſt jene, welche nicht nur das Nichtſein obenhin, ſondern ſelbſt die Möglichkeit des Nichtſeins ausſchließt. Gott kann nicht nicht ſein; wohl aber kann die Natur nicht ſein. In ihrem Begriff iſt nicht gegeben, nothwendige Exiſtenz zu haben, vielmehr liegt in ihrem Begriffe, nicht nothwendig ſein zu müſſen. Sie iſt aber nicht nothwendig, weil ſie ein zeitliches Weſen iſt. Nothwendig iſt nur das ſeiner Natur nach ewige Sein, alſo das Sein der Gottheit. Schreiben wir daher der Natur eine Nothwendigkeit in Abſicht auf das Sein zu; ſo werden wir ſagen: die Natur iſt nothwendig, wenn der freie göttliche Wille will, daß ſie ſei. Ihre Nothwendigkeit zu ſein iſt ſomit eine bedingte, eine durch den freien göttlichen Willen bedingte. Sie kann nicht nicht ſein, wenn Gott will, daß ſie ſei; ſie kann aber auch nicht ſein, oder vielmehr, es iſt ihr nicht möglich zu ſein, wenn Gott nicht will, daß ſie ſei. Ob daher die Natur, und das trifft die Creatur überhaupt, ſei, oder ob ſie nicht ſei, das zu beſtimmen hängt lediglich von dem freien Willen desjenigen Seins ab, welches ſeiner ewigen Natur nach allein nothwendig iſt. Wenn aber die Natur die Nothwendigkeit, daß ſie iſt,

wenn der göttliche Wille will, daß ſie ſei, und nicht iſt, wenn der göttliche Wille will, daß ſie nicht ſei, mit der ganzen übrigen Creatur gemein hat; ſo liegt die vom freien Geiſte ſie unterſcheidende Nothwendigkeit darin, daß ſie in ihrem Sein nothwendig das iſt, was der göttliche Wille ſie ſein laſſen will, und das wirkt, was derſelbe göttliche Wille ſie wirken heißt. Die Natur iſt ſomit ſchlechthin unfrei, indem ſie ſchlechthin nothwendig iſt. Was ſie iſt, das iſt ſie nach nothwendiger Beſtimmung; und was ſie wirkt, das wirkt ſie nach nothwendigem Geſetz, welches Geſetz gleichfalls wieder nothwendige Beſtimmung für ſie iſt. Was ſie folglich zu ſein, und was ſie zu wirken hat, das iſt ihr beſtimmt. So iſt ſie ihrem Weſen nach willenlos. Wir haben aber oben ſchon geſehen, daß die Willenloſigkeit der Natur nicht ſo aufzufaſſen ſei, daß ſie, die Natur, ſchlechthin in keinem Zuſammenhange mit dem Willen ſtehe, daß ſie von dieſem als abſolut losgetrennt betrachtet werden müſſe. Vielmehr ſteht ſie in einem ſolchen Zuſammenhange, und zwar in einem ſehr engen. Zwar will die Natur nicht ſelber, aber es will ein Wille durch ſie. Indem aber durch diejenige, die nicht aus ſich ſelber will, dennoch ein Wille will, iſt die Natur das Organ eben desjenigen Willens, der durch ſie will, und der ſie durch dieſes Wollen in ihrem Sein und Wirken nach einem nothwendigen Geſetze beſtimmt. Dieſem ſie beſtimmenden Willen ſich unterwerfend, gehorcht die Natur zu jeder Zeit einem Willen, und dieß iſt ihr Zuſammenhang mit dem Willen. Der Gehorſam, den die Natur dem über ſie gebietenden Willen leiſtet, iſt die ſich bethätigende Nothwendigkeit der Natur, folglich die Nothwendigkeit, welche nicht eine ruhende und unthätige, ſondern eine thätige iſt. Als die von Gott nur geordnete und geleitete Thätigkeit iſt aber die Naturthätigkeit nicht die Thätigkeit Gottes ſelbſt. Die Dinge ſelber ſind thätig, aber dieſe ihre Thätigkeit iſt keine freie, ſondern eine durch ein nothwendiges Geſetz beſtimmte.[1]) Dieſe im Gehorſam ſich ausdrückende Nothwendigkeit, hat die heilige Schrift im Auge, wenn ſie auf die Natur und auf Gott zugleich hinſehend ſich ausſpricht: Es gehorchet ihm Alles.[2]) Dieſer Gehorſam der Natur iſt in verſchiedenen

1) Augſtinus: Hoc autem facit atque agit unus verus Deus, sed sicut Deus, id est ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens cœlum et terram præsente potentia, non indigente natura. Sic itaque administrat omnia, quæ creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt, quod ipse. *Civit. D.* l. VII. c. 30

2) Sir. 42, 24.: Alles dieſes lebet und bleibet immerfort und wenn immer er's brauchet, gehorchet ihm Alles.

Wendungen ausgedrückt. So heißt es mit Rückſicht auf das ganze Naturleben: „Durch Gottes Rathſchluß beſtehen ſeine Werke von Anbeginn, und ſeit ihrer Schöpfung ſchied er ſie nach ihren Theilen, und die Grundſtoffe nach ihren Geſchlechtern.[1]) Er gab ſeinen Werken eine ewige Kraft, ſie leiden keinen Mangel, ermüden nicht, und ihre Wirkſamkeit hört niemals auf. Keines hindert das Andere in Ewigkeit, und ſie ſind ſeinem Befehle nie ungehorſam.“[2]) „Sonne, Mond und Sterne glänzen, ſchaffen Nutzen und thun, was ihnen befohlen iſt; ſo auch der leuchtende Blitz, wenn er erſcheint, und der Länder durchwehende Wind. Befiehlt Gott den Wolken, den ganzen Erdkreis zu durchwandern, ſo vollziehen ſie, was ihnen befohlen wird. Wird Feuer von Oben geſandt, Berge und Wälder zu verzehren, ſo thut es, was ihm befohlen wird.“[3]) „Die Menſchen aber wunderten ſich und ſprachen: Wer iſt dieſer, daß ihm auch die Winde und das Meer gehorchen.“[4]) „Adonai, Herr, du biſt groß und herrlich in deiner Kraft, und Niemand kann dich überwinden. Dir dienet alle deine Schöpfung, denn du ſprachſt, und ſie ward, du ſandteſt deinen Geiſt, und ſie ward geſchaffen, und Niemand widerſteht deiner Stimme.“[5]) „Du haſt die Erde gegründet und ſie bleibt. Durch deine Anordnung bleibt der Tag. Denn Alles dienet dir.“[6]) „Die Creatur dienet dir, als ihrem Schöpfer.“[7]) Mit der Lehre der göttlichen Offenbarung über die Nothwendigkeit des Naturlebens ſtimmen die Väter überein. Wenn Auguſtinus ſagt, jede Natur ſei zu ſein gezwungen;[8]) ſo begreift er unter dem Sein der Natur auch die weſentliche Beſchaffenheit und das Leben der Natur. Dieſes aber iſt an ſeine innern Geſetze angewieſen, die es nicht überſchreiten kann.[9]) Wir übergehen die vielen Stellen bei andern

---

1) Nach dem Griechiſchen: „Er nahm eine weiſe Vertheilung derſelben vor; er ordnete auf ewig ſeine Werke, und den Urſtoff derſelben für alle Geſchlechter.“

2) Sir. 16, 26–28.

3) Baruch 6, 59–62.

4) Matth. 8, 27., vgl. Mark. 4, 41. Luk. 8, 25.

5) Judith 16, 17.

6) Pſ. 118 (119), 90. 91.

7) Weish. 16, 24.

8) *Enarrat. in Psalm 7:* Omnis enim natura, in quantum natura est, esse cogitur.

9) *De genesi ad litt.* l. IX. c. 17 (32): Omnis iste naturæ usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas et spiritus vitæ, qui creatura est, habet quosdam appetitus suos determinatos quodammodo, quos etiam mala voluntas non possit excedere. Et elementa mundi hujus corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit. Ex his velut primordiis rerum, omnia quæ gignuntur, suo quoque tempore exortus processusque sumunt, finesque et decessiones sui cujusque generis.

Vätern und Theologen, die nur daſſelbe wieder ausſagen, wie Nicolaus von Cuſa die Natur kurz das Inſtrument des ihr befehlenden göttlichen Willens nennt.[1] Auch die unbefangene Naturwiſſenſchaft kann von ihrer Seite aus nur die Lehre der Offenbarung beſtätigen.[2]

2. Iſt in der an ſich unfreien Natur der göttliche Wille das wirkende Princip; ſo iſt derſelbe Wille in ihr auch ſtets ein erfüllter. Der erfüllte göttliche Wille aber iſt die erfüllte, ausgeführte göttliche Idee.[3] Die aus Gott ſeiende und durch ihn wirkende Natur entſpricht eben ſo der Idee, als ſie ihr folgt. Was daher die Natur durch Gott iſt, und was ſie nach ſeinem Willen und Geſetz wirkt, das iſt eben ſo der Idee angemeſſen, als es im Intereſſe der Idee iſt.[4] Wenn nun aber Gott nicht nur die Natur als das der Idee entſprechende Sein in die Exiſtenz ſetzt, ſondern auch fortwährend in der Abſicht auf ſie einwirkt, daß ſie nicht nur ſtets der Idee entſprechen, ſondern daß auf gleiche Weiſe durch ihr Daſein und Wirken Ideen erreicht werden ſollen; ſo kann umgekehrt der menſchliche Wille auf die Natur, ſo weit ſie ihm auch unterworfen iſt, ſo einwirken, daß ſie durch die Beſtimmung, welche ſie durch dieſes Einwirken erhält, in Widerſpruch mit der Idee kommt, aber auch dieß wiederum nur ſo weit, als es dem Menſchen geſtattet iſt, der Natur Beſtimmung zu geben. Damit ſind wir aber auf die Beſtimmung der Natur überhaupt gekommen.

Die Beſtimmung und der Zweck der Natur.

§. 76.

Da die Natur das Willenloſe iſt, die Beſtimmung aber überall nicht nur von einem Willen ausgeht, ſondern in den

1) De venatione sapientiæ c. 9.

2) So ſagt Liebig in den chemiſchen Briefen S. 29, 30: „In der Natur ſieht der menſchliche Geiſt weder über noch unter ſich eine Grenze, und in dieſer für ſeine Kraft ihrer Unermeßlichkeit wegen kaum faßbaren Unendlichkeit fällt kein Waſſertropfen zur Erde, kein Stäubchen wechſelt ſeinen Platz, ohne dazu gezwungen zu ſein. Nirgends außer ſich beobachtet der Menſch einen zum Bewußtſein gelangten Willen, Alles ſieht er in den Feſſeln unwandelbarer, unveränderlicher, feſter Naturgeſetze.“

3) Verum est autem, quod Deus omnium in se habet exemplaria, exemplaria autem rationes sunt. Nominant autem theologi exemplaria seu ideas Dei *voluntatem*, quoniam sicut voluit fecit, ait Propheta. Voluntas autem, quæ est ipsa ratio, in primo intellectu, bene dicitur exemplar. So Nicolaus v. Cuſa, de Beryllo c. 15.

4) Daher ſagt Auguſtinus, keine Natur oder Subſtanz ſei als ſolche der Wahrheit entgegen: Sed ne quis putet aliquam substantiam vel naturam veri-

Willen auch wieder zurückkehrt; ſo hat die Natur ihre Beſtimmung und ihre Zwecke nicht in ſich ſelber, ſondern in jenem Weſen, deſſen Willen ſie unterworfen iſt, alſo außer ſich im freien Geiſte. Der Geiſt aber, der über ſie beſtimmt, iſt vor Allem der abſolute Geiſt. Sodann beſtimmt über ſie neben Gott auch der endliche Geiſt, insbeſondere der Menſch.[1]) Dieſer jedoch, will er in Wahrheit beſtimmen, nur ſo, wie es von Gott in der Idee vorausbeſtimmt iſt. Was daher in der vom Menſchen ausgehenden Beſtimmung gegen die göttliche Idee iſt, das iſt auch gegen das innerſte Weſen der Natur.

1. Im Univerſum, wie es von Gott mit Weisheit geordnet worden, iſt die der Natur der Weſen angemeſſene Beſtimmung eine zweifache. Zwar haben alle Creaturen dieß mit einander gemein, daß ſie ihre Beſtimmung eben ſo aus als in Gott haben. Sie unterſcheiden ſich aber von einander durch die Art und Weiſe, wie ſie an dieſer Beſtimmung Antheil nehmen. Denn anders iſt der Antheil der unfreien, und anders der der freien Weſen. Wenn das freie Weſen, der Geiſt, wie jede Creatur, ſeine Beſtimmung eben ſo aus als in Gott hat; ſo liegt es zwar nicht in ſeiner Macht, dieſe Beſtimmung, als eine von Gott geordnete und daher objective, irgendwie zu verändern: allein es iſt ihm eben durch ſeine Freiheit möglich, dieſe objective Beſtimmung ſubjectiv, d. h. für ſich, nicht zu erreichen. Anders verhält es ſich mit dem unfreien, dem nothwendigen Weſen, welches die Natur iſt. Sie erreicht ihre Beſtimmung, die gleichfalls aus und in Gott iſt, nicht durch eigene freie Wahl, ſie hat nicht, wie der Geiſt, ſubjectiv, d. h. aus ſich mitzubeſtimmen, ſondern über ſie wird beſtimmt, und zwar durch einen Willen außer ihr, dem ſie unterworfen iſt. Dieſer Wille außer ihr iſt allererſt der göttliche, ſodann aber auch der menſchliche. Allein eben dieſer zweifache Wille, der über die Natur beſtimmt, weist ſchon durch die Verſchiedenartigkeit ſeiner Thätigkeit auf eine Doppelſinnigkeit des Wortes Beſtimmung hin. Die eigentliche und wahre Beſtimmung kann weder durch ein anderes Weſen noch in einem andern

tati esse contrariam, intelligat ad id, quod non est, pertinere mendacium, non ad id, quod est. Si enim hoc dicitur quod est, verum dicitur; si autem hoc dicitur, quod non est, mendacium est. *Enarrat in Psalm* 5.

1) Natura vero spiritui nostro nullam unquam necessitatem imponere potest, sed bene spiritus naturæ. *Nicol. Cus.* de ludo globi l. I. p. 216.

Weſen geſetzt ſein, als in Gott. Iſt aber nach Gott noch ein anderes Weſen, dem Gewalt über die Natur verliehen iſt; ſo hat die Natur ihre Beſtimmung in ſo fern und in ſo weit auch in dieſem andern Weſen, im Menſchen, als es dem letztern gegeben iſt, über die Natur zu gebieten, ſie zu beherrſchen, und durch dieſe Herrſchaft Veränderungen über ſie zu bringen, in beſtimmte Zuſtände ſie zu verſetzen. Die Natur hat ihre Beſtimmung im Menſchen in ſo fern, als es dem Menſchen von Gott ſelbſt gegeben iſt, über die Natur zu beſtimmen, dieſe folglich ſo geordnet iſt, von jenem Beſtimmungen annehmen zu müſſen.[1]) Jene Doppelſinnigkeit wird jedoch am meiſten dadurch einleuchten, daß es der Beſtimmung, welche der Menſch über die Natur bringt, möglich iſt, die Natur in einen ſolchen Zuſtand zu verſetzen, in welchem ſie in Widerſpruch mit ihrer göttlichen Beſtimmung kommt. Die vom Menſchen ausgehende Beſtimmung über die Natur kann alſo der göttlichen, und damit der göttlichen Idee widerſprechen. Allerdings können wir ſagen, daß, und zwar für eine vielleicht lange, aber doch beſtimmte Zeit, auch dieß von Gott geordnet iſt, daß die Natur vermöge ihrer Unterordnung unter den Menſchen, im allgemeinen Weltorganismus durch jenen eine Beſtimmung erleide, die ihrer Idee und mithin ihrer göttlichen Beſtimmung widerſpricht; allein es wird ſodann zu erwarten ſein, daß die menſchliche Beſtimmung über die göttliche nicht den Sieg davon trage, ſondern von Gott eine ſolche Ordnung der Dinge herbeigeführt werde, durch welche ſowohl der Menſch, der nur als der gefallene die Natur von ihrer göttlichen Beſtimmung abbringen kann, als die Natur ſelbſt, und zwar die letztere wiederum vermittelſt des Menſchen und nach ihm, in die göttliche Beſtimmung, und hiemit in die göttliche Idee wieder zurücktritt. Beſtimmt die Gottheit ſtets in der Idee und nach der Wahrheit; ſo kann der Menſch über die Natur auch falſch beſtimmen. Er wird aber die Natur nur dann falſch beſtimmen, wenn er zuvor ſchon über ſich falſch beſtimmt hat. Iſt nun jene oben erwähnte von der Vorſehung zu erwartende geiſtige Ordnung allererſt darauf berechnet, den Menſchen ſelber in die urſprüngliche göttliche Beſtimmung zurückzuverſetzen; ſo iſt anzunehmen, daß wenn er über ſich ſelber der göttlichen Gnade aus Freiheit mitbeſtimmt, er eben ſo nun auch die Natur in die wahre göttliche Beſtimmung, ſo weit es an ihm liegt, hineinziehe.

1) Daher das göttliche Gebot an den Menſchen: Machet die Erde euch unterthan, und herrſchet über das, was in dem Waſſer, in der Luft und auf dem Erdboden wohnet. 1 Moſ. 1, 28—30.

2. Die Beſtimmung der Natur ſpricht ſich, das iſt nach dem Obigen leicht zu ermeſſen, ganz nach dem Verhältniſſe zu demjenigen Willen aus, der über ſie beſtimmt. Dieſer Wille iſt aber zunächſt ein zweifacher: der Wille der Gottheit, und der Wille des Menſchen. Es iſt alſo zuerſt das Verhältniß der Natur zu Gott, ſodann ihr Verhältniß zum Menſchen auseinander zu ſetzen. Sodann mag noch ein drittes Verhältniß beſprochen werden, das nämlich, welches die Natur zu ſich ſelber hat.

Verhältniß der Natur zu Gott.

§. 77.

Das Verhältniß der Natur zu Gott erweist ſich als ein mehrfaches. Zuerſt iſt die Natur ein Organ der göttlichen Offenbarung an den Menſchen, und eben damit für den letztern eine Quelle der Gotteserkenntniß. Während es ihr durch dieſe Offenbarung zu Theil wird, ein Spiegel der göttlichen Eigenſchaften, insbeſondere der Macht, Weisheit, Liebe und Herrlichkeit zu ſein, wird ihr, um ihre Grundſtimmung anzudeuten, wenn ſchon im uneigentlichen Sinne, ein Gefühl freudiger Entzückung beigelegt, dieſem Gefühle aber durch dichteriſche Perſonification eine Stimme zugeſchrieben, welche in einem Hymnus auf die Gottheit laut wird. Hat ſich das, was der Natur nur uneigentlich und nicht im objectiven Sinne beigelegt wird, an ſich am Menſchen zu vermitteln und durch ihn ſich auszuſprechen; ſo iſt in das Verhältniß der Natur zu Gott theilweiſe auch ſchon das Verhältniß des Menſchen zur Gottheit, und zwar in der Art aufgenommen, daß die Natur zu jener großen und bedeutungsvollen Form wird, durch welche Gott dem Menſchen ſymboliſch erſcheint, oder durch welche er für den Menſchen ſich ſetzt. Sodann und zweitens iſt die Natur dasjenige Werkzeug, deſſen ſich Gott bei ſeinen Handlungen auf die Menſchheit zur Vollſtreckung ſeines Willens bedient. Wie aber Gott bei allen ſeinen auf die Welt ſich beziehenden Handlungen die Verwirklichung der Idee im Allgemeinen und Beſondern im Auge hat, und dieſe Verwirklichung auf dem Naturwege bezweckt; eben ſo gefällt es ihm, dem abſoluten Herrn der Natur, zu demſelben Zwecke den gewöhnlichen Naturweg auch zu

verlaſſen, und einen ſolchen einzuſchlagen, auf welchem in der untern Natur eine höhere Natur ſichtbar wird; in dieſem Fall wirkt Gott das Wunder, welches wohl über, aber nicht gegen die Natur iſt.

1. Haben wir in der Lehre vom Daſein Gottes erſehen, wie der menſchliche Geiſt durch die Natur analytiſch zu Gott aufſteigt; ſo ſind wir nunmehr daran, zu erkennen, wie Gott durch die Natur für den Menſchen ſynthetiſch ſich ſetzt. Es iſt nichts Zufälliges, nichts Accidentelles, weder daß wir ihn in der Natur ſuchen, noch daß wir ihn in ihr finden, ſondern dem Einen wie dem Andern entſpricht das mit der Schöpfung der Welt ſelbſt urſprünglich ſchon verbundene Sich-offenbaren Gottes durch die Natur. Die Gottheit hat mithin die Natur ſchon im Anfange als eine Form ihrer Offenbarung an uns hervorgebracht. Es iſt Wille Gottes, durch die Natur offenbar zu werden. Darum gehört das Offenbaren zu der Beſtimmung der Natur, und was ſie aus innerer Beſtimmung verrichtet, verrichtet ſie zugleich, wie wir oben ſchon geſehen haben, mit Nothwendigkeit.

2. Die Offenbarung Gottes durch die Natur iſt aber keine Offenbarung durch das articulirte Wort, ſondern eine Offenbarung durch lebendige Bilder, Formen und Geſtalten, die jedoch vom Geiſte verſtanden und durch Abſtraction und Reflexion in den entſprechenden Begriff umgeſetzt werden. Dadurch, daß die Natur nicht eine Offenbarung durch das Wort, das ihr verſagt, ſondern durch Bild und Zeichen iſt, wird ſie zum Symbol des Göttlichen. Während die heilige Schrift dieſen ſymboliſchen Charakter der Natur an ſehr vielen Stellen hervorhebt, ſtellt ſie es keineswegs frei, ob man durch die Naturſymbolik auf dasjenige geleitet werde oder nicht, was durch Bild und Zeichen ſich verkünde, ſondern der menſchliche Geiſt, der nicht gänzlich verkommen iſt, muß die Sprache der Natur verſtehen, und aus der bildlichen Offenbarung die ſich offenbarende Gottheit erkennen.[1]) Wenn aber die Natur eine ſymboliſche Offenbarung Gottes iſt; ſo bezieht ſich dieſe Offenbarung, was von ſelbſt einleuchtet, auf die Eigenſchaften Gottes. Sie weist

1) Thöricht von Natur ſind alle Menſchen, die keine Erkenntniß Gottes haben, die aus den ſichtbaren Gütern den nicht begreifen, der da iſt, und den Meiſter nicht aus ſeinen Werken erkennen. Weish. 13, 1. Was von Gott erkennbar iſt, das iſt ihnen vor die Sinne gelegt: Gott hat es ihnen verſichtbaret. Denn das Unſichtbare von ihm, nämlich ſeine ewige Macht und Gottheit iſt ſeit der Schöpfung der Welt durch die Betrachtung ſeiner Werke ſo erkennbar, daß ſie nicht zu entſchuldigen ſind. Röm. 1, 19. 20.

folglich eben ſowohl dahin, daß ein höchſtes abſolutes Weſen ſei, als dahin, daß dieß Weſen als höchſtes und abſolutes in beſtimmten Eigenſchaften ſymboliſch an der Natur zur Erſcheinung komme. Doch nicht allein auf beſtimmte Eigenſchaften Gottes weist die Natur im Allgemeinen hin, ſondern ſie thut dieß zugleich in einer Weiſe, die geeignet iſt, den Begriff der göttlichen Eigenſchaften nicht nur in jeder Weiſe zu verlebendigen, ſondern auch ihrem innern Weſen und ihrem Umfang nach zu veranſchaulichen. Ohne die Natur je mit Gott zu verwechſeln, und ohne die Natur nicht ſtets tief unter die Gottheit zu ſtellen, lernt der Menſch an der Schöpfung die göttlichen Eigenſchaften als lebendige Mächte, als abſolute Kräfte begreifen, die bald durch ihre unendliche Erhabenheit und Majeſtät das Gefühl der tiefſten Ehrfurcht, bald durch die ihnen einwohnende unendliche Freundlichkeit, Güte, Milde, Klarheit und ſanfte Herrlichkeit, das Gefühl der Liebe, des Dankes, der heiligen Freude und des innigen Vertrauens erwecken. So geht das Gemüth auf der Tonleiter ſeiner durch die Offenbarung göttlich geſtimmten Gefühle alle Stufen hindurch von dem innern ſchauerlichen Erzittern der Seele an, bis zum höchſten und tiefſten Entzücken des Geiſtes hinauf, ſo daß keine Saite unberührt und unangeſchlagen bleibt. Dabei bleibt jede Verwechslung der göttlichen Kräfte mit den Kräften der Natur ſchlechthin ferne; aber durch die Erſcheinung der wirkenden Kräfte der Natur vermittelt ſich die lebendige Anſchauung der Kräfte des göttlichen Weſens, wenn dieſe an ſich auch viel andere und höhere ſind als jene.[1]) Diejenigen Eigenſchaften Gottes, welche durch die Natur vor den übrigen auf ausgezeichnete Weiſe durch das Symbol dargeſtellt werden, ſind die Größe,[2]) die Erhabenheit, Macht und Kraft,[3])

1) So viel wir auch reden, ſo erreichen wir es doch nicht. Wie vermögen wir ihn zu preiſen, denn er iſt größer als alle ſeine Werke? Preiſet den Herrn und erhebet ihn, ſo hoch ihr könnet: er iſt doch noch höher! Erhebet ihn aus allen Kräften, unermüdet; ihr werdet ihn doch nicht erreichen. Sir. 43, 29—34 (27—31).

2) Die Sonne in ihrer Erſcheinung verkündet ihn beim Aufgange, ein wunderbares Werkzeug, ein Werk des Höchſten.... Groß iſt der Herr, der ſie erſchaffen, und auf deſſen Gebot ſie ihre Bahn durchſchneidet. Sir. 43, 2. 5. Furchtbar iſt der Herr, und ſehr groß, und wunderbar ſeine Macht. Sir. 43, 31. (29).

3) Er hat die Erde in ſeiner Kraft gemacht, den Erdkreis bereitet in ſeiner Weisheit, und die Himmel ausgeſpannt in ſeiner Klugheit. Jer. 10, 12. 51, 15. Ehre ſei dem Herrn in Ewigkeit: der Herr wird ſich freuen ſeiner Werke, der anſieht die Erde und macht, daß ſie zittert; der anrührt die Berge, daß ſie rauchen Pſ. 104, 31. 32., vgl. 2 Moſ. 19, 18. 20, 18. Die Schönheit des Himmels iſt die Klarheit der Sterne; der Herr erleuchtet die Welt in der Höhe. Siehe den

die **Weisheit**,[1]) die **Güte und Liebe**,[2]) die **Herrlich**=

Regenbogen und preiſe ſeinen Schöpfer; er iſt ſehr ſchön in ſeinem Glanze. Er umzieht den Himmel in der Runde ſeiner Herrlichkeit; die Hände des Allmächtigen haben ihn geſpannt. Sir. 43, 10. 12. 13. Ich habe die Erde, die Menſchen und die Thiere, welche auf dem Erdboden ſind, gemacht durch meine große Kraft und meinen ausgereckten Arm. Jer. 27, 5. Siehe, du haſt Himmel und Erde gemacht durch deine große Kraft, und deinen ausgereckten Arm. Jer. 32, 17. Hebet eure Augen in die Höhe und ſehet, wer ſolches geſchaffen. Er führt ihr Heer heraus nach der Zahl, und rufet ſie alle mit Namen: ob ſeiner großen Macht und ſtarken Kraft bleibt keines zurück. Jeſ. 40, 26. Seine Blitze leuchten auf den Erdboden; das Erdreich ſieht es und erſchrickt. Pſ. 97, 4. Wer will den Donner ſeiner Macht verſtehen? Hiob 26, 14. Haſt du einen Arm wie Gott, und kannſt du mit gleicher Stimme donnern, als er thut? Hiob, 40, 4. (9). Sein Donner erſchreckt die Erde und die Berge zittern vor ihm. Sir. 43, 7.

1) Der Herr hat die Erde durch Weisheit gegründet, und durch die Klugheit befeſtigt die Himmel, durch ſeine Weisheit ſind die Abgründe hervorgebrochen, und die Wolken rinnen in Thau zuſammen. Spr. 3, 19. 20. Er zieret ſeine Großthaten mit ſeiner Weisheit, die da iſt von Ewigkeit zu Ewigkeit, die nicht zunimmt und nicht abnimmt, und keines Rathes bedarf. Wie liebenswürdig ſind alle ſeine Werke. Sir. 42, 21—23. Wie groß ſind deine Werke, o Herr, Alles haſt du mit Weisheit gemacht, was die Erde erfüllt, iſt dein. Pſ. 104, 24. Die Weisheit ſpricht: der Herr hat mich gehabt im Anfang ſeiner Werke, ehe denn er etwas gemacht hat, von Anbeginn. Ich bin eingeſetzt von Ewigkeit, von Alters her, ehe denn die Erde geworden. Die Tiefen waren noch nicht, und ich war ſchon empfangen: die Waſſerquellen brachen noch nicht hervor, die Berge waren noch nicht eingeſenkt in ihrer ſchweren Laſt, und vor den Hügeln ward ich geboren. Noch hatte er die Erde nicht gemacht, nicht die Flüſſe, nicht die Angeln des Erdkreiſes. Als er den Himmel bereitete, war ich dabei; als er nach genauem Geſetze einen Kreis zog um die Tiefen, als er den Luftraum oben feſtigte und die Waſſerbrunnen abwog, als er rings um das Meer ſeine Grenze ſetzte, und den Waſſern ein Geſetz gab, ihre Grenzen nicht zu überſchreiten, da er die Gründe der Erde legte, da war ich bei ihm, und machte Alles. Spr. 8, 22—30. Vgl. Pſ. 74, 16. 17. 104, 24. Hiob 38, 31 ff. Sir 16, 25—28. 1 Moſ. 8, 22.

2) Lobet den Herrn, denn gut iſt der Herr; lobſinget ſeinem Namen, denn er iſt lieblich! denn ich weiß, daß der Herr groß, und über alle Götter unſer Gott iſt. Alles, was er will, macht der Herr im Himmel, auf Erden, im Meere und in allen Tiefen: der Wolken herausführt vom Ende der Erde, Blitze zu Regen macht (Gewitter in Regen auflöst, Allioli), der die Winde herausbringt aus ſeinen Schätzen. Pſ. 135, 3—7. Lobet den Herrn, denn er iſt gütig; denn in Ewigkeit währet ſeine Güte! Der große Wunder thut allein; denn in Ewigkeit währet ſeine Güte! Der die Himmel gemacht hat mit Weisheit; denn in Ewigkeit währet ſeine Güte! Der die Erde befeſtigt über den Waſſern; denn in Ewigkeit währet ſeine Güte! Der die großen Lichter gemacht hat; denn in Ewigkeit währet ſeine Güte! Die Sonne zur Beherrſchung des Tages; denn in Ewigkeit währet ſeine Güte! Den Mond und die Sterne zur Beherrſchung der Nacht; denn in Ewigkeit währet ſeine Güte. Pſ. 136, 1—9. vgl. Pſ. 104, 10—31. 145, 15. 16. Du liebeſt Alles, was da iſt, und haſſeſt nichts, was du gemacht haſt; denn du haſt nichts im Haſſe

keit,[1]) die Anbetungswürdigkeit und Preiswürdigkeit.[2])

3. Was die Natur offenbart, offenbart ſie dem Geiſte, in welchem ſie ihre Beſtimmung hat. Sie ſelber begreift weder den, deſſen Erſcheinung ſie vermittelt, noch ſich ſelber als Organ einer Gottesoffenbarung. Was aber nicht in ihr Bewußtſein eindringt, das kann auch nicht Gegenſtand eines vom Bewußtſein getragenen Gefühles werden. Ob aber der Natur, dieſe im Allgemeinen aufgefaßt, nicht etwas und zwar dasjenige zukomme, was wir weder Grundbewußtſein noch Grundgefühl, wohl aber Grundſtimmung nennen dürfen, das möchte um ſo weniger bezweifelt werden, da ja die Natur Leben, mit dieſem aber wenigſtens eine gewiſſe Empfindung des Lebens anzunehmen iſt. Niemand wird ſagen, die Natur empfinde ſchlechthin gleich, oder ihre Stimmung ſei durchaus dieſelbe, ob ſie der göttlichen Idee ihres Lebens entſpreche oder nicht. Indem aber Keiner ſo etwas behaupten wird, wird auch Niemand dahin ſich ausſprechen, es komme der Natur nicht einmal eine Grundſtimmung zu, durch welche ſie eine gewiſſe Empfindung von dem wahren oder falſchen Zuſtande hat, in welchen ſie ſich verſetzt findet. Die dem göttlichen Lebensgedanken entſprechende Natur iſt heiter und freudig, die mit ihrer Idee im Widerſpruche ſtehende Natur iſt trübe und traurig geſtimmt. Anders iſt die mit Segen erfüllte, anders die mit Fluch beladene Natur. Anders wirkt auf ſie Gott, und anders der Menſch. Und dieſes Einwirken auf ſie, dort jederzeit nach, hier wenigſtens factiſch, oft gegen die Idee, bringt in das Leben der Natur ſelbſt eine Stimmung. Dieſe Grundſtimmung der Natur ſcheint die göttliche Offenbarung vorauszuſetzen, wenn ſie ſo ſich ausſpricht: Er bereitete die Erde auf ewige Zeit... Die

---

geſchaffen oder gemacht. Weish. 11, 25. Wenn er gleich in den verfloſſenen Zeiten alle Völker ihre eigenen Wege wandeln ließ; ſo hat er ſich doch nicht unbezeugt gelaſſen, ſondern Gutes erwieſen; denn er gab vom Himmel Regen und fruchtbare Jahreszeiten, ſegnete reichlich mit Nahrung, und eure Herzen mit Freude. Apſtg. 14, 15. 16. vgl. Matth. 6, 26. 5, 45. Jak. 1, 17.

1) Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und das Firmament verkündet die Werke ſeiner Hände. Pſ. 18, 2. Jetzt will ich der Werke des Herrn gedenken und verkünden, was ich geſehen. Durch das Wort des Herrn entſtanden ſeine Werke. Die Sonne beleuchtet und ſchauet alle Dinge, und die Schöpfung iſt voll der Herrlichkeit des Herrn. Sir. 42, 15. 16.

2) Betet den an, der den Himmel und die Erde, das Meer und die Waſſerquellen geſchaffen hat. Offenb. 14, 7. Würdig biſt du, o Herr, unſer Gott, zu empfangen Preis und Ehre und Kraft, denn du haſt alle Dinge geſchaffen, durch deinen Willen wurden ſie, und ſind geſchaffen. Offenb. 4, 11.

Sterne geben ihr Licht auf ihrem Poſten und freuen ſich; ſie werden gerufen, und ſagen: da ſind wir! Sie leuchten mit Luſt vor ihrem Schöpfer.[1]) Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und das Firmament verkündet die Werke ſeiner Hände.[2]). Die Berge hüpften wie Widder, und die Hügel wie junge Lämmer. Vor dem Antlitze des Herrn erbebte die Erde.[3]) Es freue ſich der Himmel und die Erde ſei fröhlich.[4]) Himmel freue dich, und Erde ſei fröhlich.[5]) Der Herr iſt König, deß freue ſich die Erde.[6]) Erweist ſich das rechte und wahre, der Idee angemeſſene Verhältniß der Natur zu Gott überall da, wo es Statt findet, in einer Grundſtimmung der Natur ſelber; ſo verrückt zwar die göttliche Offenbarung die Stufenleiter der Dinge nicht, läßt, was an ſich außerhalb des Bewußtſeins ſteht, in das letztere nicht eintreten: allein dieß verhindert nicht, in uneigentlicher Weiſe die Natur, wie durch eine Stimme dasjenige ſprechen zu laſſen, was der Menſch durch ſeine Vernunft an ihr als einem Symbol der Gottheit zu lernen hat. Die Sprache durch das Symbol iſt ohnehin immer eine Sprache, und da die Grundſtimmung der Natur in der oben angezeigten Weiſe nicht in Abrede geſtellt werden kann; ſo übernimmt es der Menſch, ſie geiſtig zu faſſen, geiſtig zu deuten, und vor Gott dadurch zu vertreten, daß er denjenigen Gedanken denkt und jenes Wort ausſpricht, welches die Natur ſymboliſch ausdrückt, und welches ſie im beredten, wenn ſchon ſtummen Zeichen dem Geiſte als das ihrige andeutet. Die Natur offenbart, der Menſch ſpricht dieſe Offenbarung im Worte aus. Die Natur ſchließt durch die ſie durchdringende Macht, Güte und Herrlichkeit Gottes eine gewiſſe Grundſtimmung in ſich ein: der Menſch erhebt als Geiſt im Namen der Natur dieſe Stimmung zum geiſtigen Ton und Laut. Daher kommt in der heiligen Schrift ſo vielfach eine höchſt großartige Perſonification der Natur vor, nach welcher dieſe entweder einen Hymnus auf die Gottheit ſingt, oder ihn anzuſtimmen uns auffordert. So in den Pſalmen. Die Himmel erzählen die Ehre Gottes. Dieſe Erzählung wird zum harmoniſchen Geſang, zum Geſang der Natur, in welchen ſich Tag und Nacht wie Chöre theilen. Sprache aber und Geſang ſind geheimnißvoll und wunderbar; keine Rede, kein Wort, es wird nicht gehört ihr Laut, und doch geht in alle Lande aus ihr Klang, und bis an das Weltende ihre Rede.[7]) Lobet den Herrn, Sonne und Mond,

---

1) Bar. 3, 32. 34. 35. 2) Pſ. 18, 2. 3) Pſ. 114, 4. 7.
4) 1 Chron. 17, 31. 5) Pſ. 96, 11. 6) Pſ. 97, 1.
7) Pſ. 19, 1—4.

lobet ihn alle leuchtenden Sterne! Lobet ihn Himmel der Himmel, und alle Waſſer, die über dem Himmel ſind! Sie ſollen loben den Namen des Herrn! denn er ſprach, und ſie ſind geworden, er befahl, und ſie wurden geſchaffen. [1]) Sehr charakteriſtiſch iſt in dieſer Beziehung das dem dritten Kapitel des Daniel beigegebene Gebet des Azarias, welches ſeinem Inhalte nach ein Hymnus der Natur auf die Gottheit iſt, in welchen der Engel und der Menſch mit einſtimmt. Er lautet: „Lobet den Herrn, ihr alle Werke des Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Preiſet den Herrn, ihr Engel des Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Preiſet ihr Himmel den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Preiſet, ihr alle Waſſer über dem Himmel, den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Preiſet den Herrn, ihr alle Kräfte des Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Sonne und Mond, preiſet den Herrn; lobet und preiſet ihn über Alles in Ewigkeit. Sterne des Himmels, preiſet den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Regen und Thau, preiſet alle den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Alle Winde Gottes, preiſet den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Feuer und Hitze, preiſet den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Kälte und Hitze, preiſet den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Thau und Reif, preiſet den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Froſt und Kälte, preiſet den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Eis und Schnee, preiſet den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Nacht und Tag, preiſet den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Licht und Finſterniß, preiſet den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Blitz und Wolken, preiſet den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Die Erde lobe den Herrn; ſie lobe und erhebe ihn über Alles in Ewigkeit. Berge und Hügel, preiſet den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Alles, was grünet auf Erden, preiſe den Herrn; es lobe und preiſe ihn über Alles in Ewigkeit Ihr Brunnen, preiſet den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Meere und Flüſſe, preiſet den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Ihr Wallfiſche und Alles, was ſich in den Waſſern regt, preiſet den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Alle ihr Vögel des Himmels, preiſet den Herrn;

---

1) Pſ. 148, 3–5.

lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Alle ihr wilde und zahme Thiere, preiſet den Herrn; lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit. Ihr Menſchenkinder, preiſet den Herrn: lobet und erhebet ihn über Alles in Ewigkeit.“ [1]) Ganz ähnlichen Inhaltes iſt der 148ſte Pſalm, der nur in kürzere Worte daſſelbe faßt.

4. Was die heilige Schrift über die Offenbarung Gottes durch die Natur, ſo wie über die durch dieſe Offenbarung in ihr herrſchende Grundſtimmung lehrt, das haben auch die Väter der Kirche wie anerkannt, ſo auseinandergeſetzt. Was ſie über die göttliche Offenbarung durch die Natur vorgebracht, darüber ein Weiteres mitzutheilen, enthalten wir uns, indem wir einfach auf unſere Darſtellung der Lehre der Väter über das Daſein Gottes, und zwar vorzugsweiſe auf ihre Behandlung des kosmologiſchen und phyſiko-theologiſchen Argumentes verweiſen. Was aber das andere Moment angeht; ſo iſt es, aber mit vielen Andern übereinſtimmend, **Auguſtinus**, welchem die Natur als lebendiges Zeugniß der Güte und Größe Gottes erſcheint. [2]) Die Creaturen aber, eben indem ſie Gott offenbaren, loben und preiſen ihn. [3]) Dieſes Lob der Natur iſt ein **Hymnus** der Natur auf die Gottheit, welchen zu ſingen ihr eine Stimme verliehen iſt. [4]) Von dieſer nämlichen Anſchauung ſind die übrigen

---

1) Dan. 3, 57–82.

2) *In Psalm 118. Serm. 27:* Quis enumerat saltem generatim testimonia Dei? Cœlum et terra, visibilia et invisibilia, opera ejus, dicunt quodam modo testimonium bonitatis et magnitudinis ejus; et ipse cursus frequens usitatusque naturæ, quo temporum rapacitas volvitur, in rerum quarumque generibus, quamvis temporalibus atque mortalibus, quae certa consuetudine vixerunt, si pius considerator advertat, perhibet testimonium Creatori.

3) *Enarrat. in Psalm 128:* Quia bona sunt omnia, quia bonus Deus, qui fecit omnia; et laudant illum opera sua, considerata quia bona sunt, ab eo qui habet spiritum considerandi, spiritum pietatis et sapientiæ. Undique laudatur Deus ab operibus suis. Nun geht Auguſtinus auf das oben angeführte Gebet des Azarias über.

4) *Augustin. Enarrat. in Psalm 144.* Die Stelle der Schrift: *Confiteantur tibi, Domine, omnia opera tua, et sancti tui benedicant te. Omnia opera tua confiteantur tibi*, erklärt **Auguſtinus** in folgender merkwürdigen Stelle: Quid enim, terra non est opus ejus? Signa non sunt opera ejus? Pecora, bestiæ, pisces, volatilia non sunt opera ejus? Plane et hæc opera ejus. Et quomodo ei confitebuntur et hæc? Video quidam in angelis confiteri illi opera ejus: etenim opera ejus sunt Angeli: et homines opera ejus sunt; et cum confitentur illi homines, opera ejus illi confitentur: numquid ligna et lapides vocem habent confessionis? Prorsus confiteantur ei omnia opera ejus. Quid dicis? Et terra et ligna? Omnia opera ejus. Si omnia laudant, cur non omnia confitentur? Confessio est in laude. Proinde quid accipiendum, *Confiteantur tibi, Domine, omnia opera tua?* Laudent te omnia opera tua. Sed talis quæs-

Väter und Theologen der Kirche zu jeder Zeit gleich ſehr geleitet.¹)

---

tio redit ad laudem, qualis erat in confessione. Si enim propterea confiteri non poterunt terra, ligna et quæque insensata, quia vocem non habent confitendi; ideo nec laudabunt, quia vocem non habent prædicandi. Nonne tamen omnia tres illi pueri enumerant, deambulantes inter flammas innoxias, quibus spatium erat, non solum non ardendi, sed etiam laudandi Deum? Omnibus dicunt a cœlestibus usque ad terrena, Benedicite, *hymnum* dicite, et superexaltate eum in sæcula. Ecce quomodo dicunt *hymnum*. Nemo hoc sentiat, quod mutus lapis aut mutum animal habeat rationem intelligendi deum. Hoc qui putaverunt, multum a veritate aberraverunt. Deus ordinavit omnia, et fecit omnia: quibusdam dedit sensum et intellectum et immortalitatem, sicut Angelis; quibusdam dedit sensum et intellectum cum mortalitate, sicut hominibus; quibusdam dedit sensum corporis, nec intellectum, nec immortalitatem dedit, sicut pecoribus; quibusdam vero nec sensum, nec intellectum, nec immortalitatem, sicut herbis, lignis, lapidibus; tamen et ipsa in genere suo deesse non possunt, in gradibus quibusdam ordinavit creaturam, a terra usque ad cœlum, a visibilibus ad invisibilia, a mortalibus ad immortalia. Ista contextio creaturæ, ista ordinatissima pulchritudo, ab imis ad summa conscendens, a summis ad ima descendens, nusquam interrupta, sed dissimilibus temperata, tota laudat Deum. Quare ergo tota laudat Deum? Quia cum eam consideras et pulchram vides, *tu in illa laudas Deum. Vox quaedam est mutae terrae*, species terræ. Adtendis et vides ejus speciem, vides ejus fœcunditatem, vides ejus vires, quomodo concipiat semen, quomodo plerumque afferat quod non est seminatum; vides, et consideratione tua tamquam interrogas eam: et ipsa inquisitio interrogatio est. Cum autem inquisieris admirans, et perscrutatus fueris, et magnam vim, magnam pulchritudinem, præclaramque virtutem inveneris, quoniam apud se et a se habere hæc virtutem non posset; continuo tibi venit in mentem, quia non potuit a se esse, nisi ab illo creatore. Et hoc quod in ea invenisti, vox confessionis ipsius est, ut laudes creatorem. Nonne considerata universa pulchritudine mundi hujus, tamquam una voce tibi species ipsa respondet: Non me ego feci, sed Deus. So erklärt Auguſtinus die Schrift an der Natur und die Natur durch die Schrift. Aehnlich lautende Stellen finden wir bei ihm *in Psalm 26. enarrat 2*; Confess. l. VII. c. 13 (19). *Enarrat. in Psalm 68.* Hier heißt es: Naturæ omnes per ipsum factæ sunt, iniquitas per ipsum facta non est, quia iniquitas facta non est. Substantiæ illæ per eum factæ sunt, quæ laudant eum. Universa creatura laudans Deum, a tribus pueris in camino commemoratur, et a terrenis ad cœlestia, vel a cœlestibus ad terrena *hymnus* laudantium Deum pervenit. Non quo cuncta ista habeant sensum laudandi, sed quia cuncta bene cogitata laudem pariunt, et impletur cor consideratione creaturæ ad eructandum hymnum Creatori.

1) Wir vermeiden eine umſtändliche Anführung, und theilen nur noch eine Stelle aus dem Cardinal von Cuſa mit, die ſo lautet: Sunt igitur omnia, ex Dei laudibus et benedictionibus, id quod sunt. Ideo propheta David, ad omnia respiciens Dei opera, canebat: Laudate Dominum de coelis, laudate eum in excelsis. Et singulariter enumerat angelos, coelos, terram, aquam etc., cuncta creata; quae laudant Deum: nihil enim sunt omnia, nisi decora Dei, jucundaque laudatio.... Merito igitur quaelibet Dei factura Deum laudat,

5. Die zweite Beziehung, welche die Natur zu Gott hat, liegt darin, daß ſie das Werkzeug zur Vollſtreckung ſeines Willens iſt. Dieſe Beziehung iſt überall da ſchon an und für ſich verſtanden, wo die mit dem Charakter der Nothwendigkeit behaftete Natur als die ihrem Schöpfer dienende und gehorchende dargeſtellt wird, ein Punkt, den wir ſchon oben abgehandelt haben. Dir diene alle deine Schöpfung; denn du ſprichſt und ſie ward, du ſandteſt deinen Geiſt, und ſie ward geſchaffen.[1]) Es muß dir Alles dienen.[2]) Wie liebenswürdig ſind alle ſeine Werke! Alles dieſes lebet und bleibet immerfort, und wenn immer er es brauchet, gehorchet ihm Alles.[3]) Er gab ſeinen Werken eine ewige Kraft, ſie leiden keinen Mangel, ermüden nicht, und ihre Wirkſamkeit hört niemals auf. Keines hindert das Andere in Ewigkeit, und ſie ſind ſeinem Befehl nie ungehorſam.[4]) Sonne, Mond und Sterne glänzen, ſchaffen Nutzen und thun, was ihnen befohlen iſt; ſo auch der leuchtende Blitz, wenn er erſcheint, und der Länder durchwehende Wind. Befiehlt Gott den Wolken, den ganzen Erdkreis zu durchwandern; ſo vollziehen ſie, was ihnen befohlen wird. Wird Feuer von Oben geſandt, Berge und Wälder zu verzehren, ſo thut es, was ihm befohlen wird.[5])

---

quia bonus: quia ipsa se fatetur, bonam et laudabilem ipsius dono, sic magnam, sic veram et reliqua. In campo laudis fecerunt suas devotissimas venationes omnes Prophetae seu videntes, et elevatores intellectus, quod attestantur sacrae litterae, et scripta sanctorum, in quibus omnia ad laudem Dei referuntur. Dum enim Dionysius de divinis trataret nominibus, nomina illa, Dei laudes appellavit, et Deum per ipsa laudans, in ejus laudem ipsa exposuit: ut in capite de sapientia, laudatur intellectus et ratio et dicit: quod ex substantiis omnibus laudatur. Deprehendit igitur in hoc laudis campo, sapidissimam scientiam consistere in laude Dei, quae omnia ex suis laudibus ad sui laudem constituit. Sicut enim *hymni* laudum varii, varias continent harmonicas combinationes: sic quaelibet species, humana scilicet, leonina, aquilina, et ita de omnibus, est *specialis quidam hymnus*, ex laudibus Dei, et in laudem ejus conditus. Coeli hymni, magis festivi et foecundi sunt laudibus, quam terrestres. Sol enim mirabilis est laudum Dei combinatio, et quilibet hymnus, in hoc pulcher et singularis: quia habet in sua singularitate aliquid, quo alii hymni carent. Ideo Deo cuncti accepti, qui omnia quae creavit, participatione laudis suae, bona dixit, eisque benedixit. Ex his elicui, hominem vivum quendam et intelligentem, laudum Dei hymnum, optime compositum, plus cunctis visibilibus, de Dei laudibus habere, ut Deum prae ceteris indesinanter laudet. Et in hoc solo consistere vitam suam, ut id reddat Deo, quod ut esset accepit, laudes scilicet, tunc ad finem properat, et imortalium laudum, felicissima praemia consequetur. *De venatione sapientiae* c. 18. Auch die Kap. 19 u. 20 handeln noch über dieſen Gegenſtand.

1) Judith 16, 17. 2) Pſ. 119, 91. 3) Sir. 42, 23. 24.
4) Sir. 16, 27. 28. 5) Bar. 6, 59—62.

Die Naturkräfte erſcheinen ſo als Werkzeuge, Diener, Boten, Vollzieher des göttlichen Willens. Nach ſeinem Willen thut er ſowohl mit den Mächten des Himmels als mit den Bewohnern der Erde; und es iſt Keiner, der ſeiner Macht widerſteht und zu ihm ſagt: warum haſt du das gethan?[1] Alles, was er will, macht der Herr im Himmel und auf Erden, im Meere und in allen Tiefen: der Wolken herausführet vom Ende der Erde, Blitze zu Regen macht (Gewitter in Regen auflöst), der die Winde herausbringt aus ſeinen Schätzen.[2] Feuer, Hagel, Schnee, Eis, Sturmwind, die ſein Wort ausrichten.[3] Sie frohlocken über ſeine Befehle, ſind in Bereitſchaft auf Erden, wo er ihrer bedarf.[4] Der dem Schnee gebeut, daß er falle zur Erde, und dem Regen des Winters und dem Gußregen ſeiner Macht.[5] Sie (die Wolken) ziehen rings umher, wohin ſie nur des Herrſchers Wille führet, zu Allem, was er ihnen gebeut auf dem Angeſichte des Erdkreiſes.[6]

6. Wenn die Kräfte der Natur Werkzeuge des göttlichen Willens werden, iſt der Zweck des göttlichen Handelns ſelbſt ſtets der Menſch. Das auf den Menſchen gerichtete Handeln Gottes durch die Natur iſt aber nicht auf den Menſchen als den leiblichen, ſondern auf ihn als den geiſtigen gerichtet. Indem es auf dieſe Weiſe das ſittliche Reich iſt, auf welches Gott durch die Natur wirkt, erhalten die Naturbegebenheiten eine ethiſche Bedeutung, ſie werden zu Begebenheiten in der Geſchichte der Menſchheit, und erlangen durch ihre Beziehung auf die ſittlichen Zwecke einen wahrhaft hiſtoriſchen Charakter. Es iſt kein zufälliges Zuſammentreffen der Naturbegebenheiten mit menſchlichen Handlungen und Zuſtänden, was hier zur Erſcheinung kommt, ſondern Gott ſelbſt handelt durch die Natur dadurch, daß er über ſie gebietet und die Erfolge ihrer Thätigkeit in genaue Verbindung mit der Entwicklung des menſchlichen Geſchlechtes ſetzt. Die Natur, obſchon Werkzeug Gottes, handelt, und der Erfolg dieſer Naturhandlung verbindet ſich mit dem Leben der Menſchheit in der Art, daß die handelnde Natur im Leben des Geſchlechtes eben durch das von ihr gelieferte Reſultat Veränderungen hervorbringt, und durch die Veränderung hindurch in neue Zuſtände einführt. Eine ſolche Naturbegebenheit iſt die als

1) Dan. 4, 32. 2) Pſ. 135, 6. 7. 3) Pſ. 184, 8.
4) Sir. 39, 37. 5) Hiob 37, 6.
6) Hiob 37, 12. Ueberhaupt gehört hierher das ganze 37ſte und 38ſte Kapitel. Thomas v. A. Summ. tot. th. Prim. secund. qu. 1. art. 2: Tota natura comparatur Deo, ut instrumentum agenti principali.

Sündfluth bekannte große Waſſerfluth, wie ſie die Bibel lehrt[1]) und das traditionelle Bewußtſein der Völker, ſo wie die Geſchichte der Erde beſtätigt. Nach dieſer großen Fluth beginnt nicht nur eine verjüngte Erde, ſondern auch eine junge Menſchheit, welcher, wie im Anfange, die Erde anvertraut wird.[2]) Das Andenken an dieſe Kataſtrophe knüpfte Gott für die ſpätere Menſchheit in der Natur ſelber an die Erſcheinung des Regenbogens.[3]) Steht auch die genannte Fluth als eine einzige in ihrer Art da, wie die Schrift ſelber ſich ausſpricht, daß eine ähnliche nie mehr kommen werde;[4]) ſo hat es doch ſeitdem der auf die Geſchichte der Menſchheit einwirkenden Kataſtrophen in der Natur in verſchiedenen Formen ſo viele gegeben, daß die in der Bibel enthaltene nur wie ein erſtes Beiſpiel der Art und Weiſe daſteht, wie Naturereigniſſe mit dem Reiche des Sittlichen in Beziehung zu ſetzen ſeien. Die Natur, die ihre Beſtimmung im Geiſte hat, nimmt gleichſam Antheil an den Geſchicken des Geiſtes. Insbeſondere aber ruft Gott dieſelbe auf, ihren Dienſt in jenen bedeutungsvollen Momenten zu thun, in welchen der Menſch im Innerſten ſeines Geiſtes ergriffen, und ſein Gemüth das Tiefſte und Höchſte erfahren ſoll. Den Schauer des Geiſtes begleitet der Schauer der Natur. So bei der Geſetzgebung auf Sinai,[5]) ſo bei dem Tode des Welterlöſers.[6])

---

1) 1 Moſ. von Kap. 6—8.

2) Und Gott ſegnete Noe und ſeine Söhne, und ſprach zu ihnen: Wachſet und mehret euch, und erfüllet die Erde. Furcht und Schrecken vor euch ſei über alle Thiere der Erde, und über alle Vögel des Himmels, ſammt Allem, was ſich reget auf Erden; alle Fiſche des Meeres, in eure Hand ſind ſie gegeben. Und Alles, was ſich reget und lebet, ſei euch zur Speiſe: wie das grüne Kraut gebe ich euch Alles. 1 Moſ. 9, 1—3.

3) 1 Moſ. 9, 9—17.

4) 1 Moſ. 9, 11. 15.

5) Da nun der dritte Tag kam, und der Morgen heranbrach, ſiehe da hörte man, wie es anfing zu donnern und zu blitzen, und eine überaus dicke Wolke bedeckte den Berg, und der Schall der Poſaunen ertönte immer heftiger, und das Volk, das im Lager war, ſchauderte. Da führte ſie Moſes Gott entgegen aus dem Lager, und ſie ſtellten ſich an den Fuß des Berges. Aber der ganze Berg Sinai rauchte, darum, weil der Herr im Feuer darauf herabkam, und es ſtieg Rauch von ihm auf, wie von einem Ofen, und der ganze Berg war fürchterlich. 2 Moſ. 19, 16—28. Erinnerung hieran 5 Moſ. 4, 11. 12.: Und ihr tratet hin zum Fuße des Berges, der bis zum Himmel brannte, und es war dabei Finſterniß und Wolken und Dunkelheit. Und der Herr redete zu euch mitten aus dem Feuer.

6) Es war aber ungefähr die ſechste Stunde, und es ward eine Finſterniß über die ganze Erde bis zur neunten Stunde. Die Sonne ward verfinſtert und der Vorhang des Tempels riß mitten entzwei. Und Jeſus rief mit lauter Stimme und ſprach: Vater in deine Hände befehle ich meinen Geiſt. Und da er dieß geſagt,

7. Das Verhältniß Gottes zur Natur iſt aber nicht ſo zu begreifen, als ob Gott bei ſeinem Wirken durch dieſelbe ſchlechthin und in Allem an die Geſetze derſelben ſich zu halten hätte. Vielmehr liegt es in der Macht deſſen, der die Natur ſelbſt hervorgebracht und die Geſetze derſelben vorgeſchrieben, dann, wenn er will, ſo über ſie zu beſtimmen, daß entweder um eine höhere Idee darzuſtellen oder ſie zu erreichen, die Natur, wenn auch nicht gegen ihre Geſetze, doch ſo handelt, daß die Letztere der Beſtimmung eines über ſie gebietenden freien Willens gehorche. Man hat daher von jeher, um dieſes thatſächliche Wirken der Natur begreifen zu laſſen, zwiſchen einem Wirken nach, zwiſchen einem Wirken gegen und einem Wirken über die Geſetze unterſchieden. Iſt das Wirken nach den Geſetzen der Natur das gewöhnliche, und ſtellt ſich in dem ſo vor ſich gehenden Proceſſe der gewöhnliche Naturlauf heraus; ſo wird das Wirken gegen die Geſetze geradezu in Abrede geſtellt, weil das Wirken über die Geſetze eben ein Wirken über, aber darum noch keineswegs gegen die Geſetze der Natur iſt. Das wahrhaft Geſetzliche der Natur beſteht darin, daß die Natur ihre Beſtimmung im Willen des Geiſtes hat, den Willen des Geiſtes vollzieht, und zwar hier des abſoluten Geiſtes. Liegt es nun im Willen eben dieſes abſoluten Geiſtes, die Natur in anderer, oder oft auch nur in erhöhter Weiſe wirken zu laſſen; ſo erſcheint das Wunder, welches als ſolches ſtets über, aber nie gegen das Geſetz der Natur iſt; denn dieſes Geſetz iſt allenthalben nur das durch den göttlichen Willen Geſetzte, der, da er ein freier iſt, nicht ſelbſt an das aus ihm Geſetzte ſo gebunden ſein kann, daß er, um eine Idee zu erreichen, nicht auf höhere, denn die gewöhnliche Weiſe zu wirken vermag. Haben wir uns oben dahin beſtimmt, das wahrhaft Geſetzliche der Natur beſtehe darin, im Geiſte ihre Beſtimmung zu haben; ſo vollendet ſich dieſe Beſtimmung durch die andere, das wahrhaft Geſetzliche ſei die Idee, welche, wie wir anderwärts geſehen, ſelbſt die Wahrheit und das Geſetz eines Weſens iſt. Iſt aber die Idee die Wahrheit und das Geſetz eines Weſens, ſo wird das Weſen nur nach ſeiner Wahrheit und nach ſeinem Geſetze beſtimmt, wenn es nach der Idee beſtimmt wird. Es liegt aber in der Idee der Natur, das Organ des Geiſtes als des höhern, ſie beſtimmenden Princips zu ſein. Tritt nun dieſe Beſtimmung der Natur durch

---

verſchied er. Die Erde bebte, und die Felſen ſpalteten ſich. Da nun der Hauptmann und jene, die bei ihm waren, und Jeſum bewachten, das Erdbeben und das, was geſchehen war, ſahen, erſchracken ſie ſehr, und ſprachen: Wahrlich, dieſer iſt Gottes Sohn geweſen. Luk. 23, 44—48. Matth. 27, 50—54.

den Geiſt ein; ſo geſchieht es nicht bloß in Folge der der Natur zu Grunde liegenden Idee, nach welcher ſie Organ des Geiſtes iſt, ſondern es geſchieht auch, um entweder eine außer der Natur liegende Idee darzuſtellen oder zu vollziehen, und beſonders da zu vollziehen, wo man von ihr abgewichen iſt. [1]) Die heilige Schrift ſtellt bald das göttliche Handeln überhaupt als ein wundervolles dar, [2]) bald weist ſie darauf hin, daß in der Hand Gottes die

---

1) Auguſtinus: Omnis iste naturæ usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas et spiritus vitae, qui creatura est, habet quosdam appetitus suos determinatos quodammodo, quos etiam mala voluntas non possit excedere. Et elementa mundi hujus corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit. Ex his velut primordiis rerum, omnia quae gignuntur, suo quoque tempore exortus processusque sumunt, finesque et decessiones sui cujusque generis. Unde fit ut de grano tritici non nascatur faba, vel de faba triticum, vel de pecore homo, vel de homine pecus. Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem, potestas Creatoris habet apud se de his omnibus facere *aliud*, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in eis possuit ut de his fieri vel ab ipso possit. Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est: et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit, ut possit. Alius ergo est rerum modus, quo illa herba sic germinat, illa sic; illa aetas parit, illa non parit, homo loqui potest, pecus non potest. Horum et talium modorum rationes, non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concreatae. Ut autem lignum de terra excisum, aridum, perpolitum, sine radice ulla, sine terra et aqua repente floreat, et fructum gignat, ut per juventam sterilis femina in senecta pariat, ut asina loquatur, et si quid ejusmodi est, dedit quidem naturis, quas creavit, ut ex eis et haec fieri possent (neque enim ex eis vel ille faceret, quod ex eis fieri non posse ipse praefigeret, quoniam seipso non est nec ipse potentior); verumtamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali, sed in eo quo ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subjaceret. Habet ergo Deus in seipso absconditas quorumdam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non illo opere providentiae, quo naturas substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. Ibi est et gratia, per quam salvi fiunt peccatores. Nam quod attinet ad naturam iniqua sua voluntate depravatam, recursum per semetipsam non habet, sed per Dei gratiam qua adjuvatur et instauretur. *De genesi ad litteram.* l. IX. c. 17 et 18. Nec ista cum fiunt, contra naturam fiunt, nisi nobis quibus aliter naturae cursus innotuit; non autem Deo, cui hoc est natura, quod fecerit. *De genesi ad litt.* l. VI. c. 13.

2) Er thut große Dinge, die nicht zu erforſchen ſind, und Wunder, deren keine Zahl iſt. Hiob 9, 10. Herr, mein Gott, groß ſind deine Wunder; ich will ſie verkündigen, und davon ſagen, wiewohl ſie nicht zu zählen ſind. Pſ. 40, 6. Er thut Zeichen und Wunder, beide im Himmel und auf Erden. Dan. 6, 27. vgl. 2 Moſ. 15, 6. 1 Chron. 17, 9. Pſ. 9, 2. Pſ. 71, 17. Pſ. 72, 18. 77, 15. 86, 10. 96, 3. 98, 1. 105, 2. 111, 4. Jeſ. 25, 1. Sir. 18, 2.

Kräfte der Natur in allen Geſtalten nach dem Willen deſſelben wirken, und ſich wandeln, wenn er will, daß es geſchehe. So heißt es: „Die Gottloſen, die dich zu kennen läugneten, wurden durch deinen mächtigen Arm gegeißelt, indem ſie mit ungewöhnlichen Regengüſſen, Hagel und Platzregen verfolgt und durch Feuer verzehrt wurden. Und was wunderbar war! Im Waſſer, das ſonſt Alles löſcht, wüthete das Feuer noch weit mehr. So wird ſelbſt die Welt zum Rächer für die Gerechten. Manchmal ließ zwar das Feuer nach, damit die unter die Gottloſen geſandten Thiere nicht verbrannt würden, und daß ſie ſelbſt ſehen und erkennen möchten, daß ſie durch Gottes Gericht ſolche Verfolgung litten. Zuweilen aber brannte das Feuer im Waſſer ſtärker, als es ſonſt zu brennen pflegt, damit es das Volk eines gottloſen Landes vertilgte..... Schnee und Eis hielten die Kraft des Feuers aus, und ſchmolzen nicht, damit ſie inne würden, wie das Feuer, ſo im Hagel brannte und im Regen blitzte, der Feinde Früchte verderbete. Hinwiederum vergaß aber auch das Feuer ſeine Kraft, damit die Gerechten erhalten würden. Denn die Creatur dienet dir, als ihrem Schöpfer, und fährt heftig auf zur Strafe wider die Ungerechten; aber ſie beſänftigt ſich wieder zur Wohlfahrt derer, die auf dich vertrauen. Darum nahm ſie damals alle Geſtalten an, und dienete deiner allerhaltenden Gnade, nach dem Willen derer, die ſich zu dir wandten; damit deine Kinder, die du, Herr, lieb haſt, erkenneten, daß nicht bloß die gewachſenen Früchte den Menſchen ernähren, ſondern daß dein Wort diejenigen erhalte, die an dich glauben." [1])

Verhältniß der Natur zum Menſchen.

§. 78.

Die Natur erweist ihr Verhältniß zu dem ſie beherrſchenden Menſchen ſowohl dadurch, daß ſie phyſiſche Baſis ſeines Lebens wird, als dadurch, daß ſie ihn durch ihre Offenbarung nach Oben weist, und endlich ſein gottähnliches Schaffen und Wirken nach Ideen vermittelt.

1. Hat die Natur nach Gott ihre Beſtimmung im Menſchen, und wird das, was in einem Andern ſeine Beſtimmung hat, zum Mittel für den Zweck deſſen, worin es ſeine Beſtimmung hat; ſo wird nunmehr zu unterſuchen ſein, **erſtens**: ob die Natur von Gott ſelber, der als abſoluter Herr über ſie zu verfügen hat, dem Menſchen **wirklich unterworfen**

1) Weish. 16, 16—19. 22—26.

worden ſei; ſodann zweitens: in welcher Weiſe und zu welchem Zwecke, aber auch unter welcher Bedingung Gott dem Menſchen Herrſchaft über die Natur verliehen habe.

2. Daß Gott die Natur dem Menſchen unterworfen habe, geht ſchon aus der Schöpfungsgeſchichte hervor. Hier heißt es: „Und Gott ſprach: Laſſet uns den Menſchen ſchaffen nach unſerm Bild und Gleichniß, der da herrſche über die Fiſche des Meeres und das Geflügel des Himmels, und über die Thiere und die ganze Erde, und über alles Gewürme, das ſich reget auf Erden. Und Gott ſchuf den Menſchen nach ſeinem Bilde, nach dem Bilde Gottes ſchuf er ihn, Mann und Weib erſchuf er ſie. Und Gott ſegnete ſie und ſprach: Erfüllet die Erde, und machet ſie euch unterthan, und herrſchet über die Fiſche des Meeres und über das Geflügel des Himmels, und über alle Thiere, die ſich regen auf der Erde. Und Gott ſprach: Siehe, ich habe euch gegeben alles Kraut, das ſich beſaamet auf Erden, und alle Bäume, die in ſich ſelber Saamen haben nach ihrer Art, daß ſie euch zur Speiſe ſeien.“ [1]) Daſſelbe wurde von Gott dem Noe, gleichſam dem zweiten Stammvater des Geſchlechtes, wiederholt: „Furcht und Schrecken vor euch ſei über alle Thiere der Erde, und über alle Vögel des Himmels, ſammt Allem, was ſich reget auf Erden, alle Fiſche des Meeres, in eure Hand ſind ſie gegeben.“ [2]) Die nämliche Vorſtellung wiederholt in der übrigen heiligen Schrift. So heißt es in den Pſalmen: „Was iſt der Menſch, daß du ſein gedenkeſt, oder der Menſchenſohn, daß du ihn heimſucheſt. Du haſt ihn nur wenig unter die Engel erniedrigt, mit Herrlichkeit und Ehre ihn gekrönt, und ihn geſetzt über die Werke deiner Hände. Alles haſt du ſeinen Füßen unterworfen, Schafe und Rinder allzumal, dazu auch die Thiere des Feldes, die Vögel des Himmels, und die Fiſche des Meeres, welche die Wege des Meeres durchwandeln.“ [3]) Um dem Menſchen ſeine Herrſchaft über die Natur in intelligenter, von der ethiſchen jedoch nicht getrennten Weiſe bethätigen zu laſſen, trug ihm Gott auf, den Dingen Namen beizulegen. [4])

---

1) 1 Moſ. 1, 26—29. 2) 1 Moſ. 9, 2. 3) Pſ. 8, 5—9.

4) 1 Moſ. 2, 19. 20.: Alſo bildete Gott, der Herr, aus Erde alle Thiere des Feldes, und alles Geflügel des Himmels, und er führte ſie vor Adam, daß er ſehe, wie er ſie benenne; denn wie Adam jedes lebendige Weſen nannte, ſo iſt ſein Name. Und Adam nannte mit gehörigen Namen alles Vieh, und alles Geflügel des Himmels, und alle Thiere der Erde. Auguſtinus: In quibus rebus (Deus) quaedam spiritalia quaedam corporalia condidit..... Spiritalem autem creaturam corporali praeposuit. *De genesi ad litt.* l. VIII. c. 20. Die Stellung des Menſchen zur Natur, wie ſie von den Vätern aufgefaßt wird, haben wir ſchon

3. Das Erſte, was die Natur dem über ſie herrſchenden Menſchen gewährt, iſt die phyſiſche Bedingung ſeines Lebens. Kaum hat die heilige Schrift die Naturweſen, über welche der Menſch herrſchen ſolle, den Reichen und Geſchlechtern nach genannt, als ſie ſchon hinzuſetzt: daß ſie euch zur Speiſe ſeien.[1]) Nach der durch die große Fluth erfolgten Verjüngung der Erde wird daſſelbe an Noe wiederholt: „Furcht und Schrecken vor euch ſei über alle Thiere der Erde, und über alle Vögel des Himmels, ſammt Allem, was ſich reget auf Erden, alle Fiſche des Meeres, in eure Hand ſind ſie gegeben. Und Alles, was ſich reget, und lebet, ſei euch zur Speiſe; wie das grüne Kraut gebe ich euch Alles.“ [2]) Damit aber, daß die Natur dem Menſchen Speiſe und Trank darreicht, iſt der Beitrag noch lange nicht erſchöpft, den ſie an die Bedingung der Möglichkeit des phyſiſchen Lebens deſſelben abgibt: vielmehr iſt hieher Alles dasjenige zu zählen, was der Menſch auch noch in manch anderer Hinſicht von der Natur ſowohl nimmt als empfängt, um ſein Daſein zu friſten und zugleich zu verſchönern. Und es iſt nicht leicht ein Reich der Natur, von welchem dieß nicht geſagt werden müßte, da in jede nur etwas gut eingerichtete menſchliche Wohnung ſich beinahe die ganze Natur begeben hat, um ſie zum bequemen und angenehmen Aufenthalt ihres ſichtbaren Herrſchers zu machen, wie ſie ſelbſt nur das größere Haus deſſelben iſt.[3])

4. Wenn die heilige Schrift von einer durch die Natur vermittelten Manifeſtation der göttlichen Macht, Weisheit, Liebe und Herrlichkeit ſpricht,[4]) wird von ſelber vorausgeſetzt, daß der Menſch dieſe Offenbarung

---

oben, und zwar da in Betrachtung gezogen, wo es ſich um die Darlegung des Stufenganges der Dinge handelt. Von Mehreren iſt die Herrſchaft des Menſchen über die Natur mit dem göttlichen Ebenbilde in ihm in Verbindung gebracht worden, wie von Chryſoſtomus homil. X. in Genes.: „Zum Bilde der Herrſchaft (*κατα την της ἀρχης εἰκονα*) iſt der Menſch geſchaffen worden. Denn über Alles, was auf der Erde iſt, ſetzt Gott den Menſchen zum Herrſcher, noch iſt etwas Mächtigeres denn er auf der Erde, ſondern Alles iſt unter ſeiner Herrſchaft.“ Die Interpreten der oben aus der Bibel gezogenen Stellen über die dem Menſchen von Gott übertragene Herrſchaft über die Natur vergaßen nicht, die letztere nach Gebühr hervorzuheben: ſo Origenes, Theodoret, Auguſtinus u. A.

1) 1 Moſ. 1, 29. 2) 1. Moſ. 9, 2. 3.

3) ***Didym.*** de trin. III. 1: *ὁ ἀνθρωπος ὁ και των ἐπιγειων αἰσθανομενος και τα μετεωρα βλεπων, και ἐπι την ἀνω γαληνοτατην και ἀπαθεστατην καταστασιν σπευδων· και ὡς ἐν πανδοκιῳ τινι ἐν τῳ κοσμῳ ἡγουμενος καταλελυκεναι και παρασκευαζομενος, ἱν' εὐφρονῃ ἐφ' ἑκαστης προς την ἐκ τουτου ἐξοδον.*

4) Pſ. 8, 1 ff. 19, 1 ff. 104, 119. Röm. 1, 19 ff.

verſtehe und als Offenbarung behandle. Wenigſtens iſt ihm hiezu von dem, von welchem die Natur ſelbſt iſt, in der Vernunft das Vermögen gegeben, die Offenbarung durch die Natur zu begreifen. Der Menſch erblickt mit ſeiner Vernunft in der Natur die Strahlen der Gottheit,[1]) ſie wird für ihn zum heiligen Tempel.[2])

5. Hat die Natur unmittelbar ſchon dadurch, daß ſie für ihn Offenbarung Gottes wird, den Menſchen über die bloß ſinnliche Betrachtungsweiſe der Dinge hinausgehoben, ſo thut ſie dieß auch noch in *ethiſcher* und in *künſtleriſcher* Hinſicht. Denn wie die Natur für den Menſchen das Organ eines *höhern Erkennens* iſt, ſo will ſie für ihn auch Organ eines höhern *Lebens und Wirkens* ſein. Organ eines höhern Lebens und Wirkens wird aber die Natur dadurch, daß ſie dem Menſchen dazu verhülflich iſt, ſein Leben, Wirken und Schaffen nach *göttlichen Ideen* zu vermitteln. Und dieß geſchieht in *ſittlicher* Hinſicht dadurch, daß ſie ihm ſich ſelber hingibt, um in ſeiner Hand zur *Gabe* für Andere, die derſelben bedürfen, zu werden. Die Natur, an ſich eine Gabe Gottes an den Menſchen, wird nunmehr eine Gabe des Menſchen an den Menſchen; ſie macht es dem Letztern möglich, in gottähnlicher Weiſe Güte, Liebe, Freundlichkeit und Barmherzigkeit zu erweiſen, und ſo, indem er ſich als Ebenbild Gottes zeigt, die Idee des Lebens ſelbſt zu vollziehen. Gerade ſo aber, wie die Natur die Darſtellung der ſittlichen Idee vermittelt, vermittelt ſie auch das *künſtleriſche Schaffen* nach *Ideen*. Dieß thut ſie aber dadurch, daß ſie dem Künſtler den Stoff oder das Material darbietet, der ſofort, deſſelben ſich bedienend, an ihm ſeine Idee zur äußern Darſtellung bringt. Geht daher die Abſicht des Künſtlers dahin, im Endlichen das Unendliche darzuſtellen; ſo iſt er in ſeinem Streben überall ſo ſehr an die Natur angewieſen, daß er ohne ſie zu keiner Schöpfung kommen kann. Bietet ſich ihm aber die Natur dazu wie von ſelber dar, und wird ſie durch die Hand deſſelben künſtleriſch in ein Symbol der Gottheit und des Göttlichen eben ſo umgewandelt, wie die Natur auf dem ethiſchen Gebiete zur Ver-

---

1) *Bernard. in Cantic. Serm. 31*: Tanta haec formarum varietas, atque numerositas specierum in rebus conditis, quid nisi radii sunt deitatis? monstrantes quidem, quia vere sit, a quo sunt, non tamen definientes prorsus, quid sit. cfr. *Lactant.* de ira Dei c. 14. *Tertull.* Apol. c. 17.

2) *Hieron. in Ezech. 41*: In sex enim diebus mundus est consummatus. Per quorum notitiam causasque conditionis atque rationem intramus ad *templum Dei*, et ex creaturarum ordine atque constantia cognoscimus creatorem.

wirklichung und Darſtellung der ſittlichen Idee ſich hingibt; ſo iſt der höhere Zweck erreicht, den Gott ſelbſt mit der Natur für den Menſchen hat, und um deßwillen er ſie ihm unterworfen hat.

Damit iſt aber die Lehre vom Verhältniß der Natur zum Menſchen, und umgekehrt des Menſchen zur Natur noch nicht geſchloſſen: vielmehr ſetzt ſich, und zwar insbeſondere das Letztere, die Lehre nämlich vom Verhältniß des Menſchen zur Natur, noch fort in der Lehre vom Verhältniß der Natur zu ſich ſelber.

Verhältniß der Natur zu ſich ſelber.

Pflicht des Menſchen gegen die Integrität der Natur.

§. 79.

Als ein vom Engel und vom Menſchen gleichſehr getrenntes und verſchiedenes Weſen hat die Natur auch ein Verhältniß zu ſich ſelber. Obſchon dieſes Verhältniß nicht in ihr Bewußtſein eintritt; ſo wird es doch Gegenſtand des dunkeln Gefühls, und offenbart ſich in dem Streben, einerſeits durch Angemeſſenheit an ihre Idee und Beſtimmung ein reiner Spiegel der göttlichen Offenbarung und Vollſtreckerin ſeines Willens zu ſein, anderſeits aber Alles von ſich abzuwehren, was, indem es ihrer Idee und Beſtimmung widerſpricht, ihr Weſen verletzt.

1. Die Natur hat nicht in dem Sinne ihre Beſtimmung im Menſchen, daß ſie in die reine Willkühr des Letztern gegeben wäre; ſie iſt nicht eine Sache in der Bedeutung, daß ſie zu Allem nicht nur gebraucht, ſondern ſelbſt gemißbraucht werden dürfte. Vielmehr kommt ihr eben ſo, wie ſie ohne den Menſchen iſt, auch ein Zweck dieſes Seins zu, und dieſer Zweck iſt einerſeits das unmittelbare Leben, anderſeits aber die Offenbarung Gottes durch eben dieſes ihr Leben. Die Natur ſinkt daher nicht zum ſchlechthin zweckloſen Mittel für den Menſchen herab, ſondern wie ſie einestheils dem Menſchen als Organ göttlicher Offenbarung ſelbſt etwas Ehrwürdiges iſt; ſo iſt ſie anderntheils etwas Unverletzliches, welche Unverletzlichkeit jede muthwillige Behandlung und jeden Mißbrauch eben ſo abſchlägt als ſtraft. Die Natur iſt ſomit der Herrſchaft des Menſchen nicht ohne Bedingung unterworfen; und eben ſo wenig iſt der Gebrauch derſelben ohne Geſetz geſtattet. Was aber das Maßgebende iſt, das iſt die zum Geſetz werdende Idee, und zwar die Idee des Menſchen. Denn wie die Idee der Natur nicht geſtattet, an der Natur ſelber Frevel

zu üben; ſo geſtattet auch die Idee des Menſchen, als des gottähnlichen Herrſchers über die Natur nicht, durch Frevel ſich herabzuwürdigen. Um eben ſowohl die wahre Anſchauung von der Natur als ihre rechte Behandlungsweiſe zu vermitteln, ſtellte ſchon das Altteſtamentliche Geſetz Gott nicht nur als den Herrſcher über die Natur im Allgemeinen, ſondern auch als den Eigenthumsherrn des gelobten Landes dar, von dem die Iſraeliten nur die Pächter ſind.[1]) Mit dieſer Vorſtellung hängen auf das Engſte die Ackergeſetze zuſammen.[2]) Iſt aber Gott der Eigenthumsherr des Landes; ſo geht von ihm auch die Beſtimmung aus, welche Bedingung die ſei, unter welcher er das Land und alles das, was es füllet, dem Menſchen nur miethweiſe übergibt. Das darauf gehende Geſetz ſpricht ſich aber dahin aus, daß, wie Gott dem Menſchen jede Woche einen Sabbath, einen Ruhetag verleihe, eben ſo der Menſch alle ſieben Jahre der ganzen Natur einen Sabbath, und in ihm eine allgemeine Ruhe zu Theil werden zu laſſen habe, in welcher ſie Kräfte zu neuen Anſtrengungen ſammle.[3]) Was vom Boden des Landes gilt, gilt auch vom Thiere darauf. Das Thier iſt an ſich das Eigenthum des Herrn: es iſt ſein.[4]) Iſt aber Gott der eigentliche Herr und Eigenthümer der Thiere; ſo kommt es ihm auch zu, Vorſchriften über die Behandlung derſelben zu geben, wenn er ſie dem Menſchen unterwirft. Das iſt nun ſchon im Altteſtamentlichen Geſetz der Fall, welches in verſchiedenen Formen und Wendungen den Menſchen von jeglicher Art von Unempfindlichkeit,

---

1) 3 Moſ. 25, 23. Das Land ſoll nicht ewiglich verkauft werden, denn mein iſt es, und ihr ſeid Einkömmlinge und Pächter bei mir.

2) In Betreff des Jubeljahres oder mit Beziehung auf daſſelbe vgl. 3 Moſ. 25, 10 ff. 27, 16—24.

3) Und Jehovah redete zu Moſes auf dem Berge Sinai und ſprach: Rede zu den Söhnen Iſraels und ſprich zu ihnen: So ihr in das Land kommet, welches ich euch gebe, ſo ſoll das Land eine Ruhe (einen Sabbath) feiern, um Jehovahs willen. Sechs Jahre ſollſt du dein Land beſäen, und ſechs Jahre deinen Weinberg beſchneiden, und die Früchte des Landes einſammeln; im ſiebenten Jahre ſoll eine Ruhe ſein für das Land, um Jehovahs willen; dein Feld ſollſt du nicht beſäen, und deinen Weinberg nicht beſchneiden. Was die Erde von ſelber bringt, ſollſt du nicht ernten, und die Trauben deines unbeſchnittenen Weinſtockes nicht leſen; ein Jahr der Ruhe ſoll für das Land ſein. Doch diene das Ruhejahr des Landes euch zur Speiſe, dir und deinem Knechte, und deiner Magd und deinem Miethling, und den Fremdlingen, die bei dir weilen, und deinem Vieh, und dem Wilde in deinem Lande ſoll all ſein Ertrag zu eſſen ſein. 3 Moſ. 25, 1—7.

4) Denn mein iſt alles Wild des Waldes, das Vieh auf den Bergen und die Ochſen: ich kenne alle Vögel des Himmels und die Schönheit des Feldes iſt mein. Pſ. 50, 10. 11.

Härte und Grauſamkeit abzuhalten, und zu einer milden Sorge, ſo wie zu einer freundlichen Behandlung derſelben hinzuführen ſucht.[1]) Was im Geſetz gegeben war, erhielt ſich, und war auch da noch in Geltung, als man das Specielle allgemein zu faſſen ſuchte, wie in den Sprüchen, in welchen es heißt: Der Gerechte ſorgt auch für ſein Vieh, aber das Herz des Gottloſen iſt grauſam.[2]) Während das Neue Teſtament das Alte auch in der Lehre von der Natur, ſo wie von der Pflicht des Menſchen gegen ſie vorausſetzt,[3]) und das ganze Verhältniß nur noch reiner und tiefer auffaſſen laſſen kann, unterläßt es nicht, zugleich darauf aufmerkſam zu machen, daß die thieriſche Natur durch die Menſchennatur als die höhere Potenz zu zähmen und zu veredeln ſei.[4])

2. Die Lehre vom Verhältniß der Natur zu ſich ſelber hat auch noch eine andere Seite, die wir jedoch, da ſie mit dem urſprünglichen Zuſtande der Natur zuſammenfällt, hier nicht des Nähern beſprechen.

Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur.

Perioden des Naturlebens.

§. 80.

Die Natur iſt durch die göttliche Weisheit ſo zu einem organiſchen Syſteme geordnet, daß innerhalb deſſelben ein jedes Weſen ſowohl für ſich als in Abſicht auf das Ganze ſeinen Zweck erreicht. Zu der Ordnung der Natur gehört aber auch der regelmäßige Lauf der Weltkörper, mit welchem die Perioden des Naturlebens in cauſaler Verbindung ſtehen.

---

1) Dahin gehören die Geſetze: a) das Sabbathsjahr auch für das Wild des Feldes gelten zu laſſen. 2 Moſ. 23, 11. 3 Moſ. 25, 7.; b) am wöchentlichen Sabbath den Thieren Ruhe zu gönnen. 2 Moſ. 23, 12.; c) fallende Thiere wieder aufzurichten. 5 Moſ. 22, 4., ſelbſt dem Thiere des Feindes, wenn es unter der Laſt erliegen will, aufzuhelfen. 2 Moſ. 23, 5. 5 Moſ. 22, 4.; d) dem dreſchenden Ochſen das Maul nicht zu verbinden. 5 Moſ. 25, 4.; e) die Kuh nicht mit ihrem Kalbe, das Schaf oder die Ziege nicht mit dem Böckchen an einem Tage zu ſchlachten. 3 Moſ. 22, 28.; f) das Böckchen nicht in ſeiner Mutter Milch zu kochen. 2 Moſ. 23, 19.; g) aus einem Vogelneſte mit den Jungen nicht auch die Mutter zu nehmen, ſondern die Mutter fliegen zu laſſen. 5 Moſ. 22, 6. 7.; h) Thiere ungleicher Gattung und Stärke nicht zuſammenzuſpannen. 5 Moſ. 22, 10.

2) Spr. 12, 10. Ebenſo Sir. 7, 24. Haſt du Vieh, ſo warte ſein.

3) Matth. 6, 25. 26. 10, 29—31. Luk. 12, 22—24. 29. 13, 15. 14, 5.

4) Jak. 3, 7.: Denn alle Naturen der wilden Thiere, der Vögel, der Schlangen und der übrigen Thiere können gezähmet werden und ſind gezähmet worden von der Menſchennatur.

1. Daß die Natur, wie Werk der Allmacht, ſo auch der Weisheit ſei, iſt oben ſchon zu mehreren Malen bemerkt worden.[1]) Mit dem Begriffe des Schaffens nach Weisheit verbindet ſich aber zugleich der Begriff des zweckmäßigen Ordnens des zu Schaffenden. Das Ordnen der Dinge ſelber aber erweist ſich als ein zweckmäßiges dadurch, daß nicht nur ein jedes Weſen einen wirklichen Zweck für ſich hat und erreicht, ſondern daß zugleich die Dinge ſelber unter einander in der Verfolgung ihrer Zwecke ſich harmoniſch begegnen.[2])

2. Die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur erweist ſich zugleich in der oben ſchon geſchilderten Stufenleiter der Naturweſen, in der Gegenſätzlichkeit und Einheit, ſo wie in den Kategorien derſelben.

3. Eine andere, aber mit der bisher beſprochenen im Zuſammenhange ſtehende Ordnung iſt die, welche im regelmäßigen Laufe der Weltkörper, für uns insbeſondere der Erde, der Sonne und des Mondes beſteht, und von welcher ſofort die Perioden des Naturlebens, die Tages- und Jahreszeiten abhängen. Indem die heilige Schrift ſich darauf einläßt, dieſe Seite der Natur darzuſtellen, verbindet ſie damit — eine Darſtellung des Naturlebens im Großen, — und zwar auf angemeſſene Weiſe in höchſt erhabenen, großartigen Zügen. „Und Gott ſprach: Es ſollen Lichter werden an der Veſte des Himmels, zu ſcheiden Tag und Nacht, und ſie ſeien zu Zeichen und zu Zeiten, und zu Tagen und zu Jahren.[3]) Dein iſt der Tag und dein iſt die Nacht: du ſchufeſt das Morgenroth und die Sonne. Du machteſt alle Grenzen der Erde: den Sommer und

---

1) Er hat den Weltkreis durch ſeine Weisheit bereitet. Jer. 10, 12. Wie groß ſind deine Werke, o Herr! Alles haſt du mit Weisheit gemacht. Pſ. 103, 24. Der Herr hat die Erde durch Weisheit gegründet, und durch die Klugheit befeſtiget die Himmel, durch ſeine Weisheit ſind die Abgründe hervorgebrochen und die Wolken rinnen in Thau zuſammen. Spr. 3, 19. 20.

2) Die Werke des Herrn ſind alle ſehr gut. Man darf nicht ſagen, was ſoll dieß, und was ſoll jenes? Denn Alles iſt zu ſeinem Zwecke hervorgebracht. Sie frohlocken über ſeine Befehle, ſind in Bereitſchaft auf Erden, wo er ihrer bedarf, und übertreten, wenn ihre Zeit iſt, das Gebot nicht. Alle Werke des Herrn ſind gut, und jedes Werk gibt er zu ſeiner Zeit. Man kann nicht ſagen: das iſt ſchlechter als jenes, denn Alles bewähret ſich zu ſeiner Zeit. Sir. 39, 21. 26. 37. 39. 40. Wie liebenswürdig ſind alle ſeine Werke; Alles dieſes lebet und bleibet immerfort, und wenn immer er es brauchet, gehorchet ihm Alles. Eines fördert das Gute des Andern. Sir 42, 23. 24. 26.

3) 1 Moſ. 1. 14., vgl. V. 15—18.

Frühling erſchufeſt du.[1]) Dein ſind die Himmel und dein iſt die Erde: den Erdkreis, und was ihn füllet, haſt du gegründet; Norden und Süden haſt du geſchaffen.[2]) Lobet den Herrn, der die Himmel gemacht hat mit Einſicht, der die Erde befeſtiget über den Waſſern, der die großen Lichter gemacht hat, die Sonne zur Beherrſchung des Tages, den Mond und die Sterne zur Beherrſchung der Nacht.[3]) Das Firmament in der Höhe iſt eine Zierde von ihm; die Geſtalt des Himmels, wie herrlich zu ſchauen! Der Sonne Blick verkündet bei ihrem Aufgang den Tag, ſie iſt ein wunderbar Gebild, ein Werk des Allerhöchſten. Am Mittage brennt ſie auf das Land, und wer kann ertragen ihre Hitze? Einer unterhält einen Ofen zur Glüharbeit; aber dreimal ſtärker brennt die Sonne auf die Berge: ſie bläst feurige Strahlen aus, und blendet mit ihren leuchtenden Strahlen die Augen. Groß iſt der Herr, der ſie erſchaffen, und auf deſſen Befehle ſie ihre Bahn durcheilet. Der Mond erſcheint Allen zu ſeiner Zeit, zeigt die Zeit an und iſt ein Zeichen des Zeitalters. Nach dem Monde beſtimmt man die Feſttage; er iſt ein Licht, das abnimmt, wenn es voll geworden. Der Monat wird nach ſeinem Namen genannt. Und er wächst wunderbar, bis er voll wird. Ein Lagergebild iſt er in der Höhe; an der Veſte des Himmels glänzt er herrlich. Die Schönheit des Himmels iſt die Klarheit der Sterne. Der Herr erleuchtet die Welt in der Höhe. Sie ſtehen gerichtet durch des Heiligen Wort, und werden nicht müde auf ihrem Poſten. Siehe den Regenbogen in ſeiner Schönheit; er iſt ſehr ſchön in ſeinem Glanze. Er umzieht den Himmel und die Runde ſeiner Herrlichkeit: die Hände des Allerhöchſten haben ihn geſpannt. Durch ſeinen Befehl läßt er den Schnee herabeilen, und beſchleunigt die Sendung ſeiner rächenden Blitze. Darum öffnen ſich die Schätze, und die Nebel fliegen wie Vögel heraus. In ſeiner Kraft macht er die Wolken, daß Hagelſteine hervorbrechen. Vor ſeinem Angeſichte beben die Berge, und nach ſeinem Willen wehet der Südwind. Die Stimme ſeines Donners erſchüttert die Erde, des Nordwindes Wetter und der Wirbelwind. Wie die Vögel herabfliegen, um ſich zu ſetzen, ſo ſtreuet er den Schnee; und wie die Heuſchrecke ſich niederläßt, ſo fällt er herab. Die Schönheit ſeiner Weiße bewundert das Auge, und über ſeine Menge ſtaunt das Herz. Er ſchüttet Reif über die Erde wie Salz, und wenn es friert, werden Eiszacken wie Diſtelknöpfe. Wenn der kalte Nordwind weht, friert das Waſſer zu Kriſtall: er leget ſich auf alle ſtehende

1) Pſ. 73, 16. 17. 2) Pſ. 88, 12. 13. 3) Pſ. 135, 3. 5–9.

Waſſer, und ziehet dem Waſſer einen Harniſch an. Er verzehret die Berge, verbrennt die Wüſte, und vertilgt wie mit Feuer das Grüne. Ein daher eilender Nebel heilt Alles wieder, und ein von der Hitze herrührender Thau kommt, ihn zu demüthigen. Auf ſein Wort legt ſich der Wind, und durch ſeinen Willen ſtillet er die Meerestiefe: der Herr pflanzt Inſeln hinein.... Wollen wir auch viel ſagen, ſo mangeln uns doch die Worte, aber unſerer Rede Schluß iſt: Er iſt in allen Dingen."[1])

Urſprüngliche Vollkommenheit der Natur.

Freiheit der materiellen Welt vom Böſen.

§. 81.

Der urſprüngliche Zuſtand der Natur wird in der Beſtimmung ausgeſprochen, daß ſie im Anfange gut, ihrer Idee entſprechend, in ſich glücklich, und ein vollkommenes Organ Gottes und des Menſchen war. Daraus ergibt ſich die völlige Unwahrheit der Vorſtellung, das Böſe ſei vom Anfange her, und eine weſentliche Eigenſchaft der endlichen Natur.

1. Daß unter dem die Darſtellung des Schöpfungswerkes beſchließenden Ausdruck: Und Gott ſah Alles, was er gemacht hatte, und es war ſehr gut,[2]) auch die Natur zu befaſſen ſei, leuchtet ſchon daraus ein, daß er vorher ſchon, als auf einzelne Naturweſen gehend, gebraucht wird: gut iſt nach dem kurz Vorhergegangenen das Licht,[3]) gut das Land und das Meer,[4]) gut das Gras und die Bäume,[5]) gut die Lichter des Himmels, beſonders Sonne und Mond,[6]) gut die Thiere des Waſſers,[7]) ſo wie die Thiere des Landes.[8]) Wiederholt ſich der Ausſpruch, daß Gott Alles gut geſchaffen habe im Alten Teſtamente noch mehrmals,[9]) und ſtimmt dem Alten das Neue bei;[10]) ſo wird, da auch nach dem Neuen Teſtamente die Natur unter dem Guterſchaffenen zu begreifen iſt, der Ausdruck gut ſelbſt nunmehr zu deuten ſein. Was aber unter dem Prädicate gut zu verſtehen ſei, das iſt ſchon früher im Allgemeinen, und zwar dahin beſtimmt worden, daß Gutſein und der göttlichen Idee entſprechen in Eins zuſammenfalle. Denn was der göttlichen Idee

---

1) Sir. 43, 1—29. 2) 1 Moſ. 1, 31. 3) 1 Moſ. 1, 4.
4) V. 10. 5) V. 12. 6) V. 18.
7) V. 21. 8) V. 25.
9) Sir. 39, 21.: Die Werke des Herrn ſind alle ſehr gut; vgl. Sir. 39, 39.
10) 1 Tim. 4, 4.: Alles, was Gott geſchaffen hat, iſt gut.

entſpricht, das entſpricht dem göttlichen Gedanken und Willen: was aber nicht nur dem göttlichen Gedanken und Willen entſpricht, ſondern von Gott ſelbſt auch als ſein Gedanke und Wille ausgeführt iſt, das iſt vollkommen an ſich ſelber,[1]) mit welchem Begriffe noch der andere ſich verbindet, daß dem ſo Vollkommenen in keiner Weiſe irgend ein Böſes anhängen könne. Kein endliches Weſen iſt als endliches, d. h. deßwegen, weil es endlich iſt, böſe, ſondern alle von Gott gekommene Natur iſt an ſich gut.

2. Der Satz, daß alle von Gott geſchaffene Natur gut ſei, iſt ein ſolcher, welcher zu verſchiedenen Zeiten gegen akatholiſche Vorſtellungen vertheidigt werden mußte und ſtets auch vertheidigt worden iſt. Es iſt der außerhalb der katholiſchen Kirche gangbaren Anſchauung eigen, im Widerſpruch ſowohl mit Vernunft als Offenbarung anzunehmen, das Böſe ſei ein Urſprüngliches, mit und in der Creatur ſelbſt anfänglich ſchon Geſetztes, daher ein weſentliches und nothwendiges Prädicat der Endlichkeit. Was die Creatur zu einem Böſen mache, das ſei, ſtellte man ſich vor, eben ihre Endlichkeit, und insbeſondere ihre Materialität. Von den Gnoſtikern und den Manichäern an hat bis jetzt dieſe falſche Vorſtellung außerhalb der katholiſchen Kirche ſich erhalten, und von Zeit zu Zeit bei einer entarteten Philoſophie Zuſtimmung gefunden. Es iſt insbeſondere Auguſtinus, der die urſprüngliche Güte der Natur und die Creatur überhaupt gegen die Manichäer vertheidigte. Alle Creatur, die von Gott iſt, iſt als ſolche auch gut. Darum iſt das Böſe, das nicht aus Gott iſt, an ſich keine Subſtanz.[2]) Die Güte der Creatur iſt aber Eins mit der Wahrheit der Creatur, von welcher letztern wir an einem andern Orte ſchon geſehen haben, daß ſie ſelbſt wieder Eins mit der Idee iſt.[3]) Was immer nur von Gott das Sein empfangen hat, das hat im Sein auch die Güte des Seins empfangen.

---

1) Gottes Werke ſind vollkommen. 5 Moſ. 32, 4.

2) *Confess.* l. VII. c. 12 (18): Qaecunque sunt, bona sunt; malumque illud, quod quaerebam, unde esset, non est substantia: quia si substantia esset, bonum esset... Itaque vidi et manifestatum est mihi, quia omnia bona tu fecisti. Et quoniam non aequalia omnia fecisti, ideo sunt omnia, quia singula bona sunt: et simul omnia valde bona, quoniam fecit Deus noster omnia bona valde. *Ibid.* c. 13: Et tibi omnino non est malum, non solum tibi, sed nec universae creaturae tuae.

3) *August.* Conf. l. VII. c. 15: Et respexi alia, et vidi tibi debere quia sunt, et in te cuncta finita: sed aliter, non quasi in loco, sed quia tu es omnipotens manu veritate; et omnia vera sunt, in quantum sunt, nec quidquam est falsitas nisi cum putatur esse, quod non est.

Das Böſe iſt überall gegen die Natur.[1]) Was Auguſtinus von der Creatur lehrt, das lehrt er auch, und zwar wiederum gegen die Manichäer, von der Natur, indem er die Letztere bald im weiten, bald im engen Sinne nimmt.[2]) Iſt aber die Natur als kein

---

1) *Augustin.* de doctrin. christ. l. l. c. 32: Ut cetera quae sunt, et nisi ab illo esse non possint, et in tantum bona sint, in quantum acceperunt ut sint.

2) Manichæi, quod etiam te satis nosse indicasti, duas naturas, unam boni, alteram mali, ex diversis atque inter se adversis coaeternisque principiis, vanitate sacrilega nefandi erroris inducunt. Contra quos *catholica fides*, Dei tantummodo sine initio naturam praedicat, summi scilicet atque incommutabilis boni, hoc est, illius ineffabilis trinitatis: a quo summo, ut dictum est, atque incommutabili bono universam conditam dicit esse creaturam, naturasque omnes bonas, quamvis impares Creatori, quia ex nihilo creatas, ideoque mutabiles: ita ut omnino nulla natura sit, quae non aut ipse sit, aut ab ipso facta sit: ut quantacunque aut qualiscunque natura sit, in quantum natura est, bonum sit. *Contra Julianum Pelagian.* l. I. c. 8 (36). Omnis ergo natura bona est: naturam voco quae et substantia dici solet. Omnis igitur substantia aut Deus, aut ex Deo; quia omne bonum aut Deus, aut ex Deo. *De libero arbitrio* l. III. c. 13 (36). Mit näherer Rückſicht auf die Natur im engern Sinne: Sed illo genere magis urgendi sunt, ut intelligant, si possunt, quam vere in Catholica dicatur, omnium naturarum esse auctorem Deum: quo de genere superius agebam, cum dicerem, Vitupero tecum pestem, caecitatem, coenositatem turpidam, horribilem vehementiam, corruptibilitatem, et his similia: lauda tu mecum speciem, distinctionem, ordinationem, pacem, unitatem formarum, membrorum congruentias et numerosas parilitates, vitalia spiramenta et nutrimenta, temperamentum salutis, regimen et moderamen animae, famulatusque partium in singulis naturis vel quae habitabant, vel quae habitabantur, et cetera hujusmodi. Sic enim intelligunt, si tamen sine pertinacia velint adtendere, jam et bona et mala se miscere, cum loquuntur de illa terra, ubi solum et summum malum fuisse crediderunt: itaque si tollantur illa quae mala enumerata sunt, bona illa qua laudata sunt sine ulla vituperatione remanere; si autem bona ipsa tollantur, nullam remanere naturam. Ex quo jam videt qui potest videre, omnem naturam, in quantum natura est, bonam esse: quia ex una eademque re, in qua et ego quod laudarem, et ille quod vituperaret invenit, si tollantur ea quae bona sunt, natura nulla erit; si autem tollantur ea, quae displicent, incorrupta natura manebit. Tolle de aquis ut non sint coenosae et turbidae, remanent aquae purae atque tranquillae; tolle de aquis partium concordiam, non erunt aquae. Si ergo malo illo ademto manet natura purgatior, bono autem detracto non manet ulla natura: hoc ibi facit naturam quod bonum habet; quod autem malum, non natura, sed *contra naturam* est. Tolle de ventis horrorem et nimium impetum qui tibi displicet, potes cogitare ventos lenes atque moderatos... Longum est persequi cetera; sed manisfestum est eis qui nullo studio partium judicant, cum istae naturae commemorantur, adjungi eis quaedam

Böſes,[1]) und wird in ihr dennoch ein ſolches gefunden; ſo iſt die Natur, die durch Gott nicht böſe ſein kann, böſe erſt nach der Schöpfung geworden.[2])

3. Die ihrem urſprünglichen Weſen nach gute, ihrer göttlichen Idee und Beſtimmung entſprechende Natur iſt eben hiedurch zugleich die in ſich *glückliche* Natur. Das, wenn auch dunkel, die Weſen durchſtrömende Gefühl, ihre göttliche Idee und Beſtimmung zu erfüllen, reines und ungetrübtes Organ eines noch reinern Geiſtes zu ſein, iſt unzertrennlich von der Freudigkeit der Natur. Das iſt die Freude, die in der heiligen Schrift dem Himmel und der Erde zugeſchrieben wird.[3]) Dieſes Gefühl der Freude und der Zufriedenheit iſt ein *unmittelbares Lebensgefühl* der Natur, und als dieſes das Glück, das die unendliche Liebe jedem Geſchöpfe zugedacht hat.[4]) So angeſehen hat jede Creatur in ihrem eigenen noch unentweihten Sein ihren Himmel, und bewohnt ihn in ſich ſelber.[5])

4. Dieſe Anſchauung vom Glücke der Natur in ihrem urſprünglichen Zuſtande hebt ſich durch den Gegenſatz, durch die Anſchauung nämlich deſſen, was aus der Natur wurde, als ſie aus ihrem urſprünglichen Sein und Leben herauszutreten genöthigt war. Der Zuſtand der Natur veränderte ſich, wie die Bibel lehrt, als um der Sünde des Menſchen willen der *Fluch* über die Erde von Gott ausgeſprochen wurde.[6]) Das

---

quibus displicent; quae cum detrahimus, naturae meliores manent. Unde intelligitur eas, in quantum naturae sunt, bonas esse. *Contra epistolam Manichaei* c. 35 (36). Noch an vielen andern Orten wiederholt Auguſtinus daſſelbe, nach der Ausgabe, die wir in der Regel citiren, Bassani 1797 und Venetiis apud Remondini Tom. IX. p. 395. 399. 733. Tom. X. p. 601. 606. Tom. XI. p. 571. 572. Tom. XIII. p. 1159. 1561.

1) *Contra Julian.* l. II. c. 41. opus imperf.

2) *De civit. Dei* l. XI. c. 17.

3) 1 Chron. 17, 31. Pſ. 48, 12. 49, 13. 96, 11. 97, 1.

4) *Nicolaus* v. *Cuſa* de docta ignorant. l. II. c. 2: Ex quo subinfertur, omnem creaturam ut talem, perfectam, etiam si alterius respectu minus perfecta videatur. Communicat enim piissimus Deus esse omnibus, eo modo, quo percipi potest. Cum igitur Deus absque diversitate et invidia communicet et recipiatur, ita quod aliter et alterius, contingentia recipi non sinant, quiescit omne esse creatum in sua perfectione, quam habet ab esse divino liberaliter, nullum aliud creatum esse appetens, tanquam perfectius sed ipsum quod habet a maximo, prædiligens, quasi quoddam divinum munus, hoc incorruptibiliter perfici et conservari optans.

5) *Nicolaus* v. *Cuſa*: Omnis creatura in cœlo suo movetur et quiescit. *Dialogus de genesi* p. 135.

6) 1 Moſ. 3, 17—19. 5, 29.

Gefühl der Freude wandelte ſich um in das der Sehnſucht, und zwar der Sehnſucht nach Erlöſung aus dem unvollkommenen Zuſtande, in welchen ſie eben durch den Menſchen verſetzt wurde. Der Inhalt ihres nunmehrigen Lebensgefühles iſt banges, ängſtliches Harren und Seufzen nach Befreiung aus dem Zuſtande der Knechtſchaft und der Nichtigkeit.[1])

C.

Der Menſch.

Stellung des Menſchen im Univerſum.

§. 82.

Der Menſch iſt die Syntheſe von Geiſt und Natur, und als dieſe das Band, durch welches ſich zwei Welten, die des Geiſtes und die der Natur, mit einander zu einem Ganzen organiſch verknüpfen. Während dem Menſchen in dieſer Stellung einerſeits die Aufgabe zukommt, die Offenbarung der Natur zu verſtehen und auszuſprechen, iſt ihm andrerſeits die andere zugewieſen, ſelbſt eine ergänzende Offenbarung Gottes von Seite des Geiſtes zu werden, in der ſich als in der höhern die Naturoffenbarung vollendet.

1. Daß der Menſch jenes Geſchöpf ſei, in welchem ſich zwei Welten, die des Geiſtes und die der Natur, mit einander verbinden, oder jener Ring, in welchem ſie in einander laufen, das iſt im Allgemeinen ſchon in der Lehre von der Schöpfung des Menſchen zur Sprache gekommen.[2]) Setzt die heilige Schrift dieſen Gedanken vom Menſchen unmittelbar in und durch die göttliche Schöpfung des Menſchen als eben jenes, zwei Welten in ſich vereinigenden Weſens; ſo prägt die Kirche dieſen ſelben Gedanken zu der dogmatiſchen Beſtimmung aus: Gott habe im Anfange der Zeit durch ſeine Allmacht eine zweigetheilte Creatur aus dem Nichts hervorgebracht, eine geiſtige und eine körperliche, eine engliſche nämlich und eine irdiſche; ſodann aber die menſchliche als diejenige, in welcher, da ſie aus Geiſt und Körper zumal beſteht, jene beiden als in einem Gemeinſamen zuſammentreffen.[3]) Iſt der Menſch jenes Geſchöpf, welches das Weſen des Geiſtes eben ſo an ſich hat, wie das Weſen der Natur,

---

1) So faßt den nunmehrigen Zuſtand der Natur der Brief an die Römer 8, 19—22.

2) Siehe oben §. 40 S. 163—168.

3) *Concil. Lateran.* IV. Firmiter.... Creator, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem

ſtellt er ſchon durch ſein unmittelbares Sein ſich ſelber als das Band dar, das zwei Welten mit einander zu verbinden die Beſtimmung hat, und erweist er ſich dadurch als die Einheit und die Mitte der Creaturen;[1] ſo iſt in eben dieſem zweifachgeeigenſchafteten, oder eigentlicher geſprochen, zwei Reichen angehörigen Weſen, auch eine der Sache angemeſſene eigenthümliche Beſtimmung ausgedrückt.

2. Dieſe Beſtimmung bezieht ſich im Zuſammenhange mit der ſichtbaren Natur zunächſt auf die Offenbarung, und zwar dieß in zweifacher Art. Zuerſt hat der Menſch die Aufgabe, die Offenbarung der Natur, die ja nur eine Offenbarung an ihn iſt, zu verſtehen und die verſtandene auszuſprechen. Wenn die Himmel die Ehre Gottes erzählen, wenden ſie ſich zu ihm; denn an ihn richten ſie ihre Erzählung, damit er ſie begreife, verſtehe und ausſpreche. Daher kommt es, daß der Menſch die Zunge der Schöpfung genannt wurde.[2] Stimmen die Geſchöpfe einen Hymnus auf die Gottheit an; ſo iſt er es, der dieſem Geſange zuhört und ihn vernimmt. Zu dieſer erſten Aufgabe kommt aber noch die andere, an und für ſich ſelbſt auch eine göttliche Offenbarung zu ſein, dadurch aber eine Ergänzung der Offenbarung Gottes im Großen. Dieſe zweite Beziehung iſt neben der erſten von jeher erkannt worden, und es ſind mehrere kirchliche Theologen, welche im Buche der poſitiven Offenbarung gelernt haben, in welcher Weiſe der Menſch die Natur mit ihrer Offenbarung gleichſam in ſich hineinzuziehen, in ſich zu faſſen, und mit und in ſich ſelber als einer zweiten, ergänzenden und höhern Offenbarung zu verbinden und ſofort die ganze Sichtbarkeit zu Gott empor zu richten habe,

---

et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde *humanum* quasi *communem*, ex spiritu et corpore constitutam.

1) *Petr. Chrysol. Serm. 148*: Fecit te ex terra, ut esses tu Dominus terrenorum, et esses in ipsius substantiæ communione communis, nec tamen te terrestribus sic aequavit, ut non etiam cœlestibus animatum te cœlitus exaequaret, et ut esset tibi cum deo ratio communis, corpus commune cum jumentis, dedit tibi animam de coelo, dedit tibi corpus de terra, ut in te nexa cœli terraeque concordia servaretur. *Nicol. Cusan.* de venat. sapient. c. 32: Est igitur ordo universi, prima et preciosissima imago æternæ et incorruptibilis sapientiæ; per quam tota mundi machina pulcherrime et pacifice persistit. Quam pulchre *copulam universi* et microcosmum *hominem* in supremo sensibilis naturæ, et infimo intelligibilis locavit; connectens in ipso ut in *medio*, inferiora temporalia, et superiora perpetua. Ipsum in horizonte temporis et perpetui collocavit, ut ordo perfectionis deposcebat. Und ferner *excitationum* l. VIII. p. 615: Homo est de natura rationali et animali, una est supra, et alia est infra. . . Unde homo est quasi *naturarum unio*.

2) *Aster. de incarnat.* orat. II. *γλωττα της κτισεως*.

um ſie in Gott, ihrem allein wahren Ziel und Endé, zu vollenden. Es beſteht ſomit und ſtellt ſich dar eine große Bewegung, von der die Natur getragen iſt, und die von der Natur der Menſch in ſich aufnimmt, um mit der Natur ſich ſelber zur Gottheit die höchſte, letzte, vollendende Richtung zu geben.[1]) Aus der bisher begriffenen Stellung des Menſchen zur Natur ergeben ſich gewiſſe Folgerungen, die erſt das ganze Verhältniß in ſeiner Vollſtändigkeit erblicken laſſen, welche gebührend hervorzuheben, es aber auch nie gemangelt hat. Iſt es der Menſch, welcher die Naturoffenbarung wie zu erkennen, ſo auszuſprechen hat; ſo wird es auch der Menſch ſein, in welchem dasjenige, was wir oben als Grundſtimmung der in Gott freudigen Natur erkannt haben, in das Grundgefühl, und zwar in dieſes als in ein bewußtes übergeht. Um nun den Menſchen als jenen zu bezeichnen, in welchem, als im Mikrokosmus, ſich das freudige Grundgefühl der ganzen Schöpfung durch den Menſchen als ihren Repräſentanten ausſpricht, hat man ihn, den Menſchen, einen auf das Lob der Gottheit angeſtimmten lebendigen Hymnus,[2]) ein lebendiges Pſalterium genannt.[3]) Auf

1) Wir wollen hier nur den Nicolaus v. Cuſa anführen, der ſagt: Creavit autem ultimo Deus hominem, tanquam in quo complementum, et creaturarum perfectio consisteret; hominis autem perfectio in Deo est. Sic itaque omnis creatura per hominem in Deum ordinata est. Quare ineffabilis pietatis Deus hominem in fine creavit, et donis ornavit, libero arbitrio et ratione; ut per rationem ortum suum, et sui conditorem intelligeret, et per liberum arbitrium amaret, ac principio sibi a Deo data naturaliter bona, ac in Deum ordinata, sursum erigeret, ac per virtutem, obedientiam et claritatem multiplicaret moraliter.

2) *Nicol. Cusan. de venatione sapientiae* c. 18: Ex his elicui, *hominem* vivum quandam et intelligentem laudum Dei *hymnum*, optime compositum, plus cunctis visibilibus, de Dei laudibus habere, ut Deum præ ceteris indesinenter laudet. Et in hoc solo consistere vitam suam, ut id reddat Deo, quod ut esset, accepit, laudes scilicet, tunc ad finem properet, et immortalium laudum, felicissima præmia consequetur.

3) *Nicol. Cusan. de venat. sapient.* c. 20: Mandavit propheta, psallere Dei laudes, in psalterio decachordo. Hoc ego attendens, decem laudis chordas tantum sumpsi, videlicet: bonitatem, magnitudinem, veritatem; ac alias prænominatas. Psalterium autem opus est intelligentiae, ut homo habeat instrumentum, in quo dulces et delectabiles tangat modos; illos enim, quos in se habet intelligibiliter, facit audibiles et sensibiles. Et cum sint in intellectu modi illi, habentes intellectum, delectantur aure, et sensibiliter audire in sono, quod insensibiliter habent in anima. Unde si concordant voces, cum harmonicis vitalibus animæ numeris, laudant psallentem: si dissentiunt, vituperant. Tria sunt necessaria, si psalli debet psalterium, ex duobus, scilicet vase et chordis compositum, atque psaltes: hoc est intelligentia, natura et subjectum. Psaltes intelligentia: chordae, natura,

gleiche Weiſe hat man dem Menſchen, der und ſofern er das Verhältniß der Natur zur Gottheit vermittelt, ein prieſterliches Weſen zugeſchrieben, und ihn als den **prieſterlichen Interpreten, Vorſteher** im großen Tempel des Herrn bezeichnet.[1])

Die Beſtandtheile des Menſchen.

Geiſt und Leib.

§. 83.

Um die genannte Stellung im Univerſum einzunehmen, und die in derſelben angewieſene Beſtimmung zu erfüllen, theilt ſich das menſchliche Weſen in Geiſt und Leib. Das von jedem andern unterſchiedene Weſen des Menſchen beſteht darin, die Syntheſe von Geiſt und Natur zu ſein.

1. Es handelt ſich vorläufig nicht darum, den Menſchen nach Geiſt und Körper vollſtändig zu beſchreiben, ſondern nur darum, darzuthun, daß ſeine weſentlichen Beſtandtheile nach der Offenbarungslehre Geiſt und Leib ſind. Daß aber dieſe beiden Beſtandtheile die weſentlichen der menſchlichen Natur ſeien, geht einfach ſchon aus der Schöpfungsgeſchichte hervor. Denn die Schöpfung des Menſchen wird hier als eine Schöpfung des Leibes und des Geiſtes bezeichnet in den Worten: **Und Gott, der Herr, bildete den Menſchen aus Erdenlehm und hauchte in ſein Angeſicht den Odem des Lebens, und alſo ward der Menſch zum lebendigen Weſen.**[2]) Dieſe Beſtimmung, welche gleichſam als Urbeſtimmung anzuſehen iſt, wiederholt ſich in der übrigen heiligen Schrift ſo ſehr, daß die **Dychotomie**, d. i. die Eintheilung des

---

quae intelligentia movetur: et vas naturæ conveniens, subjectum: in *homine microcosmo* haec, ut in majori mundo sunt. Est in ipso intelligentia, est *natura humana, et corpus ei conveniens.* Ita est homo *vivum psalterium,* in se omnia habens, ad psallendum Deo laudes, quas in se ipso cognoscit.

1) So Lactantius *de ira Dei* c. 14: Sequitur, ut ostendam, cur fecerit hominem ipsum Deus, sicut mundum propter hominem machinatus est, ita ipsum propter se, tanquam *divini templi antistitem,* spectatorem operum rerumque cœlestium. Solus est enim, qui sentiens capaxque rationis intelligere possit Deum, qui opera ejus admirari, virtutem potestatemque perspicere, idcirco enim consilio, mente, prudentia instructus est. Ideo solus præter ceteras animantes rectus corpore, ac statu factus est, ut ad contemplationem parentis sui excitatus esse videatur. Ideo sermonem solus accepit, ac lingnam cogitationis interpretem, ut enarrare majestatem domini sui possit. Postremo idcirco ei cuncta subjecta sunt, ut factori atque artifici Deo esset ipse subjectus.

2) 1 Moſ. 2, 7.

Menſchen in zwei Beſtandtheile, in Geiſt und Leib, die ſtreng bibliſche genannt werden kann.[1]) Beide Beſtandtheile werden nicht immer zuſammen genannt, ſondern ſehr oft von einander getrennt. So wird der Geiſt,[2]) ſo der Leib im Beſondern erwähnt.[3]) Derſelbe Gegenſatz, der zwiſchen Geiſt und Leib feſtgeſtellt wird, wird in mehreren Stellen auch zwiſchen Seele und Leib gemacht, ſo daß in eben dieſen Stellen Seele daſſelbe bedeutet, was Geiſt.[4])

2. Obſchon aber die Lehre von der Zweitheiligkeit der menſchlichen Natur, die Dychotomie, nach dem Bisherigen hinlänglich feſtgeſtellt zu ſein ſcheint; ſo hat es doch nicht an Verſuchen gefehlt, die Trichotomie, d. h. dasjenige Syſtem für wahr zu finden, nach welchem der Menſch als aus drei weſentlichen Theilen, aus Geiſt,[5]) Seele[6]) und Leib[7]) beſtehend, angenommen wird, welche Dreitheiligkeit man ſelbſt in der heiligen Schrift glaubte gefunden zu haben. So in der Stelle: Er aber, der Gott des Friedens, heilige euch vollkommen, damit euer ganzer Geiſt (πνευμα), und Seele (ψυχη) und Leib (σωμα) tadellos aufbewahrt werde für die Ankunft unſeres Herrn Jeſu Chriſti.[8]) Eben ſo in der andern: Denn lebendig iſt das Wort Gottes und wirkſam, und ſchärfer als ein zweiſchneidiges Schwert, und dringet durch, bis

---

1) Wir machen auf folgende Stellen aufmerkſam: Der Staub kommt wieder zur Erde, woher er war, und der Geiſt wieder zu Gott zurück, der ihn gegeben hat. Pred. 12, 7. Fürchtet euch nicht vor denen, welche den Leib tödten, die Seele aber nicht tödten können: ſondern fürchtet vielmehr denjenigen, der Leib und Seele in's Verderben der Hölle ſtürzen kann. Matth. 10, 28.

2) Pſ. 146, 4. Weish. 2, 3. 16, 14. Tob. 3, 6. Sir. 38, 24. Bar. 2, 17. Luk. 23, 46. Apſtg. 7, 58. Röm. 8, 10. 1 Kor. 5, 3—5. 6, 20. 7, 34. 2 Kor. 7, 1. Epheſ. 6, 17. 1 Theſſ. 5, 23. Jak. 2, 26.

3) Pſ. 73, 26. 84, 3. Spr. 4, 22. 11, 17. 14, 30. Jeſ. 49, 15. 58, 5. Ezech. 11, 19. Weish. 1, 4. 7, 10. Sir. 7, 26. 23, 25. 30, 15. 34, 1. 31, 35. 37, 50. Matth. 5, 29. 6, 22. 6, 25. 10, 28. 26, 26. Röm. 4, 19. 6, 6. 6, 12. 7, 24. 8, 11. 12, 1. 13, 14. 1 Kor. 6, 13. 16. 18. 19. 20. 1 Kor. 9, 27. 10, 16. 11, 27. 13, 3. 15, 44. 2 Kor. 4, 10. 5, 6. 10. Epheſ. 5, 28. Phil. 3, 21. Col. 1, 22. 1 Theſſ. 5, 23. Hebr. 10, 5. 10, 22. Jak. 2, 26, 3, 6.

4) Es ſehnet ſich und ſchmachtet meine Seele nach dem Vorhofe des Herrn; mein Herz und mein Fleiſch frohlocken in dem lebendigen Gott. Pſ. 84, 3. vgl. Pſ. 75, 26. Seele für Geiſt überhaupt: 1 Kön. 19, 4. Hiob 27, 8. Pſ. 16, 10. 89, 49. 97, 10. 119, 175. 121, 7. Ezech. 3, 19. Matth. 16, 26. Luk. 9, 56. Luk. 12, 19. 21, 19. Röm. 2, 9.

5) רוּחַ, πνευμα.

6) נֶפֶשׁ, ψυχη.

7) גְּוִיָּה בָּשָׂר, σωμα.

8) 1 Theſſ. 5, 23.

daß es ſcheidet Seele und Geiſt, Mark und Bein (Bezeichnungen des Leibes), und iſt ein Richter der Gedanken und Geſinnungen des Herzens.[1]) Um auszumitteln, ob in dieſen beiden Stellen weſentlich und nothwendig eine Dreitheiligkeit der menſchlichen Natur gelehrt werde, haben wir in die Art und Weiſe, wie die Bibel das mit den Worten Bezeichnete zu nehmen pflegt, näher einzugehen. Um aber den Punkt, auf welchen es hauptſächlich ankommt, ſogleich in den hellen Vordergrund zu rücken, ſagen wir: In jenen Stellen, in welchen Geiſt, Seele und Leib zumal vorkommen, bedeutet die Seele, ψυχη, die Entelechie des Leibes, und iſt als dieſe Entelechie der Complex der niedern Sinnesthätigkeiten, wie dieſe letzteren auch in der Thierſeele Statt finden oder vorkommen.

3. Nach dieſer vorläufigen Andeutung führen wir die beſondern Begriffe Geiſt, Seele und Leib mit den ihnen entſprechenden Bezeichnungen ſelbſt vor.

a) Geiſt, πνευμα, kommt in der Sprache der Offenbarung in einem dreifachen Sinne vor, in einem phyſiſchen, in einem pſychiſchen und in einem transcendenten.

α. Im phyſiſchen Sinne. Hier bezeichnet das Wort, wie wir es nicht auf die äußere Natur, wo es den wehenden Wind bedeutet,[2]) ſondern auf den Menſchen beziehen, allererſt den Hauch des Mundes;[3]) ſodann aber das ſinnliche Lebensprincip, den Lebensgeiſt, die Lebenskraft, das Leben ſelbſt.[4])

β. Im pſychiſchen Sinne bezeichnet Geiſt ein vom Körper unabhängiges, ſelbſtſtändiges, unſterbliches, perſönliches Weſen,[5]) welches als ſolches denkt und erkennt,[6]) will,[7]) fühlt, empfindet, ſtrebt, wünſcht, beſchließt.[8])

---

1) Hebr. 4, 12.

2) Jeſ. 4, 4. 40, 7. 1 Kön. 18, 45. 19, 11. 2 Kön. 3, 17. Hiob 1, 19. Weish. 5, 23. Joh. 3, 8. Hebr. 1, 7.

3) Hiob 12, 10. 34, 14.

4) 1 Moſ. 7, 15. Pſ. 31, 6. 146, 4. Pred. 8, 8. Sir. 38, 24. Luk. 8, 55. 23, 46.

5) Pſ. 146, 4. Pred. 2, 7. Weish. 2, 3. 16, 14. Bar. 2, 17. Apſtg. 7, 58. Röm. 8, 10. 16. 1 Kor. 2, 12. 5, 3—5. 6, 20. 7, 34. 8, 3. 4. Col. 2, 5. 1 Petr. 3, 18. 4, 6. Joh. 2, 16.

6) Hiob 32, 8. Mark. 2, 8. Luk. 1, 80. 2, 40. Joh. 2, 23. 24.

7) Matth. 26, 41.

8) Spr. 25, 28. 29, 11. Ezech. 11, 19. Matth. 26, 41. Luk. 9, 55. Röm. 2, 29. 8, 15. 16. 1 Kor. 6, 17. 7, 34. 12, 13. 2 Kor. 1, 22. Gal. 4, 6. 6, 18. Phil. 1, 27. 2, 1. 1 Joh. 3, 23. 4, 13.

γ. Im transcendenten Sinne. In dieſem erſcheint das mit dem Ausdrucke Geiſt Bezeichnete überhaupt nicht als ein creatürliches, ſondern als ein abſolutes göttliches Weſen, als der heilige Geiſt, welcher, wie wir oben geſehen, mit dem Vater und Sohne in die Weltſchöpfung ſich getheilt, und der eben ſo, wie wir ſpäter ſehen werden, an der Welterlöſung, auf welche er im Alten Teſtamente durch die Propheten das religiöſe Bewußtſein vorbereitet, durch Vermittlung in der Kirche, Antheil nimmt.[1])

b) Seele, ψυχη; ihr Begriff iſt vorerſt ein zweifacher, ein phyſiſcher und ein pſychiſcher, das letztere ſchon nach dem Wortlaut. Die Seele:

α. im phyſiſchen Sinne bedeutet, wie wir das kurz zuvor auch vom Geiſte geſehen haben, das ſinnliche Lebensprincip, ſo wie das Leben ſelber, vom Menſchen gebraucht.[2])

β. Im pſychiſchen Sinne. Hienach iſt die Seele, was Geiſt iſt, wenn der Letztere als vom Körper unabhängiges, ſelbſtſtändiges, unſterbliches, perſönliches Weſen erſcheint.[3]) So gefaßt wird Seele oft ſelbſt geradezu für Menſch oder Perſon genommen.[4]) Wie der Geiſt neben der Kraft, zu erkennen und zu wollen, auch die des Fühlens, Empfindens und Begehrens beſitzt; eben ſo auch die Seele, die ſo als Gemüth erſcheint, was nach dem bibliſchen Ausdrucke Herz genannt wird.[5])

---

1) 1 Moſ. 1, 2. Hiob 33, 4. Pſ. 33, 6. Dan. 4, 5. Hagg. 2, 6. Zach. 4, 6. Jeſ. 11, 2. 32, 14. 15. 44, 3. Ezech. 39, 29. Sir. 1, 8. 9. Matth. 1, 18. 20. 3, 11. 16. 10, 20. 12, 32. 28, 19. Mark. 1, 8. 3, 29. 12, 36. 13, 11. Luk. 1, 15. 35. 41. 67. 2, 26. 3, 16. 3, 16. 22. 4, 14. 11, 13. 12, 10. 12. Joh. 1, 33. 3, 5. 3, 34. 7, 39. 14, 16. 17. 20, 22. Apſtg. 1, 2. 5. 8. 16. 2, 4. 2, 38. 5, 3. 5, 31. 32. 10, 38. 40. 11, 16. 16, 6. 8, 14. 8, 26. 27. 9, 1. 1 Kor. 2, 10. 12. 3, 16. 6, 11. 12, 3. 13. 2 Kor. 1, 21. 22. 3, 8. 5, 5. 13, 13. Gal. 3, 2. 14. 4, 6. Eph. 1, 13. 2, 18. 3, 16. 4, 30. 5, 18. 1 Theſſ. 1, 5. 14. Tit. 3, 5. 2 Tim. 1, 14. Hebr. 6, 4—6. 1 Petr. 1, 2. 4, 14. 2 Petr. 1, 21. Jud. 20. 1 Joh. 3, 24. 5, 7.

2) 1 Moſ. 35, 18. 2 Moſ. 4, 19. 1 Kön. 17, 12. 1 Sam. 24, 10. 2 Chron. 24, 10. Matth. 2, 20. 20, 28. 26, 25. Mark. 3, 4. 10, 45. Luk. 6, 9. 12, 20. 14, 26. Joh. 10, 11. 15. 17. 13, 37 ff. 15, 13. Apſtg. 2, 27. 15, 26. 20, 10. 24. 27, 10. Röm. 16, 4. Phil. 2, 30. 1 Theſſ. 2, 8. 1 Petr. 2, 11. 1 Joh. 3, 16. Offenb. 12, 11.

3) So Weish. 1, 4. 11. 2, 22. 3, 1. 8, 19. 20. 9, 15. Matth. 10, 28. Luk. 9, 56. Hebr. 10, 39. 13, 17. Jak. 1, 21. 5, 20. 1 Petr. 1, 9. 2, 25. 4, 19.

4) Apſtg. 2, 41. 7, 14. 17, 22. Röm. 13, 1. 1 Petr. 3, 20. Offenb. 18, 13.

5) 5 Moſ. 30, 2. 6. 10. 2 Chron. 15, 15. 31, 21. Pſ. 69, 24. Spr. 26, 25. Jeſ. 44, 19. Matth. 11, 29. 12, 18. 22, 37. 26, 38. Mark. 12, 30. 33. 14, 34.

c) Körper, σωμα, corpus. Unter ihm, als einem dem Geiſte Entgegengeſetzten, Materiellen, Sinnlich-wahrnehmbaren und Vergänglichen, wird ſtets ein organiſirtes Ganze verſtanden, welches in dieſer Eigenſchaft Theile und Glieder vorausſetzt. Nach dieſer Beſtimmung wird das Wort theils auf die Geſtirne,[1]) theils auf die Thiere, insbeſondere aber auf den Menſchen bezogen.[2])

4. Nach dieſen Beſtimmungen wird es nicht mehr ſchwer ſein, anzugeben, was die Seele bedeute, wenn ſie neben den Geiſt, und zwar nicht als ein ihm ſchlechthin Gleiches, oder ein mit ihm Identiſches, ſondern als ein von ihm Verſchiedenes geſtellt wird. Sie iſt nämlich in dieſer Stellung der Complex der niedern Sinnesthätigkeiten, wie dieſe auch im Thiere wahrgenommen werden, ſofern dieſem nach der Lehre der Offenbarung eine Seele zugelegt wird.[3]) Sie iſt das Princip des animaliſchen Lebens, das folglich, was das Thier und den Menſchen zunächſt über die ganze unbeſeelte, rein körperliche Natur erhebt.[4]) Handelt es ſich aber um den Menſchen und das Thier, und den Unterſchied zwiſchen beiden; ſo iſt die Seele, welche den Menſchen über das Thier erhebt, nicht die Seele, die bloß Princip des animaliſchen Lebens, ſondern jene, welche Geiſt iſt, und als Geiſt das menſchliche Leben zum Leben einer Perſon macht.[5]) Während das Thier nur dahin gelangt, im Unterſchiede von der unter ihm ſtehenden ſeelenloſen Natur, ein irdiſches, leiblich belebtes, ſich lediglich nur fühlendes Seelenweſen zu ſein; kommt der Menſch im Unterſchiede vom Thiere dahin, ein überſinnliches, perſönliches, mit Intelligenz und Willen aus-

---

Luk. 1, 46, 2, 35. 10, 27. 12, 19. Joh. 12, 27. Apſtg. 2, 43. 14, 2. 22. 15, 24. Röm. 2, 9. Hebr. 6, 19. 10, 38. 1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 2, 8. 14. Offenb. 18, 14.

1) 1 Kor. 15, 37. 38.

2) Sir. 23, 1. 47, 19. Matth. 5, 29. 6, 25. 10, 28. 26, 12. Mark. 5, 29. 14, 8. Luk. 12, 4. 22 ff. Joh. 2, 21. 19, 38. 40. 20, 12. Röm. 1, 24. 4, 19. 6, 12. 8, 23. 12, 4. 1 Kor. 5, 3. 6, 13. 15. 18. 19. 20. 7, 4. 34. 9, 27. 12, 12–25. 13, 3. 15, 44. 2 Kor. 4, 10. 5, 6. 8, 10. 10, 10. 12, 2. 3. Gal. 6, 17. Phil. 1, 20. 3, 21. Col. 2, 23. 1 Theſſ. 5, 23. Hebr. 10, 5. 10, 22. Jak. 2, 16. 26. 3, 3. 6.

3) 1 Moſ. 1, 20. 9, 3. 4. Offenb. 8, 9.; in der letzten Stelle kommen Geſchöpfe im Meere vor, welche Seelen haben.

4) 1 Moſ. 1, 20. 21. 24. 30. 2, 19. 9, 10. 12. Joſ. 10, 28. Ezech. 27, 13. 47, 9. Offenb. 16, 3. 18, 13.

5) 1 Moſ. 2, 7. 14, 21. 2 Moſ. 1, 5. 3 Moſ. 4, 2. 1 Chron. 5, 21. 1 Kor. 15, 45.

gerüſtetes Geiſteswesen zu ſein,[1]) welches an ſich die Ebenbildlichkeit Gottes trägt.[2])

5. Gehen wir von hier aus zu einer allgemeinen Betrachtung der Creatur mit Rückſicht auf den Menſchen über, und ſuchen wir auf dieſem Standpunkte die innere Verſchiedenheit der Organiſation der Weſen zu beſtimmen; ſo werden wir uns dahin erklären müſſen: Wenn die unorganiſche Natur nur da zu ſein ſcheint, um der organiſchen zur Baſis zu dienen, welche letztere mit der Pflanze beginnt; ſo iſt die Pflanze ſelbſt zwar wohl ein Organismus, aber kein ſolcher, der eine Seele hat. Sie iſt ein Organismus ohne Lebensgeiſt, d. h. ein Organismus, der ſein inneres Princip nicht in einer Seele hat. Darum iſt der Pflanzenkörper theilbar, er ſetzt ſich fort nicht durch Samen allein, ſondern auch durch Ableger. Erſt der thieriſche Organismus iſt ein beſeelter, durch ſeine Beſeelung aber ein untheilbarer; jede verſuchte Theilung wäre hier unmittelbare Aufhebung des Lebens. Das Thier iſt die Einheit von Seele und Natur. Ueber dem Thiere ſteht der Menſch, welchem zur Conſtituirung ſeines Lebens die Natur und die Seele, mit dieſen aber zugleich auch der Geiſt gegeben iſt. Der Menſch iſt die Syntheſe von Geiſt und Natur, aber in dem Sinne und unter der Bedingung, daß die untere Natur in die thieriſche ſich erhoben hat, in welcher die Seele wohnt. Wir werden daher, um ſein Weſen zu beſtimmen, ſagen müſſen: der Menſch iſt die Syntheſe von Geiſt, Natur und Seele. Indem wir uns aber ſo ausſprechen, rechnen wir die Seele als ein Thieriſches immer noch zu dem Natürlichen, um den Geiſt ſchlechthin von Allem loszutrennen, was unter ihm ſteht. Denn das Thier, obſchon mit der Seele begabt, hat in ihr doch immer nur ein ſchlechthin der Sinnlichkeit Angehörendes, welche als ſolches ſtets das Unperſönliche, Unbewußte, Unfreie, Unſelbſtſtändige, Vergängliche, Sterbliche bleibt. Ueber dem Menſchen ſteht der Engel, als der reine Geiſt, welcher mit der Sinnlichkeit auch der Seele entbehrt, deren er zu ſeinem rein intelligenten und freien Leben nicht bedarf. Der Menſch hingegen bedarf der Seele als des Organs, durch welches er als Geiſt zuerſt auf den Leib und ſofort auf die ganze äußere Natur wirkt und Einfluß gewinnt.

6. Die bibliſche Grundanſchauung iſt auch bei den Vätern und kirchlichen Theologen das Maaßgebende; die etwaigen Mißverſtändniſſe heben

---

1) 1 Moſ. 2, 7. Spr. 20, 27. Hiob 27, 3. 32, 8.
2) 1 Moſ. 1, 26. 27.

ſich bei einer nähern Anſchauung von ſelber. Schon die auf das Judenthum geſtützte Anſchauung des Joſephus löst, wenn ſie den Worten nach eine Dreitheiligkeit annimmt,[1]) ſich durch ihre eigene Erklärung in eine dychotomiſche auf.[2]) Will man der Vorſtellung Glauben ſchenken, die Väter haben ſich von pythagoräiſch-platoniſchen Anſchauungen beſtimmen laſſen; ſo ſind dieſe ſelber ſchon ſo beſchaffen, daß ſie eine Trichotomie im eigentlichen Sinne nicht zulaſſen. Denn indem hienach die Seele in zwei Theile getheilt werden ſoll, in einen vernünftigen und in einen der Vernunft nicht nur ermangelnden, ſondern dieſer ſelbſt widerſprechenden;[3]) ſo kann, da die Seele nicht ſchon von Natur der realiſirte Widerſpruch zu ſein vermag, der andere Theil im Unterſchiede vom wirklich Vernünftigen, welches das Geiſtige iſt, nur das Materielle, Leibliche ſein; womit wir aber noch nicht erklären wollen, daß die heidniſche Anſchauung um dieſes dychotomiſchen Momentes willen auch ſchon die chriſtliche ſei, denn während dieſe auch das Körperliche und Materielle in ſeinem Urzuſtande als ein Gutes ſetzt, ſetzt umgekehrt jene daſſelbe als ein Böſes, und leitet daraus die Erſcheinung der Sünde ab: eine Vorſtellung, die ſich nur außerhalb der katholiſchen Kirche, und zwar im patriſtiſchen Zeitalter beſonders bei den Gnoſtikern und Manichäern findet. Was aber das Gemeinſame in der Vorſtellung iſt, kann in dem Satze ausgeſprochen werden: Wie der Körper die Wohnung der Seele iſt, ſo iſt die Seele die Wohnung des Geiſtes.[4]) Dieſes Gemeinſame hört aber wieder auf ein ſolches zu ſein, ſobald die Frage beantwortet werden ſoll, ob das Körperliche, und mit ihm das Seeliſche, von Natur gut oder böſe ſei. Denn die chriſtliche Offenbarung ſetzt alles Urſprüngliche

---

1) Ant. 1. 2: ἐπλασεν ὁ θεος τον ἀνθρωπον χουν ἀπο της γης λαβων και πνευμα ἐνοικεν ἀυτῳ και ψυχην.

2) Ant. 3. 11. 2: ψυχην αὐτο και πνευμα νομιζων.

3) Cicero ſagt in den Tusculaniſchen Unterſuchungen l. VI. c. 5: Was die Griechen παθη, Leidenſchaften nennen, nenne ich lieber perturbationes, Gemüthsverwirrungen, als morbi, Krankheiten; in ihrer Entwicklung nun will ich jener alten Eintheilung des Pythagoras zuerſt, hierauf des Plato folgen. Dieſe theilen die Seele in zwei Theile, in einen mit Vernunft begabten, und in einen derſelben ermangelnden; in den vernünftigen Theil ſetzen ſie die Ruhe, d. h. eine ſanfte, friedſame Gleichmäßigkeit des Gemüthes; in jenen andern die verwirrten Bewegungen des Zorns und der Begierde, welche der Vernunft widerſprechend und feind ſind.

4) Im Buche Henoch heißt es bei Fabricius, cod. pseud. p. 190: τα πνευματα των ψυχων των ἀποθανοντων ἀνθρωπων. Die Erklärung folgt p. 196: τα πνευματα τα ἐκπορευομενα ἀπο της ψυχης αὐτων, ὡς ἐκ της σαρκος.

als gut. Um aber auf jenes Gemeinſame wieder zurückzukommen; ſo ſpricht ſich ſchon *Juſtin* d. *Martyr* alſo aus: Der Leib iſt eine Wohnung der Seele, wie die Seele eine Wohnung des Geiſtes iſt.[1] Wie wenig aber damit eine Trichotomie ausgeſprochen ſei, geht aus einer andern Stelle hervor, nach welcher das menſchliche Weſen als ein aus Seele und Leib Beſtehendes angegeben wird.[2] Wenn *Irenäus* die menſchliche Natur im Unterſchiede von den übrigen Naturen bezeichnen will, ſagt er: *das iſt unſer Weſen*, die *Einheit von Geiſt und Fleiſch*.[3] *Clemens* v. *Alexandrien* lehrt die Dychotomie ſchon durch einfache Zurückweiſung auf die Schöpfungsgeſchichte, welche ein Geſchaffenwerden des Menſchen nach Leib und Seele enthält.[4] Daher iſt ihm auch der Tod das Auseinandertreten von Leib und Seele.[5] Aus dieſer ſchlechthin dychotomiſchen Anſicht des Alexandriners wird begreiflich, wie etwa zu urtheilen ſei, wenn ihm dadurch eine Trichotomie untergelegt wird, daß er neben dem Leibe einen zweifachen Geiſt unterſcheidet.[6] Der eine Geiſt, der Geiſt nämlich neben dem eigentlichen Geiſt, iſt ihm der *leibliche Geiſt*, *σωματικον πνευμα*, das folglich, was wir oben das *ſinnliche Lebensprincip* genannt haben. Ueberhaupt findet aber Clemens in der menſchlichen Natur nicht etwa nur eine Dreizahl, ſondern ſelbſt eine *Zehnzahl*, *δεκας*, denarius, abgedrückt. Die erſte Fünfzahl wird ihm gebildet durch die fünf Sinne. Dazu kommen als weitere Beſtandtheile die Gabe der Sprache und das Vermögen der Zeugung, *το φωνητικον και το σπερματικον*. Sodann kommt der Geiſt, und zwar wird dieſer in ſofern unterſchieden, als er auf der einen Seite reiner Geiſt iſt, auf der andern Seite aber durch die Seele, das ſinnliche Lebensprincip, mit dem Leibe in ein Verhältniß tritt. Das vollendende, zehnte Moment iſt der *heilige Geiſt*, der zwar zum eigentlichen Weſen des Menſchen nicht gehört, aber vom Glauben ergriffen, ſeinem Leben die wahre Form und

1) De resurrect. in *Grabii* spicil. patr. T. II. p. 188: *οἰκος γαρ το σωμα ψυχης, πνευματος δε ψυχη οἰκος.*

2) De resurrect. fragm. n. 10: *τι γαρ ἐστιν ὁ ἀνθρωπος ἀλλ' ἡ το ἐκ ψυχης και σωματος συνεστος ζωον λογικον;* cfr. Apol. I. n. 8. 20. Dial. c. Tryph. c. 4. 5.

3) Adv. haer. l. V. c. 8. n. 2. Substantia nostra, id est, animæ et carnis adunatio (al. adunitio).

4) Strom. l. V. c. 24. p. 703: *εἰκοτως ἀρα ἐκ γης μεν το σωμα διαπλαττεσθαι λεγει ὁ Μωυσης, ὁ γηινον φησιν ὁ Πλατων σκηνος· ψυχην δε την λογικην ἀνωθεν ἐμπνευσθηναι ὑπο του θεου εἰς προσωπον.*

5) Strom. l. VII. c. 12: *ὁ θανατος χωρισμος ψυχης ἀπο σωματος.*

6) Strom. l. VI. c. 16. p. 808.

den höhern Charakter verleiht.[1]) Sodann wendet ſich Clemens zum Einzelnen des hier Beſprochenen wieder zurück, und beſtimmt den Geiſt, im Unterſchiede von der Lebenskraft, *ζωτικη δυναμις*, als jenes Weſen, welches die Einheit von Intelligenz und freiem Willen iſt.[2]) An andern Orten wiederholt Clemens daſſelbe. Soll das eigenthümlichſte Weſen des Menſchen beſtimmt werden; ſo muß geſagt werden, er beſtehe aus einem vernünftigen und einem unvernünftigen Theile, nämlich aus Seele und Leib,[3]) mit dem Zuſatze, daß der Leib ſeine Richtung zur Erde hin nehme, die Seele aber ſich von Natur zu Gott erhebe. Haben wir oben bei Irenäus geſehen, daß er das Weſen des Menſchen als Einheit, adunatio, von Geiſt und Fleiſch beſtimmt; ſo iſt es Clemens Alexandrinus, der in ganz gleicher Weiſe den Menſchen die Syntheſe von ſich Entgegengeſetztem, aber in ihm ſich nicht Aufhebenden, nämlich die Syntheſe von Leib und Seele nennt.[4]) Wenn aber Clemens an demſelben Orte den Geiſt die höhere, und den Leib die niedere Potenz nennt; iſt er weit davon entfernt, dieß im gnoſtiſchen oder manichäiſchen Sinne zu thun. Vielmehr ſpricht ſich die wahre Gnoſis der falſchen gegenüber dahin aus, wie die Seele nicht ſchon von Natur das (vollendete) Gute, ſo ſei auch der Leib als ſolcher noch nicht das Böſe.[5]) Löst ſich bei Clemens Alexandrinus die ſcheinbare Trichotomie allenthalben in die Dychotomie auf; ſo läßt ſich ein Aehnliches auch bei Origenes nachweiſen. Die Trichotomie glaubte man bei ihm zu finden, weil er von der Seele als von einem Mittleren zwiſchen Geiſt und Fleiſch ſpricht.[6]) Dieſes Mittlere ſoll als ein von ihm wirklich Angenommenes keineswegs in Abrede geſtellt, es ſoll vielmehr nur erklärt werden. Dieſe Erklärung fordert aber im Intereſſe der Sache eine Vorausſetzung. Dieſe

---

1) Strom. I. VI. c. 16. p. 808: *και δεκατον, το δια της πιστεως προσγινομενον ἁγιου πνευματος χαρακτηριστικον ἰδιωμα.*

2) *Ibid.* *την προαιρετικην δε το ἡγεμονικον ἐχει δυναμιν, περι ἡν ἡ ζητησις και ἡ μαθησις και ἡ γνωσις.* Cfr. l. VII. c. 12. p. 880.

3) Strom. l. IV. c. 3. p. 567: *ἐκ λογικου και ἀλογου συγκειμενος, ψυχης και σωματος.*

4) Strom. l. IV. c. 26. p. 639: *ἐχρην δη οὐν την συνθεσιν του ἀνθρωπου ἐν αἰσθητοις γενομενην, ἐκ διαφορων συνεσταναι, ἀλλ' οὐκ εξ ἐναντιων, σωματος τε και ψυχης.*

5) Strom. l. IV. c. 26. p. 639: *ἀλλ' οὐτε ἀγαθον ἡ ψυχη φυσει, οὐτε αὐ κακον ψυσει το σωμα.*

6) *Origen.* in epist. ad Roman. l. I. opp. Tom. IV. p. 466. l. XI. p. 654. Comment. in Matth. T. III. c. 4. p. 618. 876. De princip. l. III. c. 4. n. 1. 2. in Joh. T. XXXI. oper. Tom. IV. p. 432.

beſteht darin, daß Origenes den Menſchen, in welchem die Seele jenes Mittlere iſt, nicht in ſeinem urſprünglichen und wahren, ſondern in ſeinem gefallenen Zuſtande betrachtet. Der von Gott abgefallene Geiſt erkaltet, und der erkaltete Geiſt wird oder iſt Seele. Die Seele aber als erkalteter Geiſt iſt in ſofern nicht ein erſtorbener Geiſt, als der geiſtige Same ſtets in der Seele bleibt, und durch dieſes Bleiben in ihr die ſtete Möglichkeit darbietet, als Geiſt aus dem Falle erhoben, reſtaurirt zu werden.[1]) Iſt aber die Seele nach dieſer Anſicht nur der durch die Sünde verkümmerte Geiſt; ſo gibt es nicht drei Beſtandtheile der menſchlichen Natur, ſondern zwei, die Seele als erkalteter, verkümmerter Geiſt, und der Leib. An einem andern Orte unterſcheidet Origenes allerdings in einem von dem obigen verſchiedenen Sinne, ein Dreifaches im Menſchen: die Seele nämlich, den Leib und den Lebensgeiſt.[2]) Dieſer Lebensgeiſt iſt aber nicht an und für ſich ein Drittes, ſondern er iſt ein mit dem menſchlichen Leibe Gegebenes, daher er ſelbſt oft dem wirklichen Geiſt gegenüber Fleiſch genannt wird.[3]) Da jedoch dieſes Princip der Sinnlichkeit eben ſo in den Dienſt des höhern Geiſtes treten kann, wie es im entgegengeſetzten Sinne dienend wird, obſchon die Beſtimmung immer vom Geiſte ſelber als dem freien ausgeht; ſo iſt die Seele, welche als jenes Princip der Sinnlichkeit ſich darſtellt, allerdings

---

1) *De princip.* l. II. c. 8. n. 3: Si ergo ea quae sancta sunt, et ignis et lumen et ferventia nominantur, quae autem contraria sunt, frigida, et charitas multorum refrigescere dicitur, requirendum est ne forte et nomen animæ quod graece dicitur ψυχη, a refrigescendo (ψυχεσθαι) de statu diviniore ac meliore, dictum sit, et translatum inde quod ex calore illo naturali et divino refrixisse videatur, et ideo in hoc quo nunc est statu, et vocabulo sita sit... Sed nunc videmus quoniam quod culpabile quidem est, adjunxit ad animam: quod autem laude dignum erat, reticuit. Videndum ergo est, ne forte, sicut diximus, ex ipso nomine declarari, ab eo quod refrixerit a fervore justorum et divini ignis participatione ψυχη, id est anima appellata sit, nec tamen amisit facultatem restituendi se in illum statum fervoris, in quo ex initio fuit. Sodann *ibid.* n. 4: Unde videtur quasi medium quoddam esse anima inter carnem infirmam et spiritum promtum.

2) *De princ.* l. III. c. 4. n. 1: In qua re consequenter arbitror requirendum, si in nobis hominibus qui ex *anima* constamus et *corpore* ac *spiritu vitali* etc.

3) *De princ.* l. III. c. 4. n. 2: Ex quibus primo illud discutiamus quod adstruere solent quidam, quia una sit bona in nobis anima et cœlestis, alia vero inferior et terrestris: et quod ea quidem quae melior est, coelitus inseratur. Illam vero inferiorem quam dicunt, ex corporali eam semine simul asserunt cum corpore seminari, unde et præter corpus vivere eam vel subsistere negant posse, propter quod et carnem eam frequenter appellari dicunt.

ein Mittleres, jedoch ohne je aufzuhören, ein Moment des Körperlebens zu ſein.[1])

7. Läßt ſich bei Clemens v. Alexandrien, Origenes und Andern die nur ſcheinbare Trichotomie auflöſen in die Dychotomie; ſo wäre der Verſuch, eine ähnliche Auflöſung auch bei den Gnoſtikern, Manichäern und Appollinariſten vorzunehmen, ſchon um deßwillen unſtatthaft und erfolglos, weil bei dieſen Secten die Trichotomie, die Dreitheiligkeit des Menſchen, ſo weſentlich zum Syſtem gehört, daß das Syſtem ſelbſt ohne die Trichotomie augenblicklich zerfallen müßte. Die Gnoſtiker unterſcheiden im Menſchen ein geiſtiges, ſeeliſches und materielles Princip als die drei Beſtandtheile deſſelben.[2]) Nach dieſen drei Principien theilen ſie die Menſchheit ſelbſt im Großen ein, indem ſie geiſtige, ſeeliſche und materielle Menſchen unterſcheiden.[3]) Was Jeder iſt, gut oder ſchlecht, iſt er von Natur.[4]) Dieſe dreifache Weſenheit hat dereinſt bei der Endkriſis der Welt einen entſprechenden, verſchiedenen Ausgang. Während das Körperliche als ſolches eine Beute des die materielle Welt verzehrenden Feuers wird, gehen die Geiſtigen aus den Menſchen in das Pleroma, und damit in die höchſte Seligkeit ein, während die Seeliſchen an einen Mittelort gelangen.[5]) Verbindet der Gnoſtiker mit dem Begriffe des Körperlichen den Begriff des an ſich Böſen, und iſt mit dieſem Böſen auch das Seeliſche behaftet, weßwegen es nicht ins Pleroma eingeht; ſo iſt dieſelbe Anſchauung auch im Manichäismus feſtgehalten. Ueber den pantheiſtiſch-dualiſtiſchen Charakter des manichäiſchen Syſtems haben wir ſchon oben gehandelt.[6]) Nach dem dort Auseinandergeſetzten ergibt ſich aber auch die conſequente Vorſtellung des Manichäismus über die Beſtandtheile der menſchlichen Natur. Dem objectiven Dualismus entſpricht ein Dualismus im Weſen des die Welt im Kleinern darſtellenden Menſchen, welches, wie es ſich auf abſolut ſich widerſprechende ewige Principien zurückführt, eben ſo an ſich nur eine Miſchung aus zwei ſchlechthin ſich entgegengeſetzten Naturen iſt.[7]) Ueber den Mythus, in welchen der Manichäismus die Schöpfung des Menſchen hüllte, gehen

1) *De princip.* l. III. c. 4. n. 2.
2) *Jren.* adv haer. l. I. c. 5.
3) *Jren.* adv. haer. lib. I. c. 7. n. 5. 4) Loc. cit.
5) *Jren.* l. I. c. 7. n. 5. l. II. c. 29. n. 1—3.
6) Dogmatik II. Bd. S. 456—458. S. 460—462.
7) Auguſtinus ſtellt die katholiſche und die manichäiſche Anſchauung in folgender Art zuſammen: Catholici dicunt humanam naturam a creatore Deo bono conditam bonam, sed peccato vitiatam medico Christo indigere. Manichaei

wir billig hinweg,[1]) und erinnern nur noch daran, daß das manichäiſche Syſtem der Trichotomie huldigt. Denn wie es einen Körper annimmt, ſo läßt es mit oder neben ihm zwei verſchiedene Seelen, eine gute und eine böſe beſtehen. Die böſe iſt die aus dem böſen Princip entſprungene thieriſche Seele, der Sitz aller ungöttlichen Lüſte und Begierden; die gute, auch Geiſt genannt, iſt die, welche ihren letzten Grund in der Lichtnatur des guten Gottes hat.[2]) Zur Trichotomie bekannten ſich ferner die Apollinariſten. Der Biſchof von Laodicea, Apollinaris, nahm an, bei der Menſchwerdung des Sohnes Gottes habe in Jeſu Chriſto der göttliche Logos die Stelle des menſchlichen Geiſtes vertreten. Die Menſchwerdung war ſomit nach ihm nur eine Annahme des Leibes, keineswegs aber auch eine perſönliche Verbindung mit dem menſchlichen Geiſte. Der Leib, in welchen Chriſtus einging, wurde jedoch mit einer, aber vernunftloſen Seele ausgerüſtet gedacht, die es als ſinnliches Lebensprincip nur zum Gefühle bringt, aus welchem man die Affecte erklärt.[3]) Von Apollinaris bemerkt nun, um die Quelle dieſer Doctrin namhaft zu machen, Nemeſius, er habe ſeine Vorſtellung dem Plotin entnommen, nach welcher der Menſch aus Leib, Seele und Geiſt beſtehe.[4]) In die

---

dicunt humanam naturam, non a Deo conditam bonam peccatoque vitiatam, sed ab aeternarum principe tenebrarum de *commixtione duarum naturarum, quae semper fuerunt, una bona et una mala, hominem creatum.* De nupt. et concupiscent. l. II. c. 3 (9).

1) Man vergleiche darüber *Augustin.* de natura boni contra Manichaeos c. 46. Contra Faustum l. I. c. 3. l. XXIV. c. 1. De haeresib. XLVI. Sodann die Acta Disputat. Arch. c. 10.

2) Auguſtinus faßt dieß kurz ſo: Scripsi contra Manichaeos de duabus Animabus, quarum dicunt unam partem Dei esse, alteram de gente tenebrarum, quam non condiderit Deus, et quae sit Deo coaeterna: et has ambas animas, unam bonam, alteram malam, in uno homine esse delirant: istam scilicet malam, propriam carnis esse dicentes, quam carnem etiam dicunt gentis esse tenebrarum; illam vero bonam, ex adventitia Dei parte, quae cum tenebrarum gente conflixerit, atque utramque miscuerit: et omnia quidem bona hominis, illi bonae animae; omnia vero mala, illi malae animae tribuunt. *Retract.* l. I. c. 15.

3) Ueber Appollinaris vgl. *Vincent. Lerin.* commonit. c. 17. *Augustin.* de haer. c. 55. *Athanas.* epist. 'ad Epict. libr. de incarnat. *Gregor Nyss.* contr. Apoll. *Theodoret.* hist. eccl. IX. 15. Epist. synodal. concil. Alex.

4) *Nemes.* de natur. hom. c. 1. ed. Matthaei: *τινες μεν, ὡν ἐστι και Πλωτινος ἀλλην εἰναι την ψυχην και ἀλλον τον νουν δογματισαντες, ἐκ τριων τον ἀνθρωπον συνεσταναι βουλονται, σωματος, και ψυχης, και νου· οἱς ἠκολουθησε και Ἀπολιναριος, ὁ της Λαοδικειας γενομενος ἐπισκοπος· τουτον γαρ πηξαμενος τον θεμελιον της ἰδιας δοξης και τα λοιπα προσῳκοδομησε κατα το οἰκειον δογμα.*

Bekämpfung des Gnoſticismus, Manichäismus und Apollinarismus wurde auch die der Trichotomie aufgenommen; der Sieg hierüber galt als Sieg der Wahrheit über die Unwahrheit, und nicht nur als unnütze Spitzfindigkeit wurde es betrachtet, von zwei Seelen zu ſprechen,[1] ſondern die Lehre, daß der Menſch, wie nur Einen Leib, ſo auch nur Eine Seele habe, war die allgemeine Kirchenlehre.[2] Dieß iſt auch ſo richtig, daß die eigentliche Trichotomie hiſtoriſch nur bei Secten, und zwar bei jenen gefunden wird, in welchen ſich gnoſtiſche und manichäiſche Vorſtellungen fortſetzten: in der neuern Zeit hat der auch ſonſt unklare Pietismus der Trichotomie gehuldigt, und eine gleichartige Philoſophie ſich ihm angeſchloſſen.

8. Um die ſo eben angedeutete Allgemeinheit der dychotomiſchen Anſchauung auch nur einigermaßen aus den Vätern darzuthun, weiſen wir auf die klaren Ausſprüche nachſtehender hin: Tertullian,[3] Arnobius,[4] Athanaſius,[5] Gregor von Nazianz,[6] Gregor von

---

1) *Tertull.* de anima c. 18.

2) Dieß bemerkt ausdrücklich Gennadius de dogm. eccles. c. 15. Eben ſo Nemeſius de natur. hom. c. 1: *περι μεν οὐν τουτων, ἱκανα και ταυτα· ἐπειδη δε, τον ἀνθρωπον ἐκ ψυχης εἰναι και σωματος, ὁ κοινος ὑποβαλλει λογος.*

3) *Adv. Marc.* l. IV. c. 37: De homine agi nulla dubitatio est. Hic cum ex duabus substantiis constet, ex corpore et anima, quaerendum est, ex qua substantiae specie periisse videatur etc. Eben ſo de resurrectione carnis c. 34. Der ganze Menſch, totus homo, iſt Gegenſtand der Erlöſung. Der ganze Menſch iſt aber der Menſch nach Leib und Seele. Die Schrift de anima iſt ganz auf die dychotomiſche Anſicht gebaut. Ferner de poenitent. c. 3: Perstringere tamen non pigebit, delictorum quædam esse carnalia, id est, corporalia: quaedam vero spiritualia. Nam cum ex hoc duplicis substantiae congregatione confectus homo sit, non aliunde delinquit quam unde constat. Endlich scorpiace c. 10.

4) *Adv. Gent.* II. 23: Quid enim sunt homines, nisi animæ corporibus illigatae?

5) De communi essentia Patris, Filii et Spir. S. Die Frage, was iſt der Menſch, wird n. 53 ſo beantwortet: *ἀνθρωπος ἐστι ζωον νοερον, αἰσθητικον θεου νου, και ζωης αἰωνιου δεκτικον.* In der folgenden Numer (54) unterſcheidet Athanaſius drei Beſtandtheile, *πνευμα, ψυχη* und *σωμα*; allein indem er *πνευμα* als *νους ἀνθροπινος* beſtimmt, läßt er die *ψυχη* bald dem Geiſt, bald dem Leibe ſich einigen. Daß aber die Trichotomie in die Dychotomie ſich auflöſe, geht aus der epistol. de incarnat. verbi hervor, wo es heißt: *ὁ δε ἀνθρωπος ἑν προσωπον, και ζωον ἑν, ἀπο δε πνευματος και σαρκος.* Will man aber die epistola de incarnatione als unächt anſehen, ſo kann man auf andere Schriften zurückgehen. Die oratio contra Gentes theilt den Menſchen in die *ψυχη λογικη* und in das *σωμα*. n. 32. 33.

6) Orat. XXXVIII. n. 11. Der Menſch als Miſchung aus zwei Entgegengeſetzten, *μιξις των ἐναντιων, κραμα ἐξ ἀμφοτερων*, ein aus unſichtbarer und ſichtbarer Natur

Nyſſa,[1]) Baſilius,[2]) Hilarius,[3]) Nemeſius,[4]) Chryſoſtomus,[5]) Theodoret,[6]) Johannes Damascenus,[7]) Hieronymus,[8]) Ambroſius,[9]) Auguſtinus,[10]) Gregor der

---

beſtehendes Weſen, ζωον ἑν ἐξ ἀμφοτερων, ἀορατου τε λεγω και ὁρατης φυσεως, πνευμα και σαρξ; vgl. Orat. XLV. n. 7.

1) De opific. hominis c. 8. eine Trichotomie, die ſich in die Dychotomie deßwegen auflöst, weil die Seele als ein nur Fühlendes, ein φυσικον iſt. Nur der Geiſt allein iſt, wie aus c. 9. hervorgeht, körperfrei: ἐπει οὐν νοερον τι χρημα και ἀσωματον ἐστιν ὁ νους. Daher wird c. 14 jede Vorſtellung von mehreren Seelen aufgegeben; es iſt nur Eine Seele: ἀλλα μεν ἀληθης τε και τελεια ψυχη, μια τη φυσει ἐστι. cfr. de beatitud. orat. VII. 1.

2) Homil. in Psalm. 48. Der Menſch iſt dadurch unter dem Engel, daß ſein Geiſt mit einem irdiſchen Leibe verbunden iſt; beſonders homil. in illud: attende tibi ipsi. n. 7. Der Menſch als Vereinigung von Leib und Seele eine kleine Welt. Endlich hom. XXI. quod mundanis non adhaerendum. n. 5: τουτο γαρ ἀνθρωπος· νους ἐνδεδεμενος προςφορῳ και πρεπουσῃ σαρκι.

3) Tract. in Psalm. 129. n. 4: Primum meminisse debet, hominum institutionem naturis duabus contineri, animae scilicet et corporis, quarum alia spiritalis, alia terrena est. cfr. de trinit. l. X. c. 19. Tractat. in Psalm. 53. n. 8: Ad naturam hominis, qui totus ex anima et carne formabilis est.

4) De natur. hom. c. 1: τον ἀνθρωπον ἐκ ψυχης εἰναι και σωματος, ὁ κοινος ὑποβαλλει λογος; eben ſo an mehreren Orten dieſes Kapitels.

5) De prophet. obsc. II. n. 8: διπλουν γαρ τουτο το ζωον ὁ ἀνθρωπος λεγω ἐκ δυων συγκειμενος οὐσιων, της δε νοητης ψυχης λεγω δε και σωματος. cfr. in Genes. hom. XXI. n. 6.

6) Eranist. dial. I. dial. II. in 1 Cor. 6, 20. An einem andern Orte, und zwar haeret. fabul. comp. l. V. beſtreitet er unter der Abhandlung de servatoris incarnat. Tom. IV. p. 422 ed. Schulze die Trichotomie: οὐ γαρ τριχη διαιρει τον ἀνθρωπον ἡ θεια γραφη, ἀλλ' ἐκ ψυχης και σωματος τοδε το ζωον συνεσταναι φησιν. Hieher gehört noch reprehens. capp. Cyrilli zu Anath. III. declar. 3. p. 16. Tom. V: εἰ γαρ ἐπι του ἑνος ἀνθρωπου διαιρουμεν τας φυσεις, και καλουμεν την μεν θνητην σωμα, την δε ἀθανατον ψυχην, ἑκατεραν δε ἀνθρωπον etc.

7) Orthod. fid. l. II. c. 12.

8) Ad Hedib. n. 12. in Gal. 5, 17. contr. Pelag. dial. l. III. p. 540. Tom. IV. P. II. (Mart.)

9) De Isaac et anima c. 2. n. 3: Intuere igitur, o homo, qui sis, quo salutem tuam vitamque tuearis. Quid est itaque homo? Utrum anima, an caro, an utriusque copula?.... De alterutro ergo legitur, quia homo dicitur et de anima et de carne.

10) *De beata vita.* disput. I: Manifestum vobis videtur ex anima et corpore nos esse compositos. Das noch in Frage Stehende wird ſpäter durchweg bejaht. *Serm.* 128. de verbis Evangelii Joh. 5. c. 8: Homo enim constat ex corpore et spiritu. *Serm.* 150 de verbis Apost. actuum 17. c. 4: Hoc ergo prius dico, hominem constare ex anima et corpore. Eben daſelbſt mit Ausſchließung aller Trichotomie: Nihil est in homine, quod ad ejus substantiam pertineat atque naturam, praeter corpus et animam. *Enarrat. in Psalm 37.* n. 11. Ubi ergo

Groſse,[1] Anſelm,[2] Thomas v. Aquin.[3] Daß der Menſch nach der Anſicht der Väter aus Leib und Seele beſtehe, erklärt ſchon der Umſtand, daß ſie insgeſammt den Tod als die Trennung der Seele vom Leib anſehen.[4] Wir ſchließen unſere Anführungen mit Bonaventura. Nachdem er von der Schöpfung der Natur und der Engel gehandelt, kommt er mit folgenden Worten an die des Menſchen: „Da wir nunmehr die körperliche und geiſtige Natur in Betrachtung gezogen haben, muß auch von jenem Weſen geſprochen werden, welches körperlich und unkörperlich zugleich iſt (d. i. vom Menſchen). Wir werden alſo handeln erſtens von dem Geiſte, zweitens von dem Fleiſch, und drittens von dem ganzen Menſchen.“ [5]) Später heißt es: „Damit im Menſchen die Macht Gottes ſich offenbare, ſchuf ihn Gott aus Beſtandtheilen, die von einander ſchlechthin verſchieden ſind, die aber (in ihm) zu Einer Perſon und zu Einem Weſen verbunden erſcheinen. Dieſe Beſtandtheile ſind Leib und Seele, von welchen der eine, der Leib nämlich, eine körperliche, der andere aber, die Seele, eine geiſtige und körperloſe Subſtanz iſt.“ [6])

9. Um die Dychotomie als das wahre Syſtem, oder um das Weſen des Menſchen als ein in Wirklichkeit nur aus Leib und Seele Beſtehendes begreifen zu laſſen, hat man für das Letztere beſtimmte Bezeichnungen gewählt, welche längere Beſchreibungen überflüſſig machen. Zu dieſem Behufe nannte man den Menſchen einen, und zwar jenen Geiſt, dem der Leib als ſein Organ urſprünglich gegeben und verknüpft iſt. Der Menſch

---

est totus homo, anima et caro est. *Ad Volusian.* epist. 137. c. 3 (10): Ergo persona hominis mixtura est animae et corporis.

1) Dial. IV. 3: Tres quippe vitales spiritus creavit omnipotens deus, unum, qui carne non tegitur, alium qui carne tegitur, sed non cum carne moritur, tertium, qui carne tegitur, et cum carne moritur. Spiritus namque qui carne non tegitur, angelorum; spiritus, qui carne tegitur, sed cum carne non moritur, hominum; spiritus, qui carne tegitur et cum carne moritur, jumentorum omniumque brutorum animalium. Homo itaque sicut in medio creatus est.

2) Meditat. 19. n. 6: constat autem homo ex duabus naturis: ex natura animæ, et ex natura carnis; eben ſo n. 4.

3) Summ. th. P. I. qu. 75. art. 4., die conclusio lautet: homo anima tantum non est, sed compositum ex anima et corpore.

4) *Nemes.* de natur. hom. c. 1: *δηλοι δε ὁ θανατος· χωρισθεισης γαρ της ψυχης ἀκινητον μενει το σωμα παντελως και ἀνεργητον, ὡς, τεχτιτου χωρισθεντος, ἀκινητα μενει τα ὀργανα.* vgl. *Iren.* adv. haer. l. V. c. 7. n. 1. 2. *Clem. Alex.* Strom. l. VII. c. 12. *Origen.* in Matth. com. ser. n. 138. *Tit. Bostr.* adv. Manich. II. 12. *Hilar.* in Psalm. 63. n. 9. Wir haben theilweiſe ſchon oben auf dieſe Punkte aufmerkſam gemacht.

5) *Breviloqu.* P. II. c. 9.

6) *Ibid.* c. 10.

iſt alſo eine geiſtige Subſtanz, die aber, im Unterſchiede vom Engel, über einen Leib als über das ihm von Gott ſelbſt verknüpfte Organ gebietet.[1]) Die zweite Art, das menſchliche Weſen als ein dychotomiſches zu bezeichnen, iſt die, nach welcher er ein vernünftiges Thier genannt wird. In dieſe Beſtimmung iſt zugleich aufgenommen, die Naturſeite des menſchlichen Weſens ſei jene, welche ſich mit der thieriſchen Seele in's ſich ſelber fühlende Leben erhoben habe, ſo daß der Menſch nicht etwa als die Syntheſe des Geiſtes und der unorganiſchen Natur, oder als die Syntheſe des Geiſtes und des niedern Organismus, nämlich des Organismus der Pflanzennatur, ſondern als die Syntheſe des Geiſtes und des höchſten Naturorganismus daſteht, welcher als ſolcher der beſeelte und durch Beſeelung belebte Naturorganismus iſt. Der Beſtimmung: vernünftiges Thier, wird in Abſicht auf den Geiſt oftmals das Prädicat unſterblich, in Abſicht auf den Leib das entgegengeſetzte, ſterblich, zugegeben.[2])

---

1) *Nemes.* de natur. hom. c. 1: *τον ἀνθρωπον εἰναι το συναμφοτερον, ψυχην και σωμα, ἀλλα ψυχην σωματι τοιῳδε χρωμενην... Και ἀλλως δε κυριωτερα του σωματος ἡ ψυχη πασιν ἀνθρωποις εἰναι καθωμολογηται· ὑπο ταυτης γαρ, ὡς ὀργανον, κινειται το σωμα.* Ziemlich umſtändlich Bonaventura im Breviloqu. P. II. c. 10: Ut vero ibidem (in homine) manifestaretur Dei sapientia, fecit tale corpus, quod proportionem suo modo haberet ad animam. Quoniam ergo corpus unitur animae, ut perficienti et moventi, et ad beatitudinem sursum tendenti; ideo ut conformaretur animae vivificanti, habuit complexionem aequalem, non a pondere, vel mole, sed ab aequalitate naturalis justitiae, quae disposuit ad nobilissimum modum vitae. Ut autem conformaretur moventi per multiformitatem potentiarum, habuit multiformitatem organorum cum summa venustate, et artificiositate et ductibilitate: sicut patet in facie, et in manu, quae est organum organorum. Ut autem conformaretur animae sursum tendenti in coelum, habuit rectitudinem staturae, et sursum erectum caput: ut sic corporalis rectitudo attestaretur rectitudini mentali. *Augustin.* de morib. eccl. cath. c. 27. n. 52: Homo igitur anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore. *Ambros.* Isaac et anima. c. 8. n. 79: Nos animæ sumus, nostra autem membra vestimenta sunt. Vgl. *Greg. Magn.* Dial. III. 4. *Arnob.* adv. gentes. II. 23.

2) Als vernünftiges Thier ſchildern den Menſchen Origenes Joh. T. X. n. 29: *λογικον ζωομενον.* Athanaſius, de commun. Ess. Patr. et Fil. et Spirit. Sanct. n. 53: *ἀνθρωπος ἐστι ζωον νοερον, αἰσθητικον θειου νου και ζωης αἰωνιου δεκτικον.* Gregor v. Nyſſa, de virginit. c. 12: *λογικον και διανοητικον ζωον.* de opif. homin. c. 8: *το λογικον τουτο ζωον.* Baſilius, adv. Eunom. l. IV. *ἐστιν ἀνθρωπος ζωον λογικον θνητον νου και ἐπιστημης δεκτικον.* Gelaſius Cäſarienſis apud Athan. Presb. antiqu. doct. de in incarnat. c. 15: *θειον τι ζωον.* Johannes Damascenus, Diaclect. *ὁ τελειος ὁρισμος του ἀνθρωπου, ζωον ἐστι λογικον θνητον.* Nemeſius, de hom. natur.

Einheit und Individualität des Menſchenweſens. Die geiſtigen Lebensordnungen der Menſchheit.

§. 84.

Beſteht das eigenthümliche Weſen des Menſchen, angemeſſen an die Idee deſſelben, darin, daß es die Syntheſe von Geiſt und Natur iſt; ſo iſt dieſes Weſen das ſich ſelbſt gleiche in allen Menſchen, und begründet in dieſer Allgemeinheit die Einheit der Menſchheit. Während aber die Einheit der Menſchheit auf dem Einen und überall ſich ſelbſt gleichen Menſchenweſen beruht, iſt die Anſicht ſchlechthin ferne zu halten, der ganzen Menſchheit wohne nur Eine Seele als das ſie belebende geiſtige Princip ein: vielmehr iſt die chriſtliche Anſchauung eine ſolche, welche mit der Einheit zugleich auch die Individualität des Menſchenweſens ſetzt, und die menſchliche Natur perſönlich in jedem Einzelnen des Geſchlechtes erſcheinen läßt. Hienach ergibt ſich die chriſtliche Anſchauung als eine ſolche, welche nicht nur die Idee des Individuums eben ſo feſthält, wie die Idee der Gattung, ſondern auch die Gattung zu ihrer concreten Erſcheinung erſt im Individuum kommen läßt.

1. Die Beſtimmung, daß der Menſch die Syntheſe von Geiſt und Natur ſei, daß wir in ihm das Band zu erblicken haben, durch welches Geiſt und Natur mit einander verbunden ſind,[1]) iſt ſo weſentlich

---

c. 1: *δι᾽ ὁ και τον ἀνθρωπον ὁριζονται ζωον λογικον, θνητον, νου και ἐπιστημης δεκτικον.* Tertullian, adv. Prax. c. 5: Idque quo facilius intelligas ex te ipso ante recognosce, ut ex imagine et similitudine Dei, quam habeas et tu in temetipso rationem, *qui es animal rationale,* a rationali scilicet artifice non tantum factus, sed etiam ex substantia ipsius animatus. Auguſtinus, Serm. 43. de verb. Isaiae 7. c. 2. n. 3: Est ergo (homo) animal rationis capax: verum ut melius et citius dicam, animal rationale, cui natura inest ratio, et antequam intelligat jam rationem habet. Nam ideo vult intelligere, quia ratio praecedit. Eben ſo de ordine l. II. c. 11 (31). De quantit. anim. c. 25 (47—49). Anſelm, Monolog. c. 10: ut cum universalem ejus (hominis) essentiam, quae est, animal rationale mortale, cogitat. cfr. dial. de grammatico c. 8. Nicolaus v. Cuſa, Excitat. l. VIII. ex sermone: quaecunque scripta sunt, p. 615: homo est de natura rationali et animali... Unde homo est quasi naturarum unio.

1) Theodoret, Quaest. in genes. c. 1. interrogat. 20: „So ſchuf der Schöpfer aller Dinge die ganze Welt, und ſchmückte ſie mit verſchiedenen und mannigfaltigen Werken aus. Zuletzt erſchuf er den Menſchen als ſein Bild in der

und ſo charakteriſtiſch, daß wir über ihm nur den reinen Geiſt im Engel, unter ihm aber nur die intelligenz- und freiheitsloſe Natur wahrnehmen. Indem aber das Weſen des Menſchen nur die verwirklichte Idee des Menſchen iſt; ſo iſt die *Idee des Menſchen*, im Unterſchiede von der Idee des höhern Geiſtes und der Natur, die Idee jenes Weſens, welches in ſich Geiſt und Natur vereiniget, während die Idee des höhern Geiſtes den Geiſt ohne Natur, die Idee der Natur die Natur ohne den Geiſt in ſich ſchließt. Die ſo ausgeſprochene Idee des Menſchen iſt zugleich das Geſetz für die Beſtimmung des Weſens des Menſchen im Unterſchiede von den übrigen Weſen, ſo daß wir auf der einen Seite ſagen können: Was Menſch ſein will, muß ein Weſen offenbaren, welches die Verbindung von Geiſt und Natur iſt; auf der andern aber: Alles, was Geiſt und Natur in ſeinem Weſen zu einer organiſchen Einheit vereinigt, wird eben darum Menſch ſein. Dieſes charakteriſtiſche Weſen kommt im Univerſum nur Einer Gattung von Geſchöpfen zu, welche wir, um nach Außen ihren durchgängigen Unterſchied vor allem Andern, nach Innen aber ihre Einheit durch das allen Gliedern identiſche Weſen zu bezeichnen,

---

Abſicht, daß alle Creatur ſich zum Dienſte des Menſchen vereine... Es unterliegt keinem Zweifel, daß Gott, um in dem Univerſum Eine Welt zu erſchaffen, und die ganze Creatur, die aus verſchiedenen Naturen beſteht, ſomit das Sterbliche und Unſterbliche, das Vernünftige und Unvernünftige, das Sichtbare und Unſichtbare in eine Einheit zuſammen zu ſchließen, *den Menſchen als das Band aller Weſen* hervorgebracht habe (συνδεσμον ἁπαντων τον ἀνθρωπον κατεσκευασεν), und Alles in Abſicht auf den Zweck ſo auf ihn bezogen, daß in ihm alle Weſen zuſammenhängen, und daß er ſelbſt für alle Weſen die Bürgſchaft und das Unterpfand der gegenſeitigen Freundſchaft iſt. Aus dieſer Urſache gab er ihm eine Seele und einen Leib.“ *Gregor von Nazianz*, Orat. II. n. 75: „Wer hat voll Weisheit den Menſchen geſchaffen und das Entgegengeſetzte zu Einem verbunden, den Geiſt mit der Erde gemiſcht, ein ſichtbares und unſichtbares Weſen zuſammengefügt, ein vergängliches und ein unſterbliches, ein irdiſches und himmliſches, das zur Gottheit hinſtrebt, aber ſie nicht umfaßt, das ſich ihr nähert und doch von ihr entfernt iſt.“. *Derſelbe*, Orat. XXXII. n. 9: „Ordnung ſchuf den Menſchen, ein vernünftiges Weſen, aus einer Miſchung von Vernünftigem und Vernunftloſem, und verband auf eine geheimnißvolle und unausſprechliche Weiſe den Staub mit dem Geiſt, und den Geiſt mit dem göttlichen Geiſt, und um noch ein größeres Wunder an ſeinem Gebilde zu thun, ſo erhält er es zum Theil, zum Theil löst er es wieder auf.“ Vgl. Orat. XXXVIII. n. 11. *Nemeſius* de natur. hom. c. 1: „So fügte er paſſend Alles an Alles, und verband durch die Schöpfung des Menſchen alle Weſen mit einander. Daher ſagt Moſes in der Schöpfungslehre mit Recht, der Menſch ſei zuletzt erſchaffen, nicht allein, weil wegen ſeiner und zu ſeinem Nutzen Alles erſchaffen iſt, ſondern auch, auf daß, da es Geiſtiges und Ungeiſtiges gibt, er das Band von Beiden ſei, und die Welt als ein mit ſich übereinſtimmendes Ganze daſtehe.“

Menſchheit nennen. Der Begriff der Menſchheit iſt ſomit ein Gattungsbegriff. Was allen jenen Geſchöpfen, die zu dieſer Gattung gehören wollen, zukommen muß, iſt das Menſchenweſen, und zwar das Menſchenweſen, wie es nur Eines iſt, und darin beſteht, Syntheſe von Geiſt und Natur zu ſein. So groß daher auch immer die Zahl der Exemplare ſein mag, immer muß das, was ſie zu Menſchen macht, das Eine Menſchenweſen ſein. Was alle Menſchen in allen Zeit- und Raumgebieten zu wirklichen Menſchen macht, iſt die in ihnen geſetzte Menſchennatur, die ihrer weſentlichen Natur nach nur Eine iſt, die Idee eines Weſens nämlich, das weder allein Geiſt, noch allein Natur, ſondern die organiſche Einheit von Geiſt und Natur iſt. Iſt ſo einerſeits das Eine Menſchenweſen in einer unbeſtimmten großen Zahl von Menſchen, d. h. von Exemplaren der Menſchengattung geſetzt; ſo machen dieſe anderſeits wiederum zuſammen in ſofern nur Einen Menſchen aus, als in Jedem derſelben diejenige Natur wohnt, welche wir als das charakteriſtiſche Menſchenweſen erkennen. Der ſeinem Weſen nach Eine Menſch erweitert ſich in die Menſchheit, und die Menſchheit führt ſich ſtets ſelber auf den Einen Menſchen, d. h. auf das Eine Menſchenweſen zurück.

2. Die Offenbarungslehre, welche von der Idee der Einheit der Menſchheit nicht nur an ſich, ſondern auch in der Betrachtung der Sünde und der Erlöſung ausgeht, knüpft dieſe Idee ſelber an den Urſprung des Geſchlechtes, und läßt ſie im lebendigen Geſchlechte geſchichtlich als eine ſelbſt lebendige Idee ſich bethätigen. In der wirklichen Menſchheit ſelber und im organiſchen Leben derſelben offenbart und vollzieht ſich die Idee der Menſchheit als die Idee der Einen Menſchheit. Iſt nach dem Buche Geneſis Adam der erſte Menſch,[1] und wird aus ſeinem Körper die leibliche Subſtanz des Weibes genommen,[2] iſt ſomit in Eva leiblich dieſelbe menſchliche Natur geſetzt, wie in Adam,[3] leitet ſich endlich von Adam als dem gemeinſamen Stammvater, und von Eva als der Mutter der Lebendigen, das ganze menſchliche Geſchlecht

---

1) 1 Moſ. 1, 26. 27. 2, 7. 8. 15. Siehe oben die Darſtellung der Schöpfung des Menſchen. §. 40. S. 163—168.

2) 1 Moſ. 2, 20—23. Mark. 10, 6. 1 Tim. 2, 13: Adam wurde zuerſt erſchaffen, darnach Eva.

3) *Ambros.* de parad. c. 10. n. 48: Nec illud otioſum, quod non de eadem terra, de qua plasmatus eſt Adam, ſed de ipſius Adae coſta facta ſit mulier; ut ſciremus, unam in viro et muliere corporis eſſe naturam; cfr. *Theodoret.* Graec. aff. curat. diſput. 5. ed. Schulze Tom. IV. p. 835. 836.

ab, und iſt dieſes Abſtammen ein Abſtammen der *körperlichen* Natur nach, in welche die *ſeeliſche* als die *ſinnliche* eingeſchloſſen iſt, ſo daß, was von den erſten Menſchen ſtammt, leiblich, und in Verbindung mit dem Leiblichen ſeeliſch, und nicht geiſtig von ihnen ſtammt;[1]) ſo iſt doch das Geiſtige

---

1) Und Gott ſegnete ſie und ſprach: Wachſet und mehret euch und erfüllet die Erde! 1 Moſ. 1, 28. Gott der Herr ſandte einen tiefen Schlaf auf Adam, und als er entſchlafen, nahm er eine von ſeinen Rippen, und füllte mit Fleiſch ihre Stelle. Und Gott der Herr baute aus der Rippe, die er von Adam genommen, ein Weib, und führte ſie zu Adam. Und Adam ſprach: das iſt Bein von meinem Bein, und Fleiſch von meinem Fleiſche; man ſoll ſie Männin heißen, weil ſie vom Manne genommen iſt. 1 Moſ. 2, 21—23. Und Adam nannte den Namen ſeines Weibes Eva, darum weil ſie die Mutter alles Lebendigen war. 1 Moſ. 3, 20. Adam aber erkannte ſein Weib Eva, und ſie empfing und gebar den Kain, und ſprach: Ich habe einen Menſchen durch Gott erhalten. Und abermal gebar ſie den Abel, ſeinen Bruder. 1 Moſ. 4, 1. 2. Das darauf folgende fünfte Kapitel enthält das Geſchlechtsregiſter von Adam bis Noe. 5, 1—30. Das Geſchlechtsregiſter von Adam bis David, 1 Paral. capp. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. Auch ich bin ein ſterblicher Menſch, gleichwie Alle aus dem Geſchlechte jenes Erdenſohnes, der zuerſt erſchaffen ward, und bin zu Fleiſch gebildet worden im Mutterleibe. Weish. 7, 1. vgl. Sir. 17, 1—5. Adam iſt durch ſeinen Urſprung über alle Menſchen erhaben. Sir. 40, 19. vgl. Matth. 19, 4. Luk. 3, 23—38. Er ſelbſt iſt es, der Allen Leben, Odem und Alles gibt; und er ließ von Einem Blute her das ganze Menſchengeſchlecht den ganzen Erdboden bewohnen. Apſtg. 17, 25. 26. Der Mann iſt nicht von der Frau, ſondern die Frau von dem Manne... Uebrigens ſo iſt weder ein Mann ohne ein Weib, noch ein Weib ohne Mann im Herrn. Denn ſo wie das Weib von dem Mann iſt; ſo iſt der Mann durch das Weib da: Alles aber iſt von Gott. 1 Kor. 11, 8. 11. 12. Nec illud otiosum, quod non de eadem terra de qua plasmatus est Adam, sed de ipsius Adae costa facta sit mulier; ut sciremus *unam in viro et muliere corporis esse naturam*, unum fontem generis humani. Ideo non duo a principio facti vir et mulier, neque duo viri, neque duae mulieres, sed primum vir, deinde ex eo mulier. *Unam enim naturam volens hominum constituere Deus*, ab uno principio creaturae hujus incipiens multorum et disparium naturarum eripuit facultatem. *Faciamus* inquit, *ei adjutorium simile sibi.* Adjutorium ad generationem constitutionis humanae intelligimus. *Ambros.* de paradiso, n. 48. Nicht anders Theodoret: „Alle Propheten tragen über die menſchliche Natur übereinſtimmende Lehren vor. Damit aber Niemand glaube, unter einer andern Bedingung werden die Griechen, unter einer andern die Römer, und unter einer andern die Aegyptier geboren, und die Perſer, Maſſageten, Scythen und Sauromaten haben irgend eine andere Subſtanz; — ſo lehrt der, welcher den Urſprung unſerer Welt beſchrieben, Folgendes: Nachdem der Schöpfer aus der Erde Einen Mann gebildet, und aus ſeiner Seite das Weib geſtaltet hatte, ſei durch den ſo geſtifteten ehlichen Bund die ganze Erde angefüllt worden, indem die daraus entſprungenen Söhne und Enkel das menſchliche Geſchlecht fortpflanzten. Es war Gott ein Leichtes, die ganze Erde und das Meer mit Bewohnern anzufüllen. Damit aber Niemand auf die Vorſtellung gerathe, die menſchlichen Naturen ſeien an ſich verſchieden, machte er die Einrichtung, daß alle auch noch ſo unzählbaren Geſchlechter aus der Verbindung jener Beiden (Erſten) ab-

in ſofern von jener Einheit nicht ausgeſchloſſen, als nicht nur *derſelbe, aus beſtimmten Kräften beſtehende menſchliche Geiſt*, der in den erſten Eltern war, auch in den Nachkommen lebt, ſondern dazu noch *dieſelbe geiſtige Zuſtändlichkeit*, in welche die Ureltern ſich ſelber durch geiſtiges Handeln geſetzt, auch *auf die Nachwelt überging*. Es ſetzt ſich daher in den leiblich von Adam ſtammenden Nachkommen zugleich ein *geiſtiges Leben* fort, in welchem eine weitgreifende Einheit ſich offenbart, die ſich nach einer zweifachen Seite zu erkennen gibt, als Einheit des Lebens der Völker und Geſchlechter unter einander, und als Einheit dieſes Lebens mit dem Leben der Stammeltern. Damit iſt gar nicht ausgeſagt, die erſten Menſchen ſeien die Urheber auch des Geiſtes der Nachkommen, eine Anſicht, die wir ſpäter ausdrücklich zurückweiſen werden; ſondern damit iſt lediglich nur behauptet, in den von Adam und Eva leiblich Abſtammenden lebe derſelbe menſchliche Geiſt, und dieſelbe Zuſtändlichkeit des menſchlichen Geiſtes. Um dieſe Einheit des menſchlichen Geiſtes zu bezeichnen, wird in der heiligen Schrift den Nachkommen Adams die Ebenbildlichkeit Gottes beigelegt, wie ſie in Adam ſelbſt war,[1]) und davon die Unverletzlichkeit des Lebens abgeleitet.[2]) Der Begriff des göttlichen Ebenbildes im Geiſte iſt aber, wie wir ſpäter ſehen werden, der *Begriff des Geiſtes ſelber*.

3. Es gibt alſo, und damit ſtimmen auch die *Väter* überein, eine *Einheit der Menſchheit* durch die *Allgemeinheit der menſchlichen Natur*: Alle Völker ſind nur *Ein Menſch*, verſchieden nur der Name; *Eine Seele*, verſchieden nur der Ausdruck; *Ein Geiſt*, verſchieden nur der Schall.[3]) Und dieſe Einheit knüpft ſich leiblich an die

---

ſtammen. Aus eben dieſem Grunde geſtaltete er das Weib nicht anders denn ſo, daß er aus dem Manne die Materie zu ihrer Bildung nahm, und damit das Weib nicht, etwa im Wahne, ſie habe ihre Natur nicht aus dem Manne, dem Manne Widerſetzlichkeit beweiſe.“ Graecar. affect. curatio disput. 5. Tom. IV. p. 835. 836. Eben ſo an einem andern Orte, und zwar de providentia orat. 7. Hier heißt es Tom. IV. p. 588. 589: *δευρο τοινυν παρα ταυτην ἡμων την πρωτην διαπλασιν, και βλεπε ἑνα μεν ἀνδρα πλαττομενον ἀπο γης, γυναικα δε ὁμοιαν οὐκετι ὁμοιως ἀπο γης· πλευραν γαρ μιαν ἐξ ἐκεινου λαβων ὁ ποιητης, οὑτω το γενος τουτο διεπλασεν, ὁπως μη φυσεως ἑτερας αὐτη νομιζηται δια το του σχηματος ἑτεροιον. εἱς τοιγαρουν ἀπο γης διεπλασθη, και ἐξ ἀνδρος ἡ γυνη, και ἐξ ὁμφοιν ἁπασα των ἀνθρωπων ἡ φυσις.*

1) 1 Moſ. 5, 1—3. 9, 6. 2) 1 Moſ. 9, 6. vgl. 2 Moſ. 21, 12. Matth. 26, 52.

3) So *Tertullian* de testim. anim. c. 6: Vanus es, si huic linguae soli aut graecae, quae propinquae inter se habentur, reputabis ejusmodi, ut neges *naturae universitatem*. Non Latinis nec Argivis solis anima de coelo cadit; *omnium gentium unus homo*, varium nomen est; *una anima*, varia vox:

Abſtammung, geiſtig an die Ebenbildlichkeit Gottes in den Menſchen. Dieſe Einheit hat aber auch einen moraliſchen Zweck in ſofern, als die Einheit des Weſens ein Grund zur gegenſeitigen Liebe iſt, und die Menſchheit Eins in der Liebe zu ſein die Beſtimmung hat.[1])

4. Die Einheit der Menſchheit iſt durch ein völliges Mißverſtehen des eigentlichen Grundgedankens dahin erklärt worden, die ganze Menſchheit ſei nur von Einer und daher allgemeinen Seele belebt, welche ſomit als dieſe Eine und allgemeine in jedem einzelnen Menſchen wohne. Damit ſtand ein anderer Irrthum als Folge aus dem erſten in natürlicher Verbindung. Lebt in allen einzelnen Menſchen zu einer beſtimmten Zeit nur Eine Seele; ſo iſt der Tod des Einzelnen nur das Sichzurückziehen der allgemeinen Seele aus dem Individuum, und das menſchliche Individuum als ſolches hat keinen Anſpruch auf perſönliche Unſterblichkeit.[2]) Die kirchliche Lehre lehnt die eben geſchilderte Vor-

---

unus spiritus, varius sonus; propria cuique genti loquela, sed loquelae materia communis.

1) *Augustin.* Serm. 90. de verbis Evangelii Matth. 22. n. 7: Ventum est ad hominem, et non protulit terra hominem. Factus est nobis unus pater, nec saltem duo, pater et mater: factus est inquam nobis unus pater, nec saltem duo pater et mater: sed de uno patre una mater: unus de nullo, sed a Deo factus est, et una de illo. Serm. 268. n. 3: Ventum est ad hominem faciendum, et factus est unus, de uno genus humanum. Nec duos facere voluit separatim, masculum et foeminam: sed unum, et de uno unam. Quare sic? Quare ab uno genus humanum inchoatur, nisi quia generi humano unitas commendatur? *De bono conjugali* c. 1: Quoniam unusquisque homo humani generis pars est, et sociale quiddam est humana natura, magnumque habet et naturale bonum, vim quoque amicitiae: ob hoc ex uno Deus voluit omnes homines condere; ut in sua societate non sola similitudine generis, sed etiam cognitionis vinculo tenerentur. Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est. Quos nec ipsos singulos condidit Deus, et tanquam alienigenos junxit, sed alteram creavit ex altero, signans etiam vim conjunctionis in latere, unde illa detracta, formata est. Lateribus enim sibi junguntur, qui pariter ambulant, et pariter quo ambulant, intuentur. *De genes. ad litt.* l. IX. c. 9. n. 15: hic vero cum implenda esset hominibus terra, et eam propter cognationis arctiorem necessitudinem et unitatis vinculum maxime commendandum, ex uno oporteret impleri *etc.* cfr. *De civit. Dei* l. XII. c. 21. c. 27. l. XIV. c. 1. Jeder Menſch iſt in Adam geſchaffen. *In Psalm.* 19. n. 2. 3. vgl. *Clem. Alex.* Strom. l. III. c. 9. p. 539—541. *Chrysost.* in 1 Cor. homil. XXXIV. n. 3: *εἰ γαρ νυν τοποις διεστηκοτες μονοις ἀλλοτριους εἰναι νομιζομεν ἑαυτους ἀλληλων, εἰ δυο το γενος ἡμων ἐσχεν ἀρχας, πολλῳ μαλλον ἀν τουτο γενοιτο· δια δε τουτο ὡσπερ ἀπο τινος μιας κεφαλης (Αδαμ) το παν ἐδησε σωμα του των ἀνθρωπων γενους.*

2) Gegen dieſen doppelten Irrthum ſprach ſich das fünfte Lateraniſche Concilium unter Leo X. im Jahre 1513, Session. VIII. in folgenden Worten

ſtellung auch dann ab, wenn der die ganze Menſchheit belebende Eine Geiſt der göttliche ſein ſoll.[1]) Noch iſt hier des Tatian zu gedenken,

---

aus: Cum itaque diebus nostris (quod dolenter referimus) Zizaniæ seminator, antiquus humani generis hostis nonnullos perniciosissimos errores a fidelibus semper explosos in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de natura præsertim animæ rationalis, *quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus*; et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent; contra hujusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus; et haec in dubium vertentes: cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis Papæ V. praedecessoris nostri in generali Viennensi concilio edito continetur; verum et immortalis, et pro corporum quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata et multiplicanda sit. *Acta Concil.* Tom. IX. p. 1719. ed. Paris. 1714.

1) Die Väter ſprechen ſich zuerſt dahin aus, die ganze Creatur, folglich auch der Menſch, ſei nicht aus der göttlichen Subſtanz, ſondern von Gott aus Nichts geſchaffen. So Auguſtinus de genesi ad litt. imperfect. lib. c. 1. (2): Hanc ergo Trinitatem dici unum Deum, eumque fecisse et creasse omnia quae sunt, inquantum sunt, catholica disciplina credi jubet, ita ut creatura omnis sive intellectualis sive corporalis, vel quod brevius dici potest secundum verba divinarum scripturarum, sive invisibilis sive visibilis, *non de Dei natura*, sed a Deo sit facta de nihilo, nihilque in ea esse quod ad Trinitatem pertineat, nisi quod Trinitas condidit, ista condita est. Quapropter creaturam universam neque consubstantialem Deo, neque coaeternam fas est dicere aut credere. *De natura boni contra Manich.* capp. 26. u. 27. 28: Quia ergo Deus omnia quae *non de se genuit*, sed per verbum suum fecit, non de his rebus quae omnino non erant, sed de his quae omnino non erant, hoc est, de nihilo fecit.... Manifestum et, quod *non de se* ista genuerit, sed in verbo atque imperio fecerit. Quod autem non de se, utique de nihilo. Non enim erat aliud, unde faceret, de quo apertissime Apostolus dicit: *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Ex ipso* autem non hoc significat, quod *de ipso.* Quod enim de ipso est, potest dici ex ipso: non autem omne quod ex ipso est, recte dicitur de ipso. Ex ipso enim coelum et terra, quia ipse fecit ea, non autem de ipso, quia *non de substantia sua*... Cum autem audimus, *omnia ex ipso, et per ipsum et in ipso*, omnes utique naturas intelligere debemus quae naturaliter sunt. Sodann mit ſpecieller Rückſicht auf den Menſchen; *de anima et ejus origene* l. II. c. 3 (5): At vero illa natura quae facta est, creatura nuncupatur: Creator autem Deus, illa scilicet Trinitas. Creatura ergo ita esse dicitur ex Deo, ut non ex ejus natura facta sit. Ex illo enim propterea dicitur, quia ipsum auctorem habet ut sit: *non ita, ut ab illo nata sit, vel processerit*; sed ab illo creata, condita, facta sit, partim ex nulla alia, id est, omnino ex nihilo, sicut coelum et terra, vel potius universae mundanae molis universa cum mundo concreata materia: partim vero ex alia jam creata atque exsistente natura, sicut *vir* ex limo, *mulier* ex viro, ex parentibus *homo*: creatura tamen omnis ex Deo, sed creante

über deſſen allerdings dunkle Vorſtellung ungleiche Anſichten herrſchen. Während er auf der einen Seite, wie es ſcheint, gegen den Pantheismus der ſtoiſchen Lehre ſtreitet, und insbeſondere gegen die Meinung, als ſei der Logos die in allen Naturgeſtalten verbreitete und wirkende Vernunft, und nur dieſe Naturvernunft, oder die Weltſeele; nimmt er andrerſeits ſelbſt eine Weltſeele an, von der er aber ausdrücklich bemerkt, ſie ſei nicht Gott.[1]) Von dieſer Weltſeele oder von dieſem Lebensgeiſte lehrt nun Tatian näher, daß er geringer als der göttliche Geiſt, und der religiöſen Verehrung nicht würdig,[2]) durch den göttlichen Willen der Materie mitgetheilt[3]) in allen Creaturen wohne; es iſt Geiſt in den Sternen, Geiſt in den Engeln, Geiſt in den Pflanzen, in den Menſchen, in den Thieren u. ſ. w. Bei aller Verſchiedenheit der Weſen iſt dieſer Geiſt doch immer Ein und derſelbe Geiſt.[4]) Ohne uns hiebei lange aufzuhalten, wollen wir einzig nur andeuten, was Tatian unter dieſem allgemeinen Geiſte wohl verſtanden haben könne und wahrſcheinlich verſtanden habe. Denn daß der Gedanke pantheiſtiſch gefaßt werden ſolle, dagegen proteſtirt er, wie wir geſehen haben, ſelbſt. Das, was durch die ganze Welt belebend, bildend und geſtaltend hindurchgeht, ohne Gott zu ſein, obſchon es göttlich iſt, das iſt nothwendig die göttliche Idee.[5])

---

vel ex nihilo vel ex aliquo, non autem gignente vel producente de se ipso. *Contra Julian.* op. imperf. l. V. c. 42: Sed cum quaeritur, quare *homo* possit habere malam voluntatem, quamvis ut habeat non sit necesse; non origo quaeritur voluntatis, sed origo ipsius possibilitatis: et invenitur ea esse causa, quia etsi magnum bonum est rationalis creatura, non tamen est, quod est Deus, cujus solius est inconvertibilis incommutabilisque natura. Et hujus rei causa cum quaeritur, hoc invenitur, quia *non de se ipso, de sua natura atque substantia* genuit, sed de nihilo hoc est de nulla, re fecit haec Deus. Die Seele iſt kein Partikel Gottes: *Augustin.* Epist. ad Hier. 166. *Theodoret.* græc. affect. cur. disp. V.

1) ***Tatian.*** c. 6: *θεος οὐκ ἐστι πνευμα διηκον δια της ὑλης.*

2) ***Tatian.*** c. 7: *πνευμα το δια της ὑλης διηκον, ἐλαττον ὑπαρχει του θειοτερου πνευματος· ὁπερ δε ψυχῃ παρωμοιωμενον οὐ τιμητεον ἐπισης τῳ τελειῳ θεῳ.*

3) ***Tatian.*** c. 19: *ὁ κοσμος — — — θεληματι του δημιουργησαντος πνευματος μετειληφεν ὑλικου.*

4) ***Tatian.*** c. 20: *ἐστιν οὐν πνευμα ἐν φωστηρσι, πνευμα ἐν ἀγγλοις, πνευμα ἐν φυτοις και ὑδασι, πνευμα ἐν ἀνθρωποις, πνευμα ἐν ζωοις· ἑν δε ὑπαρχον και ταυτον διαφορας ἐν ἀυτῳ κεκτηται.*

5) Daher bemerkt der Scholiaſt zu den Worten, daß der Weltgeiſt alle Dinge nach dem göttlichen Willen durchdringe, Folgendes: *πνευμα και την ἐν τοις οὐσιν ἀκουστεον δημιουργικην δυναμιν καθ' ἡν ἑκαστον εἰδος· τοις ὑπ' αὐτο ὁμιον του προαγαγοντος ὑφιστησιν.*

5. Bekämpft die Kirche, wie wir oben geſehen haben, jene Lehre, welche in allen Menſchen nur Eine und dieſelbe Seele ſetzt; ſo bekennt ſie ſich eben dadurch ſchon zum entgegengeſetzten Syſtem, d. i. zum Individualitätsſyſteme. Die Individualität des Menſchen wird in der Dogmatik mit Rückſicht auf die Menſchheit als Gattung dreimal Gegenſtand der Beſprechung: zuerſt in der Lehre von der Schöpfung, und an dieſem Orte ſtehen wir gegenwärtig; ſodann in der Lehre von der Erbſünde; und endlich drittens in der Lehre von dem innern Leben der Kirche oder dem Geiſte der Gemeinſchaft. Die Dogmatik hat in ihrer Darſtellung dafür zu ſorgen, daß eine angemeſſene Vertheilung des Einen Objectes nach den drei verſchiedenen Standpunkten vor ſich gehe, und in keiner Art weder eine unnöthige Wiederholung noch eine Verwirrung entſtehe.

6. In der Lehre von der Schöpfung iſt darzuthun, wie die Individualität des Menſchen ein von Gott urſprünglich Geordnetes ſei. Vorerſt aber wird der Begriff der Individualität aufzuſtellen ſein.[1]) Das Individualitätsſyſtem iſt ein ſolches in zweifacher Hinſicht, oder der Begriff des menſchlichen Individuums iſt an ſich ein zweifacher, obſchon mit ſich ſelber harmonirender Begriff. Zuerſt verbinden wir mit der Individualität des menſchlichen Geiſtes den Gedanken, daß jeder Menſch Geiſt für ſich, und weil Geiſt für ſich, auch ein für ſich ſeiendes Perſon-Leben ſei.[2]) In dieſer Hinſicht bildet die chriſtliche Anſchauung von der Individualität des Menſchengeiſtes den geraden Widerſpruch gegen die oben hiſtoriſch berührte Vorſtellung, nach welcher in allen Menſchen nur Ein Geiſt oder nur Eine Seele ſein ſoll. Dieſer an ſich ſchlechthin falſchen Vorſtellung begegnet aber das Chriſtenthum durch die andere, der Natur der Sache entſprechende, daß nicht nur in jedem einzelnen Menſchen Geiſt ſei, ſondern daß auch der Geiſt in einem Jeden von dem Geiſte eines jeden Andern getrennt, und in dieſem Getrenntſein als ein eigenes, untheilbares, perſönliches Weſen, als ein eigenes, für ſich ſelber ſeiendes, nach einem inwohnenden Princip organiſirtes Leben daſtehe. Jeder Menſch iſt dem andern gegenüber ein voller, wahrer Menſch, dem zur Integrität des Menſchen-

---

1) Vgl. unſere Schrift: Der Pragmatismus der Geiſtesgaben, oder das Wirken des göttlichen Geiſtes im Menſchen und in der Menſchheit. Tübingen 1835.

2) Ueber die Individualität als eine allgemeine Lebensform haben wir oben S. 180 ff. gehandelt.

weſens nichts fehlt. Dem Ich begegnet das Du, aber das Du iſt ſelbſt ein Ich. Wie das Ich ein untheilbares iſt, ſo iſt auch keine vereinigende Verbindung von zwei Ichen zu Einem Ich denkbar. So ſteht der Menſch als ein untheilbares Weſen dem Menſchen, dem Engel und Gott gegenüber. Das iſt der Grund, warum wir uns ausſprechen: Mein Geiſt, Meine Seele,[1] Unſere Seele,[2] Euer Geiſt[3] u. ſ. w. Haben wir hiemit die erſte Seite der Individualität bezeichnet; ſo kommt zu ihr noch die oben angedeutete andere. Dieſe andere oder zweite Seite iſt aber jene, welche ſich durch beſondere Begabung herausſtellt. Obſchon jeder Menſch Geiſt iſt, und als dieſer die den Geiſt weſentlich conſtituirenden Kräfte und Anlagen beſitzt; ſo unterſcheidet ſich doch jeder menſchliche Geiſt in ſofern wieder von dem andern, als ihm eine beſondere Begabung zu Theil geworden iſt. Nach ihrem Gattungsbegriffe iſt die menſchliche Natur überall dieſelbe: aber dieſe Eine und ſelbe Menſchennatur kommt in jedem Einzelnen mit einer unterſcheidenden Eigenthümlichkeit zur Erſcheinung, welche unterſcheidende Eigenthümlichkeit ihren Grund in der beſondern göttlichen Begabung hat. Mit der beſondern Gabe ausgezeichnet, tritt jeder Menſch in die Welt als ein eigenthümliches Weſen ein; ſo wie in ihm hat ſich die Menſchennatur in keinem andern ſeiner Gattung geſtaltet. Jeder Menſch iſt ſo gleichſam ein neues Menſchenweſen. Die in der beſondern Gabe ſich gründende Eigenthümlichkeit iſt nicht Etwas, was als Einzelnes nur an Einzelnen ſich kund gibt, ſondern die dem Menſchen in ſeiner beſondern göttlichen Gabe zu Theil gewordene Eigenthümlichkeit iſt Etwas, was den ganzen Menſchen durchgreift, und ſeinen Vorſtellungen, ſeinen Anſchauungen, ſeinen Begriffen, ſeinen Empfindungen, ſeinen Neigungen, Gefühlen, Begehrungen und Strebungen eine gewiſſe Grundſtimmung, einen gewiſſen Grundton, eine gewiſſe Grundrichtung, eine gewiſſe Luſt und Liebe, eine gewiſſe Beharrlichkeit und Stetigkeit, durch Alles dieſes aber einen beſtimmmten Charakter verleiht. Die Individualität wäre ſomit jene beſondere Form, in welcher das Leben eines jeden einzelnen Menſchen mit allen ſeinen Kräften, Vermögen und Thätigkeiten, nach einem eigenthümlichen, von Gott ausgehenden Princip, ſich in ſich ſelbſt als ein Untheilbares zuſammenſchließt, von allen Andern ſich unterſcheidet,

---

1) Tob. 3, 6. Pſ. 31, 6. Jeſ. 26, 9. Luk. 1, 46. ἡ ψυχη μου. Luk. 23, 46. Apg. 7, 59. το πνευμα μου.

2) Joſ. 2, 14.

3) Ezech. 11, 5. 1 Kor. 6, 20. 26, 18.

ſich in der Einheit dieſes untheilbaren Weſens weiß, fühlt und will, und die allgemeine Idee des Menſchenweſens in dieſer eigenthümlichen Weiſe ausprägt und darſtellt. Ehe wir in das innere Weſen der Individualität noch weiter eingehen, wollen wir theils das bisher Geſagte aus der heiligen Schrift erweiſen, theils die ferner zu gebenden Beſtimmungen vorbereiten. Ueber die beſondere Begabung und die daraus ſich ergebende Individualität ſpricht ſich die Offenbarungslehre alſo aus: „Was die Geiſtesgaben betrifft, ſo will ich euch, Brüder, nicht ohne Belehrung laſſen. Es ſind jedoch verſchiedene Gnadengaben: aber es iſt derſelbe Geiſt. Und es ſind verſchiedene Aemter: aber es iſt derſelbe Herr. Und es ſind verſchiedene Wirkungen: aber es iſt derſelbe Gott, der Alles in Allen wirket.[1]) Jedem aber wird die Offenbarung des Geiſtes (φανεϱωσις του πνευματος) zum (allgemeinen) Nutzen gegeben.... Dieſes Alles bewirkt Ein und derſelbe Geiſt, der einem Jeden zutheilt wie er will. Denn gleichwie der Leib nur Einer iſt, und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obſchon ihrer viele ſind, doch nur Ein Leib ſind: alſo auch Chriſtus. Denn durch Einen Geiſt ſind wir Alle zu Einem Leibe getauft, Juden oder Heiden, Knechte oder Freie, und Alle ſind wir mit Einem Geiſte getränkt. Denn auch der Leib iſt nicht ein Glied, ſondern beſteht aus vielen. Wenn der Fuß ſagen würde: weil ich nicht Hand bin, gehöre ich nicht zum Leibe. Und wenn das Ohr ſagen würde: weil ich nicht Auge bin, gehöre ich nicht zum Leibe. Gehört es darum nicht zum Leibe? Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo wäre das Gehör? Wenn der ganze Leib Gehör wäre, wo wäre der Geruch? Nun aber hat Gott die Glieder, ein jedes von ihnen am Leibe angebracht, wie es ihm wohlgefiel. Wenn Alle Ein Glied wären, wo bliebe der Leib? Nun aber ſind viele Glieder, aber nur Ein Leib. Das Auge kann nicht zur Hand ſagen: Ich bedarf deiner Dienſte nicht; oder auch das Haupt zu den Füßen: Ihr ſeid mir nicht nothwendig! Sondern vielmehr ſind diejenigen Glieder des Leibes, welche die ſchwächern zu ſein ſcheinen, die nothwendigeren; und die wir für die unanſehlicheren Glieder des Leibes halten, dieſe umkleiden wir mit größerem Schmucke; und die an uns unanſtändig ſind, werden deſto ehrbarer bedeckt. Die wohlanſtändigen an uns bedürfen keines Schmuckes: Gott aber hat den Leib ſo eingerichtet, daß er demjenigen mehr Ehre beilegt, welchem es daran gebrach, damit

1) Nach dem Griechiſchen wörtlich: Theilungen ſind der Geiſtesgaben; aber es iſt derſelbe Geiſt. Theilungen ſind der Aemter, aber es iſt nur Ein Herr. Theilungen ſind der Wirkungen, aber es iſt nur Ein Gott u. ſ. f.

keine Spaltung am Leibe ſei, ſondern die Glieder auf gleiche Weiſe für einander Sorge trügen. Und wenn Ein Glied Etwas leidet, ſo leiden alle Glieder mit: deßgleichen, wenn Ein Glied verherrlicht wird, ſo freuen ſich alle Glieder mit. Ihr aber ſeid der Leib Chriſti, und jeder Einzelne iſt ein Glied deſſelben." [1])

7. In der eben ausgehobenen längern Stelle der Schrift liegen folgende Momente:

a) Der Eine und heilige Schöpfergeiſt legt in die endlichen Menſchengeiſter verſchiedene Gaben; durch die Verſchiedenheit dieſer geiſtigen Gaben unterſcheiden ſich ſofort die Menſchen ſelber unter und von einander. [2])

b) Derſelbe Schöpfergeiſt, der die Menſchen auf verſchiedene Weiſe begabt, und durch die Verſchiedenheit der Begabung ſelbſt als unterſchiedene Menſchenweſen hervorbringt, verleiht mit der beſondern geiſtigen Gabe auch das beſondere entſprechende Amt, den beſondern Lebensberuf. Mit und in der göttlichen Gabe iſt die göttliche Aufgabe des Lebens beſtimmt, welche eben das beſondere Amt oder der beſondere Beruf iſt. [3])

c) Durch die verſchiedenen Gaben geben ſich in den verſchiedenen menſchlichen Berufsſtänden verſchiedene Wirkungen kund. [4]) Gabe und Amt werden in der Menſchheit gleichſam lebendig in entſprechenden Thaten und Handlungen, in welchen ſich der urſprüngliche göttliche Gedanke und Wille mit den Menſchen im Ganzen und Einzelnen manifeſtirt. Es verhält ſich hier Alles wie Urſache und Wirkung, Keim, Entwicklung und Frucht. Die Gabe erſcheint zuerſt als Potenz; dieſe Potenz entfaltet ihr Inneres in einem Berufe; der Beruf aber ſtellt ſich dar in der Handlung, in der That, im Werk, im Leben. [5])

d) In dem göttlichen Gedanken und Willen von und mit dem Leben eines jeden einzelnen Menſchen, in dieſem göttlichen Lebensgedanken folglich, iſt nicht nur die allgemeine Idee des Menſchen als eine concrete Idee enthalten, ſtets als die Idee dieſes Menſchen; ſondern in dieſem concreten göttlichen Lebensgedanken iſt auch die ganze Aufgabe, die ganze Richtung und der ganze Weg des einzelnen Menſchenlebens von Gott vorgezeichnet. Die göttliche Idee erſcheint und vollzieht ſich als göttlicher Lebensgedanke in einem wirklichen Leben.

1) 1 Kor. 12, 1. 4—7. 11—27. 2) 1 Kor. 12, 5.
3) 1 Kor. 12, 5. 4) 1 Kor. 12, 6.
5) Vgl. Pragmatismus der Geiſtesgaben. S. 14 ff.

e) Indem die Verſchiedenheit ſo aufzufaſſen iſt, daß ſie ſich auf Jeden bezieht, von ihr folglich Keiner ausgenommen iſt; tritt vor uns hin eine unendliche Fülle und ein unermeßlicher Reichthum von geiſtigen Gaben, die in den verſchiedenen Geſtaltungen des Einen Menſchengeiſtes kund werden. Und dieſe Fülle und dieſer Reichthum ſind ſo groß, daß ſie weder in der Menſchheit, wie ſie je im Raume bei einander, noch wie ſie in der Zeitfolge erſcheint, erſchöpft iſt.[1]) Daher führt die Geſchichte bei aller Einheit des Menſchenweſens und bei aller Aehnlichkeit Einzelner unter einander dennoch ſtets neue, vorher nicht erſchienene Individualitäten auf den Schauplatz.[2]) Das individuelle Weſen eines Menſchen iſt ein ſolches Weſen, das, ehe es iſt, nie war, und wenn es vorübergegangen, nie wieder kommen wird.

f) Jede beſondere Gabe, welcher ſofort ein beſonderer Beruf und eine beſondere Art geiſtiger Wirkſamkeit entſpricht, iſt eine Offenbarung des Geiſtes, wie dieſer von Gott als ein ſolcher ins Daſein geſetzt wird, der, wie er einerſeits als individuelles Weſen für ſich iſt, ſo andrerſeits als ein Glied der ganzen Menſchheit daſteht, und als dieſes Glied die Beſtimmung hat, zum Beſten, Nutzen und Frommen des Ganzen thätig zu ſein.[3])

g) Welche Gabe, und in der Gabe welchen Beruf, in der Gabe und im Berufe aber welchen Kreis der Wirkſamkeit jedes Individuum erhalte, dieß zu beſtimmen kommt lediglich dem freien Willen der Alles mit Weisheit ordnenden Gottheit zu. Der das

---

1) Nachdem Richard v. S. Victor de trinit. l. II. c. 12. die allgemeine und ſpecielle Subſtanzialität, substantialitas generalis et specialis, beſprochen hat, geht er auf die individuelle über, und ſagt: *Individualis* autem (substantialitas) est illa, quæ *uni soli quidem individuo* inest, et pluribus substantiis omnino communis esse non potest. Ad designandum individualem aliquam substantialitatem, nomen in usu non habemus, sed ad majorem dicendorum evidentiam ponere, et a proprio nomine trahere possumus. Dicatur itaque a Daniele Danielitas, sicut ab homine humanitas. Danielitas itaque intelligatur ipsa substantialitas, vel si magis placet illa substantia, ex qua Daniel esse habet, illa substantia, quae ipse est, *et quam participare non potest aliqua alia humanitas.* Itaque sicut corporalitas est communis multis, Danielitas vero omnino incommunicabilis; incommunicabilem vero idcirco dicimus, quia sic est ejus, *ut non possit esse alterius.* Nam qui *hanc* substantialitatem habuerit, profecto Daniel erit, qui vero non habuerit, idem Daniel esse non poterit. Diversa namque substantialitas facit substantiam diversam. Singularis autem et individua non potest facere nisi unam.

2) Pragmatismus der Geiſtesgaben. S. 12 ff. 3) 1 Kor. 12, 7.

Weſen des Menſchen gibt, gibt auch die innere Beſtimmtheit dieſes Weſens in der Individualität deſſelben: er gibt es aber nach ſeinem Wohlgefallen, wie er will.[1])

h) Sonach iſt der Menſch als Individuum nicht nur eine eigenthümliche Offenbarung Gottes, eine beſondere Aeußerung des heiligen Geiſtes; ſondern er muß auch zu jeder Zeit und an einem jeden Orte als ein Werkzeug der göttlichen Vorſehung betrachtet werden, welche ihre von Ewigkeit her gefaßten Rathſchlüſſe ſtets durch dazu erwählte Individuen ausführt. Das Individualleben der Menſchen hängt zuſammen mit dem Plane, den Gott in der Weltgeſchichte ausführt. Nicht nur tritt Jeder in die Welt ein, wenn es Gottes Wille iſt, ſondern es iſt derſelbe Wille wieder, welcher den Austritt aus dem Zeitleben beſtimmt.[2]) Das Werk, welches der einzelne Menſch ausführt, iſt einerſeits ſein eigenes freies, andrerſeits aber iſt es zugleich ein von Gott aufgetragenes, in ſeinen großen, allumfaſſenden Plan und Rathſchluß aufgenommenes Werk; und eben als dieſes providentielle Werk iſt es das wahrhaft hiſtoriſche Werk. Das Individuum wird zum Träger des göttlichen Gedankens und des göttlichen Willens, und es ſind göttliche Ideen, um deren Vollziehung und Verwirklichung es ſich im Leben der Menſchheit im Großen durch das Leben der Individuen handelt.[3])

i) In dieſem engen Zuſammenhange des Individuallebens mit der göttlichen Idee liegt das innere Gewicht des Daſeins, ſo wie die Würde und Heiligkeit des menſchlichen Lebens, zugleich aber auch die reinſte Quelle der Begeiſterung für den Beruf, deſſen irdiſche und zeitliche

---

1) 1 Kor. 12, 11. 18. Ferner gehört hierher Röm. 9, 20. 21.: Aber, o Menſch, wer biſt du, daß du mit Gott rechteſt? Spricht auch wohl das Werk zum Meiſter: warum haſt du mich ſo gebildet? Oder hat der Töpfer nicht Macht über den Thon, aus derſelben Maſſe ein Gefäß zu einer edlern und ein anderes zu einer unedlern Beſtimmung zu machen? Endlich iſt hierher zu rechnen das Gleichniß von den Talenten Matth. 25, 15—30. Mark. 13, 34 ff. Luk. 19, 11—27.

2) Pſ. 37, 18.: Der Herr kennet die Tage der Frommen. Hiob 14, 5.: Der Menſch hat ſeine beſtimmte Zeit: die Zahl ſeiner Monden ſteht bei dir; du haſt ihm ein Ziel geſetzt, das er nicht überſchreiten wird. Hiob 16, 22.: Die beſtimmten Jahre ſind gekommen; vgl. Sir. 37, 28. Ferner Jeſ. 46, 11.: Ich rufe vom Aufgang her, vom fernen Land, den Mann meines Willens; ich ſprach's, und werde es kommen laſſen; ich unternahm's, und werde es ausführen. Pſ. 104, 29.: Du nimmſt weg ihren Odem, ſie vergehen und werden zu Staub.

3) Die Bedeutung der Individualität für das Geſammtleben und für die Weltgeſchichte haben wir hervorgehoben in der Schrift: Pragmatismus der Geiſtesgaben. S. 144 ff. 216 ff.

Seite ſich mit der himmliſchen und ewigen verbindet. Es iſt dem Bewußtſein klar geworden, daß die tiefſten Bewegungen des eigenen Geiſtes zugleich die Bewegungen des göttlichen Geiſtes in uns ſind, und daß das, was in uns das Höchſte ſeinem Urſprunge nach iſt, in ſich ſelber zugleich auch das letzte Ziel unſeres Daſeins aufzeigt.[1])

k) Werden die menſchlichen Individuen ſo betrachtet, wie ſie einander gegenüberſtehen und zu ſich gegenſeitig ſich verhalten; ſo erſcheinen ſie als Glieder eines großen Organismus, welcher Organismus die Menſchheit als die lebendige iſt. Die Menſchheit iſt ein Ganzes, ein Leib, der ſeine Glieder hat, welche eben die einzelnen Menſchen ſind, dieſe aber als Individuen, d. h. dieſe als ſo organiſirt, daß ſie in ſich eben ſo die Potenz als den Trieb haben, zu einem Ganzen ſich in der Art zu vereinigen, daß ſie einander wechſelſeitg ergänzen.[2]) Wären die Individuen mit jener Potenz und mit jenem Triebe nicht ausgerüſtet, ſo wäre die Menſchheit ein Conglomerat und kein lebendiger Organismus. Im Begriff des Individuums liegt daher nicht nur dieß, ein untheilbares Fürſichſein, ſondern auch, Glied eines großen Ganzen zu ſein. Die Individuen ſind in der Menſchheit und die Menſchheit in den Individuen organiſirt, und dieſe Organiſation iſt ein Wunder göttlicher Weisheit.[3])

l) Sind alle menſchlichen Individuen integrirende Glieder des großen Menſchheitsganzen, gleichen ſie ſich in ihren Eigenthümlichkeiten harmoniſch aus; ſo iſt in dieſer göttlich geordneten Stellung kein Einzelner berechtiget, weder ſich ſelbſt als etwas Unwürdiges wegzuwerfen, noch einen Andern zu beneiden. Es kann darum auch da, wo das Individuelle wie das Ganze nach der göttlichen Idee, im göttlichen Sinne verſtanden und behandelt wird, weder Unzufriedenheit, noch Streit, noch Eiferſucht irgendwie entſtehen.[4])

m) Dieß wird um ſo weniger möglich ſein, ſobald beachtet wird, daß in dem organiſirten Ganzen das eine Glied nicht weniger nothwendig iſt als das andere. Alle Glieder ſind nothwendige Glieder, und es liegt ſchon im Begriff dieſer Nothwendigkeit zugleich das gegenſeitige Bedürfen. Jedes Glied hat des andern Gliedes nothwendig, denn es wäre ſelbſt ohne dieſes andere Glied nicht, was es iſt.

---

1) Pragmatismus der Geiſtesgaben. S. 134.

2) Ueber das Zuſammen- und Ineinswirken der Geiſter vgl. Pragmatismus der Geiſtesgaben. S. 138 ff. Ueber das gegenſeitige Sichergänzen der Geiſter ebenda S. 207 ff.

3) 1 Kor. 12, 12–27.

4) 1 Kor. 12, 15–20.

Das Glied iſt, was es iſt, durch den Leib: der Leib aber iſt Leib durch die Glieder. Wie daher kein einzelnes Glied der Leib ſelber iſt, eben ſo iſt auch kein Glied ohne das andere. Der Begriff des Gliedes ſelbſt ſetzt die andern Glieder alle voraus, die zum organiſirten Ganzen gehören. Um daher Glied im eigentlichen Sinne ſein zu können, muß beim Gliede das Glied ſein. Und eben darin iſt das gegenſeitige Bedürfen, die gegenſeitige Nothwendigkeikt, ſo wie das entſprechende gegenſeitige Ergänzen begründet. Da, wo Alles in ſeiner Art nothwendig iſt, wo Alles wechſelſeitig ergänzt und ergänzt wird, da iſt das nehmende Glied ſtets auch das gebende, und das gebende das nehmende. Alles nimmt, Alles gibt. Denn ein Jedes gibt und nimmt zumal. Es gibt, indem es zugleich nimmt, und nimmt, indem es zugleich gibt.[1]

n) Die ſo zu ſich gegenſeitig ſich verhaltenden Glieder des Einen großen Menſchheitskörpers werden ſich durch das eben Auseinandergeſetzte zu Gliedern der Unterſtützung. Und hierin gründet ſich die aus der Natur der Sache ſelber ſich ergebende gemeinſame Sorge[2] für einander, ſo wie die gemeinſame Freude und das gemeinſame Leiden. Wie in und mit der göttlichen Idee Ein Gedanke und Wille, ſo geht durch das Ganze der Menſchheit hindurch auch nur Ein und dasſelbe Gefühl, Eine Empfindung, Eine Grundſtimmung und Ein Grundton des ſelbſt nur Einen Gemüthes.[3]

8. Haben wir in dem Bisherigen geſehen, daß der allgemeine Menſchengeiſt in dem einzelnen Menſchen verſchieden hervortritt, und daß dieſe Verſchiedenheit eben ſo aus der Individualität wie die Individualität ſelbſt iſt; ſo kommen wir nunmehr daran, in das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern, zugleich aber auch in das eigentliche Weſen der Individualität ſelbſt näher einzugehen. Das Allgemeine iſt der Menſch als ſolcher, d. h. das menſchliche Weſen, wie wir es oben als Syntheſe von Geiſt und Natur bezeichnet haben. Dieſes Weſen iſt als das Eine in allen Menſchen und macht die Einheit der Menſchheit aus. Indem wir aber ſagen, das Allgemeine ſei das in Allen ſeiende Eine Menſchenweſen, und dieſes die wirkliche, lebendige Syntheſe von Geiſt und Natur; ſo begreifen wir den Menſchen nicht nur als Geiſt nach den weſentlichen Vermögen und Kräften des Geiſtes, und nicht nur als Natur nach den

---

1) 1 Kor. 12, 19. 21. 22. 23. 24.
2) 1 Kor. 12, 25.
3) 1 Kor. 12, 26.

weſentlichen Beſtandtheilen des Leibes, ſondern wir begreifen ihn auch ſo, wie er, als Syntheſe von Geiſt und Natur, das Geiſtige und Leibliche, und zwar Beides nach ſeinen weſentlichen Momenten, Kräften, Vermögen und Beſtandtheilen, mit Einem Worte: jedes nach ſeinem eigentlichen Inhalte in ſich zumal vereiniget. Von dieſem ſo beſtimmten Weſen des Menſchen nun ſagen wir, daß es als das Eine und Allgemeine in jedem Einzelnen, in jedem menſchlichen Individuum iſt. Jedes Individuum iſt ein menſchliches Individuum nur dadurch, daß es jene Eine und allgemeine Menſchennatur in ſich trägt. Aber dieſe Eine und allgemeine Menſchennatur ſtellt, wie ſie ihre concrete Wirklichkeit nur in den Individuen hat,[1]) in eben dieſen Individuen ſich auch verſchieden dar, ſo daß, obſchon in Allen das Eine Menſchliche iſt, doch diejenigen, in welchen es wohnt, nicht Dieſelben ſind. Zu der Einheit und Allgemeinheit ſtellt ſich daher die Individualität als die Verſchiedenheit, oder, wie wir vielleicht beſſer uns ausdrücken, als Unterſchiedenheit. Die Individualität exiſtirt für ſich ſelbſt nie anders als in Einheit mit der menſchlichen Perſon, wie umgekehrt auch die menſchliche Perſon in der concreten Wirklichkeit nie anders als in und mit der Individualität vorkommt. Daher die Erſcheinung, daß Perſon ſehr oft geradezu ohne weitere Unterſcheidung für Individualität auch da genommen wird, wo es ſich um das Verhältniß der Einen und Allgemeinen Menſchennatur zur Individualität handelt.[2]) Sagen wir aber: Jeder individuelle Menſch iſt Perſon,[3]) und beſteht hiebei von ſelber die Vorausſetzung, daß von einer Perſon nur da die Rede ſein könne, wo eine geiſtige Subſtanz iſt;[4]) ſo kommt hiezu noch das Weitere, daß die menſchliche Natur oder Subſtanz in concreter Wirklichkeit nur in den Individuen exiſtirt, und daß eben darum in der Menſchheit eben ſo viele individualiſirte Subſtanzen als Perſonen

---

1) Anſelm *de conceptu virg. et originali peccat.* c. 23: Quia natura subsistit in personis, et personæ non sunt sine natura.

2) Anſelm de conceptu virg. et originali peccato c. 1: Licet enim in *unoquoque homine* simul sint et *natura*, qua est homo sicut omnes alii, et *persona*, qua discernitur ab aliis, ut cum dicitur *ille*, vel *iste*, sive *proprio nomine*, ut Adam et Abel etc.

3) Anſelm *de fide trinitat.* c. 2: Omnis enim individuus homo persona est.

4) Anſelm Monolog. c. 78: Quia persona non dicitur, nisi de individua rationali natura.

ſind.[1]) Gäbe es ſomit in der Menſchheit, wie ſchon früher von Anſelm bemerkt worden iſt, mehrere Perſonen, als in Wirklichkeit ſind oder geweſen ſind, ſo müßte es in ihr auch, was ſich allerdings von ſelber verſteht, mehrere oder weitere Menſchen geben.[2]) Damit will weder etwas Ungeeignetes noch etwas Triviales geſagt ſein, ſondern der ſich geltend machende Gedanke iſt der, daß, ſo groß die Zahl der menſchlichen Individuen, die leben und ſchon gelebt haben, auch immer ſei, dennoch, ſobald eine weitere Perſon erſcheinen ſoll, dieſe nicht in irgend einem andern menſchlichen Exemplare ſich wiederholen könne, ſondern in einem ſchlechthin neuen geſetzt ſein müſſe. Damit iſt aber von ſelbſt das Andere ausgeſagt, daß es nicht zwei gleiche Individuen geben könne, ſondern daß, wie jeder andere Menſch ein neuer Menſch, ſo auch jede Individualität ein ſchlechthin für ſich Eigenthümliches, und in dieſer Eigenthümlichkeit nur Einmaliges, d. h. nur Einmal Vorhandenes ſei. Im Begriff des Individuums liegt, wie für ſich ſelber eine untheilbare Einheit, ſo auch in dieſer untheilbaren Einheit von jedem Andern Unterſchiedenes zu ſein.[3])

9. Damit iſt aber die Individualität ſelbſt noch nicht erklärt. Um die letztere ſofort zu erklären, haben wir nothwendig, vor Allem den Menſchen als Geiſt ins Auge zu faſſen. Der Geiſt des Menſchen iſt als der perſönliche die organiſche Einheit von beſtimmten Kräften und Vermögen, die wir in der Regel in die Erkenntnißkraft, in die Willenskraft und in die Gefühlskraft theilen. Wir gehen an einem andern Orte in dieſe drei weſentlichen Seiten des menſchlichen Geiſtes, durch welche dieſer Perſon iſt, näher ein, und heben für den gegenwärtigen Augenblick nur dieß heraus, daß dieſe drei Kräfte ſich ſelbſt wieder, und zwar die

1) Anſelm Monolog. c. 78: Omnes plures personae sic subsistunt separatim ab invicem, ut tot necesse sit esse substantias, quot sunt personæ: quod in pluribus hominibus qui quot personæ, tot individuæ sunt substantiæ, cognoscitur.... Substantia principaliter dicitur de individuis, quæ maxime in pluralitate subsistunt.

2) Anſelm *de processione* Spirit. S. c. 28: Nam in personis hominum si una est persona, unus est homo; et si unus est homo, una est persona; item: si plures sunt personæ, plures quoque sunt homines; et si isti plures sunt, illæ et pluralitatem non effugiunt.

3) Das Individuum iſt ſo ein proprium, individualitas iſt proprietas, und beides das, was der Grieche *ἰδιοτης* oder *ἰδιωμα* nennt; ſo Athanaſius de definitionibus: *ἰδιωμα λεγεται το ἰδιως ὑπαρχον ἐν τῃ φυσει, ἐν ἑτερᾳ δε οὐσιᾳ μηδαμως ὑπαρχον.* Ferner ebendaſelbſt: *ἰδιωμα ἐστι το ἐν τινι φυσει ἰδικως γνωριζομενον, και ἐν ἑτερᾳ μη εὑρισκομενον.*

eine wie die andere, in weitere untergeordnete Kräfte und Vermögen unterſcheiden. So theilt ſich das theoretiſche Vermögen des Menſchen, die Erkenntnißkraft, in mehrere Kräfte. Da, wo gleichſam von unten hinauf, der Geiſt ſich in Zuſammenhang mit der Sinnlichkeit, dem bloß Seeliſchen, ſetzt, erſcheint die äußere Wahrnehmung, die ſinnliche Anſchauung, welche beide mit ihren Produkten und Reſultaten an den innern Sinn, den Gemeinſinn, ſich wenden. Daran reihet ſich ſofort die Kraft der Wahrnehmung und der Vorſtellung, das Erinnerungsvermögen, die Einbildungskraft, die Phantaſie als höheres Vermögen der Einbildung. Auf der reinen Denkſeite aber begegnen uns der Verſtand mit der Urtheilskraft, ſo wie die Vernunft mit ihren Ideen, mit ihrem höhern Glauben und Wiſſen. Aus Allem zumal entfaltet ſich das wiſſenſchaftliche Selbſt-, Welt- und Gottesbewußtſein. Nicht anders iſt es auf Seite des praktiſchen Vermögens, auf der Willensſeite. Auch hier iſt ein Aufſteigen vom Niedern zum Höhern, in ſofern das Begehren als ein ſinnliches ſeinen Anfang nimmt, dann aber durch immer reinere Triebe und Intereſſen zu dem eigentlich reinen Willen gelangt, welcher als Freiheit die Beſtimmung hat, die inhalts- und umfangsreiche Idee des Guten und Heiligen, die in dem innern moraliſchen Geſetze als ein Göttliches ſich offenbart, zu verwirklichen. Sowohl von dem, was der Menſch iſt, als von dem, was er ſeiner Idee nach ſein ſoll, wohnt demſelben ein unmittelbares Gefühl ein. So iſt in ihm nach der theoretiſchen Seite ein Wahrheitsgefühl, nach der praktiſchen ein Sittlichkeitsgefühl. Obſchon aber das Gefühl auf dieſe Weiſe ſich gleichſam an die beiden Seiten der menſchlichen Natur, an die Erkenntniß- und Willensſeite, abgibt, beſteht es dennoch zugleich in ſeiner Objectivität, Integrität und für ſich ſeienden Realität. Ja es kommt dem Gefühle in ſofern neben dem, daß es an ſich ſo urſprünglich iſt, wie jedes andere Grundvermögen im Menſchen, die Priorität zu, als der Menſch nach allen ſeinen Grundrichtungen zuvor fühlt, ehe er ſich nach eben dieſen Grundrichtungen erkennt und will. Das Gefühl der Wahrheit und der damit verbundene Erkenntnißtrieb iſt früher als das wirkliche Erkennen, das Sittlichkeitsgefühl früher als das durch Handlung und That ſich vollziehende Wollen, das religiöſe Gefühl vor dem religiöſen Erkennen und Leben.[1] Damit iſt aber das Reich des

---

1) Die chriſtliche Philoſophie ſtimmt daher der Anſicht des Philoſophen Jacobi ganz bei, wenn er die Vernunft als religiöſes Gefühl betrachtet, und ſie in

Gefühls noch lange nicht erſchöpft, vielmehr gehört hieher vorerſt das weite Gebiet des Schönen, Erhabenen, Harmoniſchen, worin das weitverzweigte äſthetiſche Gefühl ſeine Herrſchaft führt. Sodann ſind hieher zu rechnen alle jene Grundſtimmungen der Seele, die zu ihrem Inhalte bald Luſt bald Unluſt, bald Freude bald Schmerz, und zwar dieſes bald bloß in Abſicht auf ſich ſelber, bald in Abſicht auf Andere, wo das gemeinſame Gefühl als Mitfreude oder Mitleid ſich offenbart. Zu dieſen Seelenſtimmungen ſind ferner zu rechnen Furcht, Erwartung, Hoffnung, Sehnſucht u. ſ. w.

10. Haben wir bis jetzt die Grundvermögen des Menſchen nach ihren drei Hauptſeiten nur ganz im Allgemeinen andeuten, nicht aber vollſtändig erſchöpfen wollen; ſo iſt nunmehr, mit Rückſicht darauf, im Sinne kirchlicher Theologen, das Weſen der Individualität zu beſtimmen. Um ſogleich dasjenige, was das Maaßgebende in der Definition des Weſens der Individualität iſt, in den Vordergrund hervortreten zu laſſen, ſagen wir, die Individualität ſei die eigenthümliche Beſtimmtheit des Geiſtes durch irgend ein einzelnes Vermögen in ihm, ſo wie durch die daraus hervorgehende Verbindung und Stellung der Kräfte und Vermögen unter und zu einander, was wir auch die Combination, Collection und Complication der Vermögen unter einander im Syſteme der geiſtigen Kräfte nennen können. Dieſe Definition der Individualität iſt jetzt näher zu erklären. Faſſen wir den Menſchen vorzugsweiſe von der geiſtigen Seite auf; ſo beſteht die Perſönlichkeit deſſelben in der Einheit der oben genannten drei Grundvermögen, d. h. in der Einheit der Intelligenz, des Willens und des Gefühls, welches letztere oftmals, als in und mit den beiden erſten ſchon geſetzt, nicht beſonders genannt wird, gerade ſo, wie man auch ſonſt mehrmals im Begriff der Vernünftigkeit den andern der Willensfreiheit ſchon urſprünglich mitbegreift. Dieſe Perſönlichkeit nun, oder vielmehr dieſe drei die Perſönlichkeit bildenden Elemente ſind das Eine, das Allgemeine und Identiſche in allen Menſchen, es iſt die innere Natur des Geiſtes ſelbſt, der als wirklicher Geiſt weder ohne die eine noch ohne die andere Grundkraft beſteht, und daher

dieſer Bedeutung bald das urſprüngliche Wahrnehmungsvermögen Gottes (Werke Bd. VI. S. 230), bald dasjenige nennt, wodurch wir urſprünglich in uns Gott erfahren (Bd. II. S. 283), ihn empfinden (ebenda S. 284); die Vernunft iſt urſprünglich in der Form des Gefühls ein Organ für Gott (ebenda S. 9).

in dieſer Einheit und Totalität der Momente nothwendig in jedem Menſchen vorkommt. Wir vermögen nicht, uns einen Menſchen zu denken, der ohne Perſönlichkeit, d. h. ohne Intelligenz und Freiheit, ſo wie ohne Gefühl wäre. Verhält ſich nun aber dieſes alſo, und iſt dieſes Menſchenweſen das Eine und Identiſche in Allen, eben daher aber auch das Allgemeine; ſo wird oder entſteht die Individualität dadurch, daß von den das menſchliche Weſen conſtituirenden Kräften irgend eine Kraft beſonders hervortritt, ſich gleichſam an die Spitze des ganzen geiſtigen Syſtems ſtellt, und durch dieſes Vorherrſchen alle übrigen Kräfte und Vermögen auf eigenthümliche Weiſe beſtimmt. Dieſes eigenthümliche Beſtimmtſein durch eine ſolche hervorragende und die übrigen Kräfte beherrſchende Kraft macht die Natur des Individuellen aus. Wird in der angedeuteten Weiſe die beſondere Kraft zu einer eigentlichen Macht, und wird dieſe Macht dadurch zu einer über die übrigen Kräfte herrſchenden Kraft, daß ſie dieſelben eigenthümlich beſtimmt; ſo geſchieht dieſes letztere dadurch, daß ſie, wie ſie in alle übrigen Vermögen eindringt, in allen übrigen Kräften ſich ſetzt und geltend macht, ſo zugleich auch allen Thätigkeiten ſo ſehr von Innen heraus die Richtung verleiht, daß ſie durch alles dieſes zuſammen dem menſchlichen Leben eine eigenthümliche Form aufdrücken. Was auch immer alle Kräfte, Thätigkeiten und Eigenſchaften des einzelnen Ich für ſich ſein wollen, zu ihrer Selbſtvollziehung und wirklichen Darſtellung gelangen ſie nur durch die Eine beſondere Kraft, die gleichſam den Zug der übrigen anführt. So ſehr nun auch die geiſtigen Kräfte der Menſchen ein Identiſches aufweiſen, durch das Hervorragen einer beſondern Kraft geht Alles ſonſt Identiſche in das Individuelle über, wodurch in die Vorſtellungen, Gefühle und Begehrungen nicht etwa nur quantitative, ſondern ſelbſt qualitative Unterſchiede kommen. Der Menſch wird dadurch extenſiv ſo wie intenſiv anders beſtimmt.

11. Was nun dieſe einzelne vorherrſchende und alle andern Kräfte beherrſchende Kraft angeht; ſo iſt ſie entweder ſelbſt eine von den oben genannten drei Grundkräften, oder ſie iſt eine Kraft, welche einer der drei Grundkräften untergeordnet iſt. Iſt ſie eine der drei Grundkräfte; ſo herrſcht im Menſchen entweder die Erkenntniß- oder die Willens- oder die Gefühlskraft vor. In der erſten Hinſicht iſt der Menſch durch ſeine Individualität vorzugsweiſe zum Erkennen, zur Wiſſenſchaft, in der andern aber zum Handeln, zur That organiſirt. In der dritten Hinſicht oder auf der Seite des Gefühls wird

es darauf ankommen, was das Gefühl für einen Inhalt hat. Iſt das vorwaltende Gefühl das äſthetiſche, und verbindet ſich mit ihm die productive Kraft nach inwohnenden Ideen; ſo wird die dadurch innerlich beſtimmte geiſtige Natur die des Künſtlers ſein. Iſt aber das Gefühl nicht das äſthetiſche, ſondern Gefühl überhaupt; ſo wird der damit beſonders begabte Menſch in allen ſeinen Thätigkeitsäußerungen, im Denken wie im Handeln, als der Gefühlvolle erſcheinen. Mit Rückſicht auf das erſte Moment ſagt die Schrift: Der Eine erhält durch den Geiſt die Lehrgabe höherer Weisheit, der Andere durch denſelben Geiſt die Lehrgabe der Wiſſenſchaft.[1]) Was aber das zweite Moment angeht; ſo iſt es derſelbe göttliche Geiſt, welcher die Stärke des Willens und in ihm die Thatkraft verleiht.[2]) Endlich begeiſtert der heilige Geiſt den Dichter zum Geſang[3]) und belebt den Künſtler.[4]) Ueberhaupt werden alle außerordentlichen, ſo wie alle weniger auffallenden Geiſtesgaben, alle beſondern Fähigkeiten, Talente, Fertigkeiten, in der Wiſſenſchaft, in der Kunſt, im Handeln, Wirken, Leben und Regieren u. ſ. w. vom heiligen Geiſte abgeleitet und in irgend eine beſondere geiſtige Kraft als in die von jenem ausgefloſſene Quelle gelegt. Aus einer jeden ſolchen Quelle aber geht ein eigenthümlich beſtimmter Geiſt,[5]) in und mit dieſem aber eine Individualität hervor. Wir führen jedoch die Individualitäten nicht etwa nur auf die oben genannten drei Grundvermögen zurück, ſondern wir finden ſie auch in jeder Reihe jener Vermögen ſelber wieder. So herrſcht in Abſicht auf Erkenntniß und Wiſſenſchaft in dem Einen der Scharfſinn, in dem Andern der Tiefſinn, in einem Dritten die Macht des Urtheils; in Dieſem manifeſtirt ſich der intelligente Geiſt überwiegend als Verſtand, in Jenem als Vernunft; wiederum iſt Dieſer mehr zur Empirie, der Andere mehr zur Speculation organiſirt. Dieſer iſt in ſeinem Erkennen productiv, Jener reproductiv. Der Eine iſt erfindender Natur, ein Anderer weiß die Erfindung zu vervollſtändigen, ein Dritter hat den Sinn der Anwendung. Eine ähnliche Verſchiedenheit findet ſich auf Seite des Willens vor. Dieſer iſt in ſeinem Handeln raſch und kühn, aber der Wille läßt an ſeiner Energie bald nach und erliegt dem ſich

1) 1 Kor. 12, 8.
2) 1 Moſ. 41, 38—41. Richt. 3, 10. 6, 34. 11, 29. 14, 6. 15, 14.
3) 1 Sam. 10, 5—13. 4) 2 Moſ. 28, 3. 31, 3. 35, 31—35. 36, 1.
5) Pragmatismus d. G. S. 162.

darſtellenden Hinderniß; ein Anderer erwartet mehr von der Ausdauer, von der Stetigkeit und Conſequenz. Ein Dritter verbindet mit der Raſchheit des Anfanges einen ſich gleich erhaltenden, durch Nichts beſiegbaren Muth. Das Unternehmen führt er unverdroſſen und freudig aus. Dieſer ſtrebt zu herrſchen, ein Anderer handelt lieber als ein Gehorchender. Auf Seite des Gefühls, mit dieſem das Gemüth zuſammengenommen, kommt dieſelbe Verſchiedenheit zur Erſcheinung. Bei dem Einen iſt das Gefühl bald und leicht erregt, aber es hat keine feſte Wurzel: der Andere geht mit ſeinem Gefühle überall in die Tiefe und iſt in Allem gründlich; ein Dritter erhält es in ſteter Innigkeit und Lebendigkeit. Ein Vierter iſt raſch, aber flüchtig und wechſelt beſtändig. Dieſer iſt zu einer ſtillen Heiterkeit, Jener zur bald vorübereilenden Freude, ein Anderer zur Wehmuth geſtimmt. Hier waltet Zufriedenheit, dort ein haſtiges Jagen nach allerlei Ergötzlichkeiten des Gemüthes. Da herrſcht im Gemüthe Sanftmuth und Milde; dort Strenge und Ernſt. Dieſer trägt in ſich eine unerſchütterliche Hoffnung; Jener iſt ängſtlich, zweifelnd. Indem wir dieſe Verſchiedenheiten geiſtiger Kräfte, Vermögen und Anlagen hinſtellen, glauben wir keineswegs den ſo unendlich reichen Gegenſtand erſchöpft, ja kaum einigermaßen angedeutet zu haben.

12. Zu der individuellen Beſtimmtheit des Geiſtes ſind in einem weitern Sinne zu rechnen die Temperamente,[1] der Gegenſatz der Geſchlechter,[2] der Familiencharakter[3] und die Nationalität.[4] Wir begnügen uns hier mit der einfachen Andeutung.

13. Gehen wir zum Weſen der Individualität zurück, wie wir es in der innern Beſtimmtheit des Geiſtes durch irgend eine vorherrſchende Kraft gefunden haben; ſo iſt mit dieſer eigenthümlichen Beſtimmtheit zu jeder Zeit gegeben eine gewiſſe, und zwar überall anders vorkommende Stellung der Kräfte, Vermögen und Anlagen des Geiſtes unter und zu einander, was wir oben Combination, oder Complication, oder Collection genannt haben. Bleiben wir ſogleich bei dem erſten Ausdrucke ſtehen; ſo wird uns nach der durch ihn möglichen Verſinnlichung wenigſtens einigermaßen der ungemeine Reichthum und die große Fülle der geiſtigen Gaben, und dadurch der Individualitäten ſelber, klar werden. Die Matheſis liefert in der Lehre von den Combinationen

1) Pragmatismus d. G. S. 24—29.
2) Ebendaſ. S. 29—35.
3) Ebendaſ. S. 35—38.
4) Ebendaſ. S. 38—105.

den Beweis, daß wenige Größen hinreichen, bei fortgehender, ſtets ſich ändernder Combinirung, viele Millionen von veränderten Ordnungen eben dieſer Größen hervorzubringen. Wir combiniren im Sinne der Matheſis, indem wir beſtimmte Größen: a. b. c. d. u. ſ. w. in ſtets veränderter Ordnung neben einander ſetzen. Wenn nun aber ſchon dieſes rein mathematiſche Combiniren, das an ſich ein ganz mechaniſches Verſetzen iſt, bei im Ganzen nur wenigen Größen dennoch die Ordnung der Größen unter einander millionenmal ſich verändern läßt; ſo iſt leicht zu erſehen, welch außerordentlich große Zahl ſich dann herausſtellen werde, wenn es ſich nicht mehr um ein mechaniſches Verſetzen von unlebendigen Größen, ſondern um die innigſte Durchdringung von lauter lebendigen Kräften und Vermögen handelt.[1]) Wenden wir dieſes nun auf unſern Gegenſtand an, und ſehen wir bei dieſer Anwendung nicht etwa nur auf die drei Grundvermögen, ſondern noch auf alle die ihnen untergeordneten Kräfte; ſo ſtellt ſich ſchon allein dadurch bei einer Combinirung derſelben eine ſo außerordentlich große Zahl heraus, daß ſie durch die Millionenreihe bei Weitem nicht mehr erſchöpft wird, und auch die nächſte Ordnung überſteigt. Rechnen wir nun dazu noch die Temperamente, die leiblichen Einflüſſe, den Familiengeiſt, die Nationalität, den Geſchlechtscharakter, das Klima u. dgl.; ſo kommen wir zu einer ſo ungeheuern Zahl, daß die Zahl der bis jetzt dageweſenen und gegenwärtig noch lebenden Individuen gegen jene obige zurücktritt. Und daraus wird klar, wie das Auftreten eines jeden neuen Individuums gleichſam das Auftreten eines neuen Menſchen in der Welt und in der Geſchichte iſt. Was wir bisher unter Combination verſtanden haben, daſſelbe ungefähr verſtehen wir auch unter der Complication, denn dieſe iſt nur die Art und Weiſe, wie die Kräfte und Vermögen des Menſchen durch eine vorherrſchende und maaßgebende einzelne Kraft eigenthümlich zuſammengebracht, zuſammengelegt, zuſammenverbunden werden. Eine frühere Zeit nannte daſſelbe eine Collection, ein eigenthümliches Sammeln und Zuſammenſtellen der Kräfte und Eigenſchaften nach der durch eine vorherrſchende Kraft angewieſenen Richtung. So beſtimmt Anſelm den Menſchen als eine Perſon, der eine eigenthümliche Sammlung und Stellung der geiſtigen Eigenſchaften in ſich trägt, ſo daß er ſich dadurch als ein Einzelner von allen Uebrigen unterſcheidet.[2])

1) Pragmatismus d. G. S. 12 ff.

2) Anſelm: *De fide trinit.* c. 6: Nam cum profertur homo, natura tantum, quæ communis est omnibus hominibus, significatur. Cum vero demonstrative dicimus *istum*, vel *illum* hominem, vel proprio nomine, personam designamus,

Die Menſchen **unterſcheiden** ſich daher gerade dadurch von einander, daß die Sammlung und Zuſammenordnung der Kräfte und Eigenſchaften in ihnen nicht dieſelbe iſt.[1]) Und zwar bringt es das Individualitäts=princip als ſolches mit ſich, daß eine Identität zum Unmöglichen zu rechnen iſt.[2])

14. Aus der Individualität entwickelt ſich, wie wir ſchon oben geſehen haben, die beſondere **Berufsart** eben ſo, wie die Individualität ſelbſt aus der eigenthümlichen göttlichen Begabung hervorgeht. Alles Individuelle iſt ein von Gott Geſetztes. Daraus geht aber zugleich hervor, daß auch die aus der Individualität ſich entfaltenden Berufsarten, die **Stände**, mit der Natur der Dinge ſelbſt und nach den überall zu Grunde liegenden göttlichen Ideen göttlich geordnet ſind. Wir drücken uns aber vielleicht beſſer aus, wenn wir ſagen: die weſentlichen Berufsarten in der Menſchheit, die Stände, ſind mit dem Organismus des Lebens der Menſchheit von Gott geordnet; die Individuen aber ſind für die Stände, und zwar in der Art geordnet, daß jedes Individuum zu dieſem oder jenem Stande eine beſondere Hinneigung fühlt, und in Folge derſelben ſich ihm hingibt. **Aber die Individualität geht im Stande nicht auf**, ſondern ſie iſt für ihn ſelber ein neues, lebendiges, friſches Element, welches mit neuen Ideen und nach eigenthümlichen Principien bildend in ihn eingreift, und durch die an den Tag gelegte innere Wahrheit und Nothwendigkeit des Wirkens ſich dafür legitimirt, eine beſondere göttliche Sendung zu haben.[3]) Unter den Ständen ſelber ſetzen wir vorderſamſt einen **zweifachen** Unterſchied, wie denn die Menſchheit ſelbſt auch bei ihrer Eintheilung im Großen von dieſem ſelben Unterſchiede durchgriffen iſt. Der **erſte Stand** iſt derjenige, dem ſowohl durch die innere Natur als durch die äußere Stellung, insbeſondere aber durch den Organismus der göttlichen Offenbarung im Allgemeinen und Beſondern die **Verwirklichung der wahrhaft geiſtigen Welt nach den ihnen anver=**

---

quæ cum natura collectionem habet proprietatum, quibus homo communis *fit singulus*, et ab aliis singulis distinguitur.

1) Anſelm de processione S. Spiritus c. 28: Per hoc enim hominum personæ diversæ sunt ab invicem, quia uniuscujusque proprietatum collectio non est in alia eadem.

2) Anſelm de fide trinit. c. 6: Diversarum vero personarum impossibile est eamdem esse proprietatum collectionem, aut de invicem eas praedicari. Nam et Petri, et Pauli non est eadem proprietatum collectio: et Petrus non dicitur Paulus, nec Paulus Petrus.

3) Pragmatismus d. G. S. 144—150.

trauten göttlichen Ideen, nach dieſen ewigen Ur= und Muſterbildern alles wahren Seins und Lebens von Gott übertragen iſt. Der andere oder zweite Stand wird durch jenen Theil der Menſchheit gebildet, der da, und zwar wiederum durch die eigene innere Natur, angewieſen iſt, der Bildung, Leitung und Führung des erſten Standes ſich hinzugeben. Wie es Lehrende gibt, ſo gibt es Lernende: wie es Regierende gibt, ſo gibt es Regierte: wie Gebende ſind, ſo ſind Empfangende, Hinnehmende: wie es ſolche gibt, welche geiſtige Bedürfniſſe fühlen, ſo gibt es auch ſolche, welche das Bedürfniß zu ſtillen vermögen; aber dieſe letztern ſind zugleich ſelbſt wieder ſolche, in welchen das Bedürfniß, welches die menſchliche Natur als ſolche hat, von Oben her eben ſchon geſtillt iſt, als dieſer Stillung fortwährend ſich erfreut. Dieſer von Gott geordnete höhere Stand geht in Stände auseinander. Handelt es ſich allererſt um das religiöſe Verhältniß und um die Verwirklichung des höhern Lebens der Menſchheit nach der göttlichen Idee derſelben, wie dieſe Verwirklichung ſich vollzieht nach dem Inhalte der göttlichen Offenbarung im Großen und Ganzen, insbeſondere durch die Welterlöſung; ſo ſtellt ſich vor uns hin das göttliche Inſtitut der Kirche mit ſeinem Prieſter= und Lehrſtande; während der erſtere Stand die Aufgabe hat, die objective göttliche That der Welterlöſung für die menſchlichen Individuen zu jeder Zeit und an allen Orten zu vermitteln,[1]) kommt dem Lehrſtande[2]) das Amt zu, die göttliche Wahrheit ihrem ganzen Umfange und ihrer ganzen Tiefe nach zu begreifen und begreifen zu laſſen. Der wiſſenſchaftliche Begriff der göttlichen Wahrheit als der poſitiven iſt die Theologie.[3]) Handelt es ſich um die Menſchheit, wie ſie als rechtlich organiſirte Geſellſchaft vor uns ſteht, welche Organiſation ſelbſt wieder ſchlechthin nur auf der göttlichen Idee des Rechtes ruhet; ſo haben wir vor uns das göttliche Inſtitut des Staates.[4]) Noch gibt es zwei weitere

1) Vergl. 2 Kor. 5, 18. 20. und den ganzen Brief an die Hebräer.

2) Matth. 28, 19. 20. Apſtg. 10, 42. 2 Kor. 4, 5—7.

3) Pragmatismus der Geiſtesgaben S. 122—127. Encyklopädie der theolog. Wiſſenſchaften § 57—96. S. 26—39. § 120—133. S. 46—56. § 512—516. S. 368—370. § 603—619. S. 409—414. 2 Moſ. 4, 44. 30, 7. 8. 3 Moſ. 10, 9—11. 3 Moſ. Kap. 21 und Kap. 22. 4 Moſ. 18, 5—7. 5 Moſ. 21, 5. 1 Kor. 4, 1. Tit. 1, 7. 1 Tim. 3, 2. 5, 22. 4, 12.

4) Es iſt keine Obrigkeit, ohne von Gott, und wo Obrigkeit iſt, da iſt ſie von Gott verordnet Röm. 13, 1. Weish. 6, 4. 1 Petr. 2, 13—17. 1 Tim. 3, 1. 2.

Stände, die ſich mit den göttlichen Ideen befaſſen, den Stand des Gelehrten, der ſie zu erkennen ſucht, und den Stand des Künſtlers, der ſie zur ſymboliſchen Darſtellung bringt.[1]) An dieſen erſten Stand der Menſchheit reihet ſich der zweite als derjenige an, der auf die materiellen Bedürfniſſe der Menſchheit gerichtet iſt: es iſt die große Klaſſe der Handel, Gewerb und Ackerbau Treibenden.[2]) Alles, was hieher gerechnet und was hier gethan und ausgerichtet wird, gehört zu dem, was die heilige Schrift das Nothwendige, das Unentbehrliche am großen Leibe der Menſchheit nennt.[3]) Und obſchon dieſe Klaſſen ſich nicht mit der Cultur der göttlichen Idee befaſſen, ſo ſind ſie dennoch von derſelben durchwehet und geleitet.

15. Iſt das Individuum der durch irgend eine beſondere Kraft extenſiv und intenſiv beſtimmte Geiſt, und neigt es durch die an ihm ſich darſtellende Beſonderheit zur Einſeitigkeit; ſo iſt dieſe Neigung zur Einſeitigkeit dadurch wieder aufgehoben, daß in der individuellen Beſtimmtheit der Standpunkt gegeben iſt zur gerechten Würdigung aller andern Individualitäten, mit welchen die eigene nur je den ganzen Menſchheitsorganismus ausmacht. Jede Individualität erkennt ſich als Glied des Ganzen, das aber als Glied und nur als Glied am Ganzen, nie das Ganze ſelbſt iſt. Den Anſpruch, den ſie ſelbſt in ihrem Kreiſe macht, läßt ſie jede andere in dem Kreiſe dieſer andern machen. Wie ſie auf ihrem angewieſenen Gebiete herrſcht und waltet; ſo läßt ſie jede andere auf dem ihrigen herrſchen und walten. Keine ſucht die andere von ihrer Stelle zu verdrängen. Die Hand will nicht der Fuß, und das Ohr nicht das Auge ſein. Wie aber jede Individualität der andern ihre Berechtigung läßt, ſo erkennt ſie auch den Grund dieſer gleichen Berechtigung. Die Anerkennung fließt aus der Erkennung, aus der Erkenntniß nämlich, daß jede Individualität Glied iſt. Im Begriff des Gliedes liegt aber der Begriff auch des andern, eben ſo

---

Tit. 3, 1. Matth. 22, 21. Pragmatismus der Geiſtesgaben S. 108. 109. 116—118. Encyklopädie der theol. Wiſſenſchaften § 153—163. S. 67—74.

1) Ueber die Wiſſenſchaft im Allgemeinen und den Stand des Gelehrten, vergl. Pragmatismus der Geiſtesgaben S. 110—116. Encyklopädie der theolog. Wiſſenſchaften § 107—119. S. 43—46; über den Stand des Künſtlers Pragmatismus S. 118—122. Encyklopädie der theol. Wiſſenſchaften §. 164—172. S. 74—78.

2) Pragm. S. 127—130.

3) 1 Kor. 12, 22. Ueber die mechaniſchen Künſte und Handwerke der Hebräer ſind die heiligen Schriften des A. Teſt. voll.

weſentlichen als nothwendigen Gliedes, und damit der Begriff aller Glieder, die am Leibe ſich finden, und durch den Organismus des Leibes beſtimmt ſind. Alles Beſondere führt ſich ſo auf das Eine und Allgemeine zurück. Durch und an ſich ſelber erkennt jedes Glied das Weſen, die Bedeutung und die Nothwendigkeit jedes andern Gliedes. Und in eben dieſem Sinne ſagten wir oben, daß jedes Individuum in ſich ſelber den Standpunkt zur Erkenntniß, Anerkenntniß und Würdigung jeder andern Individualität habe. Indem das individuelle Weſen durch alle einzelnen Menſchen hindurchgeht, werden dadurch alle Seiten und alle Eigenſchaften der menſchlichen Natur auf charakteriſtiſche Art offenbar. Aber ſie werden offenbar als Etwas, was organiſch in einander verflochten iſt, was weſentlich zuſammengehört. Je tiefer und freier daher die individuelle Offenbarung, je tiefer, umfaſſender, klarer, beſtimmter und herrlicher die Offenbarung des Einen und Allgemeinen. Und deßwegen ſchon liegt es im Intereſſe jedes einzelnen Individuums, das andere in den ihm von Gott angewieſenen Grenzen gewähren zu laſſen. Erſt mit allen Individualitäten zumal rückt jede einzelne in ihre wahre Stellung ein. Erſt in lebendiger Vereinigung mit den übrigen wird ſie in ihrer wahren Bedeutung und in ihrem rechten Werthe erkannt. Der Leib, von welchem die andere Individualität Glied iſt, iſt der eigene Leib, d. h. derjenige Leib, an welchem jede Individualität ſelbſt Glied iſt. Die Eigenſchaften der andern werden durch den Einen Leib, an dem die Individualitäten alle die weſentlichen Glieder ſind, zu Eigenſchaften des eigenen Weſens. Die andere Eigenſchaft iſt nicht die fremde, ſondern die eigene. Jeder erkennt den Andern in ſich, und ſich in dem Andern. Jeder erhebt, ſtärkt und erweitert ſich am Andern. In dem Sein der andern Individualität erkennt jede ihr eigenes Sein wieder, denn ſie erkennt dieſes in ſeiner Vollſtändigkeit, welche Vollſtändigkeit durch die Ergänzung durch die andere beſteht. In der andern Individualität iſt jede Individualität nur bei ſich ſelber. Das Andere iſt nicht das Fremde, es iſt das Eigene. Die geglaubte Einſeitigkeit wird daher zur Allſeitigkeit, ebenſo tritt an die Stelle der Selbſtſucht eine allgemeine Liebe, die ſich hingibt und an ſich ſelber das Andere hingeben läßt. Mit dieſer ſelbſtbewußten, ſchlechthin klaren Stellung im Ganzen verſchwindet jede Ungewißheit, jede Furcht, jede Zaghaftigkeit und Aengſtlichkeit. Der einzelne Geiſt iſt und fühlt ſich erſt im Ganzen frei, ſtark, heimiſch und heiter.[1])

---

1) Pragmatismus S. 166—174. 207. ff.

16. Das Verhältniß, welches zwiſchen dem Einen und allgemeinen Menſchenweſen einerſeits, und zwiſchen dem menſchlichen Individuum andrerſeits beſteht, führt ſich ſelber auf die Idee zurück. Es führt ſich aber auf die Idee zurück, weil in ihr als dem Erſten überhaupt von Gott urſprünglich alles Leben nach der Einheit und Totalität ſeiner Momente geordnet iſt. Und ſind die Ideen, als was wir ſie ſchon oben erkannt haben, Lebensmächte; ſo werden auch alle Verhältniſſe des Lebens von ihnen durchgriffen, bewegt und beſtimmt ſein, ſo daß, was in ſeiner Wahrheit und in ſeiner Tiefe aufgefaßt werden will, in ſeiner göttlichen Idee begriffen werden muß.[1]) Rechnen wir nun hinzu, wie vorhin angedeutet, auch das Verhältniß des Einen und allgemeinen Menſchenweſens zu den unendlich vielen Individualitäten; ſo will hiebei nicht etwa nur nahe gelegt ſein, daß dieſes Verhältniß auf die Idee, oder die Idee auf dieſes Verhältniß bezogen werde, ſondern es ſoll dazu noch das Weitere kommen, daß aus dem in Verbindung mit den Ideen aufgefaßten Verhältniſſe auch Alles abgeleitet wird, was ſpäter über das menſchliche Geſchlecht und ſeine Individuen ſowohl in Abſicht auf die Sünde des erſten Adam, als in Abſicht auf die Erlöſung aus der Sünde durch den zweiten Adam im Großen durchzuführen ſein wird. Betreffend nun die Idee ſelbſt, aus deren Natur das vorhin Angedeutete ſpäter abgeleitet und erklärt werden ſoll; ſo iſt allererſt hieher zu beziehen, was oben ſchon im Allgemeinen über die Individualität der Weltweſen, und zwar über dieſe als ſolche verhandelt worden iſt, die ſtets einer Gattung angehören, folglich immer Individuen einer beſtimmten Gattung ſind.[2]) Daß aber Gattungen und Individuen zumal ſind, und zwar in und durch einander ſelber ſind, das führt ſich auf die Idee zurück, denn eben in der göttlichen Idee iſt das creatürliche Leben als ein nach Gattung

---

1) In der für unſere Zeit wieder Bedeutung gewinnenden Schrift: Philoſophie der Aelteſten für denkende Philoſophen der neueſten Zeiten von Philibert leſen wir Theil II. S. 287 Folgendes: „Laſſet uns den Fußſtapfen unſerer alten und großen Vorgänger nachfolgen, und die Weisheit des Erſchaffers betrachten. Wie weit übertrifft auch in dieſem Fache das Alterthum unſere Zeiten! — Plato ſoll zuerſt das Wort Idee gebraucht, aber nicht der Erſte die Sache erfunden haben. Dieſe Ideen befinden ſich im Verſtande des Schöpfers, als die Urbilder, die Originale der Geſchöpfe. Wie heftig iſt dawider geſtritten worden! — Und jetzt iſt dieſe ſo gründliche, ſo reine Lehre nicht nur beinahe ganz unbekannt, ſondern ſie ward auch entweder aus Unwiſſenheit oder aus Feindſeligkeit unter dem Gezänke der Parteien bis zum Erſtaunen verunſtaltet."

2) Siehe oben §. 47, S. 189 ff.

und Individualität zumal beſtimmtes von Ewigkeit her gedacht und gewollt. Um über dieſen Punkt gleichſam von Unten herauf mit der Natur zu beginnen; ſo ſtellt ſchon die Schöpfungslehre das Sein der Dinge als ein Zweifaches hin, als dasjenige, was es für ſich als ein Einzelnes, d. h. Individuelles, und als das, was es als ein einer beſtimmten Gattung Angehöriges iſt. Gott ſchaffet ein Jedes, aber er ſchaffet es nach der Idee ſeiner Gattung, und zwar, wie das Buch Geneſis ſich ausdrückt, Pflanzen, eine jede nach ihrer Gattung,[1]) Waſſerthiere, ein jedes nach ſeiner Gattung,[2]) Thiere des Landes, ein jedes nach ſeiner Gattung.[3]) Ebenſo iſt das den organiſchen Gebilden der Erde verliehene Vermögen der Fortpflanzung ein ſolches, in Folge deſſen ein Jedes, indem es ſich in einem neuen Individuum fortſetzt, in und mit dieſem neuen individuellen Sein auch das gattungsmäßige Sein ſetzt. Alles, Pflanze und Thier, pflanzt ſich fort nach ſeiner Gattung,[4]) nach ſeiner Art. Daher der auf alles Organiſche ſich erſtreckende Ausdruck: ein Jedes, und: nach ſeiner Gattung. Alles Organiſche nämlich iſt ein Individuelles, und iſt ein Gattungsmäßiges, und zwar iſt es das Eine wie das Andere. Ein Individuelles und ein Gattungsmäßiges zugleich iſt aber ein Jedes urſprünglich ſchon in der Idee.[5]) Denn Gott hat bei der Schöpfung der Welt die Dinge alle als ſeinen Gedanken und als ſeinen Willen, d. h. Gott hat die Dinge ſeiner Idee nach hervorgebracht, und nicht anders als ſeiner Idee nach. Was daher die Dinge unmittelbar nach ihrer Schöpfung in der Wirklichkeit waren und ſind, das waren ſie vorher ſchon in der göttlichen Idee. Iſt nun jedes organiſche Weſen ein Individuelles und ein Gattungsmäßiges zugleich, und das Eine eben ſo wie das Andere; ſo iſt es ein ſolches ſchon in der ewigen Idee Gottes geweſen. Wir haben uns aber nicht etwa nur bei einem ſolchen Rückgang von der Wirklichkeit auf die Idee durch einen Schluß von jener auf dieſe zu begnügen, wornach wir die Idee als Erſtes und Urſprüngliches ſetzen, ſondern davon, daß die Idee dieſes Erſte und Urſprüngliche iſt, ſowie davon, daß nach dieſem Erſten und Urſprüng=

1) Geneſis 1, 11. 2) Geneſis 1, 21. 3) Geneſis 1, 24.

4) Geneſis 1, 12. 21. 22. 29. Vgl. Matth. 13, 47.

5) *Nicol. Cusan.* de venatione sapientiæ c. 1: Ex quo elicias, Ideas non esse sic ab individuis separatas, sicut extrinseca exemplaria. Nam natura individui, cum ipsa idea unitur, a qua habet omnia naturaliter. Cuſas Beſtimmungen über das Univerſelle werden nachfolgen.

lichen ein enger und inniger Zuſammenhang zwiſchen dem Allgemeinen und Individuellen beſteht, und zwar in der Art beſteht, daß jedes Lebendige, von der Pflanze bis zum Menſchen hinauf, eben ſo ein Individuelles als ein Gattungsmäßiges iſt, — davon hängt Alles ab, und daraus läßt ſich Alles erklären, was wir in den Erſcheinungen des allgemeinen und beſondern Lebens wahrnehmen. Bildet auch das Individuelle einerſeits eine eigene Lebenseinheit in ſich, und iſt es durch dieſe abgeſchloſſen von einem jeden Andern;[1]) ſo gehört doch daſſelbe Individuelle andrerſeits wieder einer höhern Einheit, einer Ordnung, einem Gebiete und einer Sphäre an, durch welche es nicht weniger beſtimmt iſt, als durch den individuellen Charakter. Geſtalten ſich dieſe höheren Einheiten, Ordnungen, Sphären, Syſteme u. ſ. w. zu Reichen, und gibt es kein Individuum, welches nicht einem dieſer Reiche angehörte; ſo gibt es in dieſen Reichen ſelbſt wiederum allgemeine Gebiete, Ordnungen und Sphären, die von entſprechenden, ihnen zu Grunde liegenden allgemeinen Begriffen und Ideen beſtimmt und beherrſcht werden. Was nun immerhin als Individuum dieſem oder jenem Gebiete angehört, das iſt durch dieſelben allgemeinen Begriffe und Ideen beſtimmt, beherrſcht und geleitet. Dieſe letztgenannten Ordnungen und Sphären ſind die verſchiedenen Gattungen der organiſchen Weſen, die genera, die ihnen zu Grunde liegenden Begriffe und Ideen aber die allgemeinen Begriffe, oder die Gattungsbegriffe. Jedes Individuum gehört ſeinem Weſen nach irgend einer dieſer Gattungen an, und iſt eben darum durch den Gattungsbegriff innerlich nicht weniger beſtimmt, als es durch den Begriff oder die Idee ſeines Weſens als eines individuellen beſtimmt iſt. Schließt die Gattung auf ihrem weiten und umfaſſenden Gebiete wieder andere, dem Umfange nach kleinere Ordnungen von Weſen in ſich, ſo ſind die letztern die Arten, species. Dieſe Arten ſtellen an ſich jene graduellen Unterſchiede dar, welche in Einer und derſelben Gattung vorkommen, damit aber die Stufenordnung, die bei Weſen Einer und derſelben Gattung Statt findet.[2]) Die endliche Subſtantialität iſt ſomit dreifach: ſie iſt allgemein, ſpeciell und individuell.[3])

---

1) Unitas cujuslibet rei est essentia ejus, secundum quod est indivisa in se, et divisa a quolibet alio. *Thom. Aquin.* in 1 libr. Sent. dist. 19. qu. 4. art. 1. De potent. qu. 9. art. 7.

2) Vgl. unſ. Philoſophie des Chriſtenthums 1. Bd. S. 898—908.

3) Richard v. S. Victor de trin. l. II. c. 12: Substantialitas vero alia *generalis*, alia *specialis*, alia *individualis*. Substantialitas autem illa est

Dieſe dreifach beſtimmte Subſtantialität ruhet aber darauf, daß Alles ſo in der göttlichen Idee ſchon vorausbeſtimmt iſt. Da, wo Arten nicht vorkommen, und die Gattung allein herrſcht, bedeutet, wenn das Wort dennoch gebraucht wird, Art ſo viel wie Gattung. So iſt es bei dem Geſchlechte der Menſchen.[1]) Wie daher ſonſt zwiſchen Gattung und Individuum unterſchieden wird, ſo wird auch zwiſchen Art und Individuum unterſchieden, wobei aber vorausgeſetzt wird, daß die Art ſchlechthin die Bedeutung der Gattung habe, und eben dieß iſt der Fall beim Menſchen.[2]) Was jedes menſchliche Individuum zu einem Menſchen macht, iſt das Menſchliche in ihm, die Menſchheit als das Allgemeine.[3]) Dazu gehört, nach dem Frühern, Syntheſe des Geiſtes und der Natur zu ſein. Jedes Weſen daher, das entweder nur Geiſt iſt, wie der Engel, oder nur Natur, wie die den verſchiedenen Naturreichen angehörigen Weſen, wird nicht Menſch ſein, welcher letztere als ſolcher nothwendig die Verbindung von Geiſt und Natur iſt. Wenn nun aber dem ſo iſt, und als Folge hievon angeſehen wird, daß jedes Individuum ein menſchliches Individuum durch nichts anderes als durch das Menſchliche in ihm, d. h. durch dasjenige iſt, wodurch die Menſchheit, das Menſchenweſen, im Unterſchiede von dem Weſen aller andern Reiche und Gattungen, conſtituirt wird; ſo wird eben ſo nothwendig ſein, Ideen ſowohl des Allgemeinen als des Individuellen zu ſetzen. Und dazu ſind wir berechtiget durch die Offenbarung ſelbſt, die ſchon im erſten ihrer Bücher einen Unterſchied macht zwiſchen einem jeden Weſen und zwiſchen der Gattung oder der Art, der ein Jedes angehört. Wir werden daher über dieſen Gegenſtand ein Dreifaches zu beſtimmen haben:

---

generalis, quæ est aliquibus speciebus communis, ut corporalitas, quæ inest omnibus corporibus tam animatis, quam inanimatis. Illa vero est *specialis*, quæ competit unius tantum speciei omnibus individuis, ut humanitas, quæ est omnibus hominibus communis. *Individualis* autem est illa, quæ uni soli cuidam individuo inest, et pluribus substantiis omnino communis esse non potest.

1) *Thom. Aquin.* Summa th. prim. secund. qu. 18. art. 2. Genus aliquando accipitur pro specie, eo modo loquendi quo dicimus humanum genus totam humanam speciem; vgl. in 2 libr. Sent. dist. 34. qu. 2. art. 1.

2) Anſelm Monolog. c. 37: Nempe cum omnis substantia tractetur, aut esse universalis, quæ pluribus substantiis essentialiter communis est, ut, hominem esse, commune est singulis hominibus: aut esse individua, quæ universalem essentiam communem habet cum aliis, quemadmodum singuli homines commune habent cum singulis, ut homines sint etc.

3) Siehe das vorausgehende Citat aus Anſelm.

a) Es gibt Ideen des Individuellen,
b) Es gibt Ideen des Allgemeinen,
c) Individuelles und Allgemeines iſt aber ſtets bei und in einander, ſo daß das Allgemeine eben ſo überall im Individuellen ſich ſetzt, im Individuellen ſich verwirklichet, wie das Individuelle das Allgemeine ſtets an ſich trägt und von ihm beſtimmt iſt.

Das Erſte in der obigen Beſtimmung iſt: Es gibt Ideen des Einzelnen, des Individuellen, und die wirklichen Individualitäten ſind nur die realiſirten göttlichen Ideen von ihnen. Wir haben über dieſen Punkt ſchon früher verhandelt und weiſen ausdrücklich darauf zurück.[1])

---

1) Siehe oben §. 47, S. 189. Nach dem, was kurz zuvor aus Anſelm und Richard v. St. Victor angeführt worden iſt, machen wir noch aufmerkſam auf Nachſtehendes: Auguſtin lib. 89. quaestt. qu. 46: Singula igitur propriis sunt creata rationibus. *Alexand. Alens.* Summa univers. theol. qu. 14. membr. 4: Unitas itaque divinae essentiæ non excludit neque pluralitatem, immo infinitatem idearum in Deo, quod scilicet in Dei essentia omnes rationes naturae singulorum entium conditorum vel condendorum in una inconfusa unitate sint convolutæ. Cfr. qu. 25. membr. 2. art. 4. *Albert. Magn.* Compendium theol. verit. l. I. c. 25: Dicendum est ergo, quod licet rationes in Deo, et ideæ sunt una virtus et una lux et essentia, dicuntur tamen plures rationes et ideæ propter pluralitatem ideatorum, cujus exemplum habes in naturis. *Thom. Aquin.* Summa th. P. I. qu. 15. Die conclusio des erſten Artikels lautet: Cum omnia sint a Deo, non a casu facta, necessarium est, in ejus mente omnium ideas praeexistere objective, ad quarum similitudinem omnia condita sunt. Die conclusio des zweiten Artikels: Cum in mente divina sunt omnium rerum propriæ rationes, plures ideas in ejus mente esse necesse est, ut intellectus tamen. Die conclusio des dritten Artikels: Omnium rerum, quæ secundum quodcumque tempus fiunt, sunt ideæ in deo, quo exemplaria sunt, ut vero rationes cognoscendi omnium ab ipso factibilium in ipso ideæ sunt, tam speculative, quam practice. Unmittelbar vorher heißt es: Ideæ sunt rationes in mente divina existentes, ut per Augustinum patet. Sed omnium, quae cognoscit Deus, habet proprias rationes. Ergo omnium, quæ cognoscit, habet ideam. Derſelbe de veritat. qu. 3. art. 2: Sed Deus facit multa diversa. Ergo non secundum eamdem rationem, sed secundum plures causat res. Sed rationes, quibus res producuntur a Deo, sunt ideæ. Später: Unde cum sint diversæ rerum proportiones, necesse est esse plures ideas. In Art. 8. derſelben Quäſtion bekämpft Thomas den Plato, weil derſelbe nur Ideen der Arten, nicht aber Ideen des Einzelnen ſetze (Plato non posuit ideas singularium, sed specierum tantum), und fügt dann im Gegenſatz zu Plato hinzu: Nos autem ponimus Deum esse causam singularium et quantum ad formam, et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos singularium ponere ideas. Eben ſo in 1. libr. Sentent.

Wie es aber Ideen der Individuen gibt, und wie alle wirklichen Individuen nur die realiſirten göttlichen Ideen von Individuen ſind; eben ſo gibt es auch *Ideen des Algemeinen, Ideen der Gattungen,* daher *allgemeine* oder *Gattungsbegriffe*. Beiderlei Ideen aber, die Idee der Gattung und die Idee des Individuums, ſind *mit einander verbunden, in einander verwoben und verflochten*, ſo daß einerſeits, wo immer eine Gattung iſt, nothwendig zugleich Individuen ſind, in welchen das Gattungsmäßige ſich ausprägt, anderſeits aber eben ſo jedes Individuum einer beſtimmten Gattung angehört, ſich zu dieſer Gattung hält, dieſer Gattung mit innerer Neigung zuſtrebt und ſich ihr unterworfen und als ſtammverwandt bekennt, als ob es nur ein integrirendes Moment der Gattung wäre. Das *Weſen* beſteht ſomit in dem *organiſchen In- und Durcheinanderſein der Gattung und der Individualität.*[1]) Und dieſes In- und Durcheinanderſein iſt ein ſo feſtes und ſo ſtarkes, daß überall das *Weſen* ſelbſt in ſeiner *Wirklichkeit* aufgehoben würde, wenn man das Eine oder das Andere hinwegnehmen wollte. Wer in Cajus die Menſchheit oder das Menſchenweſen als ein Allgemeines läugnen wollte, würde unmittelbar dadurch den Cajus

---

dist. 36. qu. 2. art. 2: Pluralitas idearum est causa pluralitatis creaturarum, non autem e converso. *Duns Scot.* in 1. libr. Sentent. dist. 35: Idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ad extra, ut secundum propriam rationem ejus. Probatio primæ particulæ. Deus omnia causat, vel causare potest. Non irrationabiliter, ergo rationabiliter: igitur habet rationem, secundum quam format. Non autem eandem omnium, ergo singula propriis rationibus format.

1) *Boethius* dial. II. in Porphyr. Ita ergo de generibus, speciebus et ceteris quærunt: utrum hæc vera subsistentia, quodammodo essentia, constantiaque intelligantur? Nimis acuta et subtilis inquisitio, atque ad rem maxime profutura. Scienda enim sunt, utrum vere sint? nec esset de his disputatio consideratioque, si non sint. Sed si *rerum veritatem integritatemque* perpendas, non est dubium, quin *vere sint.* Nam cum res omnes, quæ vere sunt, sine his quinque (genere, specie, differentia, proprio, accidente) esse non possint; has ipsas quinque res intellectas esse non dubites. Sunt autem in rebus omnibus *conglutinatae et quodammodo conjunctae ac compactae.* Eben ſo *Nicolaus von Cuſa* *de beryllo* c. 35: Videre igitur poteris... quam divinæ sint omnes species ex substantiali, seu perfecta æternæ rationis similitudine, ac quomodo in ipsis creator intellectus se manifestat, quoque ipsa species sit verbum seu intentio ipsius intellectus, sic se specifice ostendentis, quæ est *quidditas omnis individui.* Et ideo hanc speciem *summe colit* omne individuum, et ne perdat, omnem curam adhibet, et ipsam tenere, est ipsi dulcissimum et desideratissimum. *De conjecturis* l. II. c. 5: Quare ipsa individuorum infinitas, est specificata unitas.

ſelbſt als menſchliches Individuum negiren. Denn das Weſen iſt das Allgemeine, ſo wie das Allgemeine das Weſen iſt. Iſt der Menſch, wie wir ihn oben definirt haben, die Syntheſe von Geiſt und Natur; ſo iſt dieſes ſo beſtimmte Menſchenweſen das Allgemeine in allen menſchlichen Individuen, welche Individuen ſomit auch menſchliche nur ſind durch das Allgemein-menſchliche in ihnen.[1] Daher die innere Unwahrheit des Nominalismus, welcher den allgemeinen Begriff für ein ſchlechthin leeres Wort erklärt.[2] Haben wir durch die obige Beſtimmung, es beſtehe ein organiſches In- und Durcheinanderſein des Allgemeinen und Individuellen, das Daſein und die Macht der Allgemeinbegriffe eben ſo anerkannt wie das Daſein und die Macht der Begriffe des Individuellen; ſo iſt durch dieſe Beſtimmung das ganze und volle Verhältniß des Allgemeinen zum Individuellen noch nicht ausgeſprochen. Dazu gehört noch das Weitere, daß die Gattung ihre lebendige Wirklichkeit je nur in den Individuen hat. Die Gattung exiſtirt nicht als ein für ſich ſelber Seiendes, ſondern die Gattung exiſtirt überall nur in den Individuen, die

---

1) Boethius in Porphyr. dial. II. p. 31: Omnes enim homines in eo, quod homines sunt, æqualiter sunt rationales atque mortales..... Nam si animal rationale, mortale, hominis est diffinitio, et hominum nihilominus singulorum, non est dubium, quin haec diffinitio ad omnes homines singulos æqualiter semper aptetur, et nulli neque plus neque minus conveniat.

2) Gegen dieſen Nominalismus kämpft ſchon Anſelm, wenn er in der Schrift de fide trinit. c. 2. ſagt: Nemo ergo se temere immergat in condensa divinarum quæstionum, nisi prius firmus sit in soliditate fidei, conquisita morum et sapientiæ gravitate: ne per multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurrens aliqua tenaci illaqueetur falsitate. Cumque omnes, ut cautissime ad sacræ paginæ quæstiones accedant, sint commonendi; illi utique nostri temporis dialectici (immo dialectice hæretici, qui nonnisi *flatum vocis* putant esse universales substantias) prorsus a spiritualium quæstionum disputatione sunt exsufflandi..... Qui enim nondum intelligit, *quomodo plures homines in specie sint unus homo*, qualiter in illa secretissima, et altissima natura comprehendet, quomodo plures personæ, quorum singula quæque est perſectus Deus, sint unus Deus? Et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus; qualiter discernet inter unum Deum et plures rationes ejus? Denique qui non potest intelligere *aliquid esse hominem, nisi individuum*, nullatenus intelliget hominem, nisi humanam personam. Omnis enim individuus homo persona est. Roscelin, der dem Nominalismus huldigte und gegen den Anſelm kämpft, ſtellte die Gottheit als das Allgemeine in Gott in Abrede, indem er den Accent rein auf die Perſonen legte: er kam daher conſequent dahin, die Dreieinigkeit zu negiren, und ſtatt Einer Gottheit oder Eines Gottes drei Götter zu lehren. Vergl. Anſelm loc. cit. c. 3.

zu ihr gehören. Es gibt keine *wirkliche Menſchheit* außer in den menſchlichen Individuen. Die Menſchheit oder das allgemeine Menſchenweſen, wie wir es oben kennen gelernt haben, feiert ſeine *lebendige Exiſtenz* nur in den Individuen, d. h. in dieſem Menſchen, in jenem Menſchen und in allen einzelnen Menſchen zuſammen. Daher ſchon lange her der Satz: *das Allgemeine exiſtirt actu nur in den Individuen.*[1] Allein gerade ſo, wie das Allgemeine nur in den Individuen ſeine lebendige Wirklichkeit hat, iſt *auch das Individuelle nie ohne das Gattungsmäßige.* Exiſtirt daher das Individuum in Wirklichkeit, hat es ein actuelles Sein; ſo exiſtirt auf gleiche Weiſe mit dem Individuum immer und überall auch die Gattung, ſo daß das Individuum nie iſt, außer es ſei mit und in ihm zugleich die Gattung. Die individuelle Exiſtenz des Cajus iſt eine menſchliche Exiſtenz, oder die Exiſtenz eines menſchlichen Individuums nur unter der Bedingung, daß das Allgemeinmenſchliche, daher Gattungsmäßige, in Cajus iſt. Sagt man daher, die Gattung habe ihre concrete Wirklichkeit nur im Individuum; ſo muß man in gleicher Weiſe umgekehrt ſagen, das Indiduelle exiſtire überall und zu jeder Zeit als ein ſolches, das weſentlich und nothwendig die Gattung an ſich hat und von der Gattung gar nicht getrennt ſein kann. Wir ſagen darum: *Gleichwie Gattung und Art immer nur im Individuum ſind; ſo hat auch das Individuum Gattung und Art unmittelbar ſchon an ſich.*[2]

---

1) *Thomas von Aquin* de verit. qu. 3. art. 8: Ideæ ordinantur ad esse rerum. Sed singularia verius habent esse quam universalia, *cum universalia non subsistant nisi in singularibus.* Ergo singularia magis debent habere ideam quam universalia. Damit will aber Thomas den Allgemeinbegriffen nicht die Exiſtenz, ſondern nur die Sonderexiſtenz abgeſprochen haben, darum bekämpft er ſogleich den Plato als denjenigen, qui non posuit ideas singularium, sed specierum tantum: vergl. das obige Citat aus ihm. *Nicolaus von Cuſa* ſpricht ſich de docta ignorantia l. II. c. 6. ähnlich aus: Et quoniam universum est contractum, tunc non reperitur nisi in generibus explicatum, et genera non reperiuntur, nisi in speciebus. Individua vero sunt actu, in quibus sunt contracte universa, et in ista consideratione videtur, quomodo universalia non sunt nisi contracte actu. Et eo quidem modo verum dicunt Peripatetici, universalia extra res non esse actu, solum enim singulare actu est, in quo universalia sunt contracte ipsum, habent tamen universalia ordine naturæ quoddam esse universale, contrahibile per singulare, non quod sint actu ante contractionem aliter, quam naturali ordine, ut universale contrahibile, in se non subsistens, sed in eo quod actu est.

2) Phil. d. Chriſt. I. Thl. S. 902.

17. Haben wir oben [1]) mit enger Anſchließung an die heilige Schrift von einem Spiele der göttlichen Weisheit, d. h. von einem Spiele der göttlichen Idee vom Endlichen gehandelt, und liegt in dem Begriffe des Spieles der Begriff der unendlichen Freiheit Gottes bei der Schöpfung der Welt ausgeſprochen, welche Freiheit ſich auch darin erweist, daß Gott eine allgemeine Idee, eine Gattungsidee in unendlich mannigfacher Weiſe individualiſirt; — ſo geht aus dem ganzen Verhältniß, das wir bisher als zwiſchen der Gattung und dem Individuum beſtehend erkannt haben, hervor, daß von dem Individuellen, ſofern und weil es ein Individuelles iſt, nicht geſagt werden könne, es entſpreche keiner Idee, vielmehr entſpricht das Individuelle einer Idee, und dieß um ſo mehr, da es in ſeinem thatſächlichen Beſtehen ſelber nur die verwirklichte göttliche Idee von einem Individuum iſt, was wir oben ſchon auseinander geſetzt haben. [2]) Im urſprünglichen, von Gott geſetzten Zuſtande der Dinge, ſo wie in dem Zuſtande, den die Welterlöſung als den vollendeten herbeizuführen ſucht, entſpricht das Individuelle nicht nur der allgemeinen Idee, zu der es gehört, ſondern es entſpricht auch einer beſondern, die eben die Idee von ihm ſelber iſt. Wir müſſen uns daher gegen jene Anſicht erklären, die zwar wohl ein Specielles annimmt, aber dem Speciellen ſelbſt nicht auch eine ſpecielle Idee entſprechen läßt, weil die Idee überall nur mit dem Allgemeinen Eins geſetzt werden ſolle. [3])

---

1) Siehe III. Thl. S. 98—100.

2) S. III. Thl. S. 100—103. 385. 390. Vergl. die Philoſophie des Chriſtenthums I. Bd. S. 889—908.

3) So viel Gutes auch Fried. Jul. Stahl in der erſten Abtheilung ſeiner Rechts- und Staatslehre (2. Auflage) über die freie göttliche Weltſchöpfung nach ewigen Ideen vorbringt, ſo können wir doch das Verhältniß nicht als ein wahres erkennen, das er zwiſchen der göttlichen Idee und dem Individuellen feſtſetzt. Er ſagt aber S. 34, 35: „Ich gebe es zu von den Ideen Gottes, daß ſie ewig ſich ſelbſt gleich, nur Einmal, als Einziges, gedacht und ausgeſprochen ſind; aber nicht von ſeinen Schöpfungen. Das Geſchöpf ſoll ein Selbſtſtändiges ſein, und darum auch ein Spezifiſches, das als ſolches nie der Idee adäquat ſein, d. h. mit der Idee ſich decken ſoll. Darin liegt eben die Freude und die Lebendigkeit des Schaffens. Das ewige Thema der göttlichen Idee ſoll ſeine unendliche Variation in der Schöpfung haben, das ewig ſich ſelbſt gleiche Licht ſoll ſeine Manifeſtation in dem unendlichen freien Spiele der Farben haben, dieſe ſollen zwar ins Licht verklärt werden, aber nie aufhören, Farben zu ſein; das ewige Wort Gottes iſt nur Einmal und als Einziges ausgeſprochen, aber die Predigt ſoll ſeinen unerſchöpflichen Reichthum ewig in unendlicher Mannigfaltigkeit und Individualität ausbreiten. So iſt auch der Menſch, der ſelbſt der göttliche Logos iſt, nur der Eingeborne (unigenitus); aber alle andern Menſchen, die nicht Gott ſind, ſollen ewig Individualitäten und darin

18. Aus dem Bisherigen ergeben ſich für den Menſchen im Beſondern beſtimmte Folgerungen, die wir zwar jetzt nicht der Reihe nach anführen, aber um deſto mehr im Allgemeinen andeuten können.

a) Iſt Adam der erſte Menſch derjenige, in welchem als dem Stammvater des Menſchengeſchlechtes mit der Gattung, d. h. mit dem allgemeinen Menſchenweſen, die Individualität aufs Engſte verbunden war, ſo daß daſſelbe, was Adam als der Gattungsmenſch war, er auch als Individualmenſch war; ſo beſteht in allen jenen Individuen, welche durch leibliche Zeugung von ihm ſtammen, wiederum daſſelbe Verhältniß zwiſchen dem Gattungsmäßigen und dem Individuellen. Jeder von ihm Abſtammende iſt ein Gattungsmenſch und ein Individualmenſch zugleich. Und zwar iſt der Gattungsmenſch ſtets auch der Individualmenſch, und der Individualmenſch auch der Gattungsmenſch. Abel war eben ſo ein menſchliches Individuum, wie in dieſem menſchlichen Individuum die Gattung, die Menſchheit, d. h. das allgemeine Menſchenweſen geſetzt war, und das dieſes beſtimmte Individuum im Unterſchiede von andern Individuen, etwa jener der Natur, zu einem menſchlichen erhob.

b) Mit dem Gattungsweſen ſetzt ſich nicht nur im menſchlichen Geſchlechte die Syntheſe von Geiſt und Natur fort, worin wir das Menſchliche als ſolches erkennen; ſondern mit dem Einen Gattungsweſen erhält ſich in allen Individuen auch dasjenige, was die Kräfte des menſchlichen Geiſtes, ſo wie die weſentliche Beſchaffenheit des menſchlichen Leibes ausmacht. Jedes Individuum iſt als menſchliches Perſon mit Intelligenz und Freiheit. Jedes trägt die weſentlichen geiſtigen Bedürfniſſe, Triebe und Strebungen der Menſchennatur in ſich. In jedem lebt und wirkt die Idee der Gottheit und das moraliſche Geſetz. Jedes hat und beſitzt den Körper als Organ des Geiſtes u. ſ. w. u. ſ. w.

---

von einander verſchieden, mannigfaltig ſein.“ — Daß Stahl die Idee nur in jenem allgemeinen Sinne nehme, geht auch aus einer S. IX der Vorrede vorkommenden Anmerkung hervor, in der es heißt: „Das eigene Beſtehen der Dinge für ſich iſt aber durch die Idee nicht erſchöpft, ſo z. B. iſt der Menſch doch gewiß noch etwas Anderes als das Bild Gottes, die Krankheit noch etwas Anderes als das Bild der Sünde, der Staat noch etwas Anderes als das Abbild des ewigen Reiches Gottes. Die Idee iſt nicht, was die Sache in ſich ſelbſt iſt, ſondern nur ihr göttliches Gepräge. Eine bloße Erkenntniß der Idee mit Verkürzung jener erſten individuellen Anſchauung und der ſogleich zu erörternden Beſtimmung der Dinge wäre darum eine zwar fromme, poetiſche, aber kraftloſe, den Kern eines jeden Daſeins ignorirende Betrachtungsweiſe.“ — Verhielte es ſich ſo, ſo würde die Erkenntniß der Dinge zur Hälfte eine der jeweils allgemeinen Idee entſprechende, zur Hälfte aber eine ideenloſe ſein.

c) Darnach richten ſich die Geſetze für das menſchliche Sein und Leben als ein perſönliches. Sowohl für das intellectuelle Bewegen und Leben, als für das ethiſche gibt es nur dieſelben Geſetze. Es iſt in der ganzen Menſchheit nur Eine natürliche Logik, die Eine innere Geſetzmäßigkeit des menſchlichen Geiſtes in ſeinen denkenden Operationen. Eben ſo iſt nur Ein Geſetz der ſittlichen Natur, das Gewiſſen.

d) Durch dieſe Einheit und Dieſelbigkeit des menſchlichen Weſens in allen Individuen iſt die alleinige Möglichkeit einer organiſchen Einheit dieſer Individuen ſelbſt gegeben, die durch eben dieſe Einheit eine Menſchheit werden, in deren Begriff ſchon die Einheit eben dieſer Menſchheit ausgeſprochen iſt. Was aber dieſe Einheit der Menſchheit möglich macht und bewirkt, iſt das in allen Individuen wohnende Gattungsweſen.

e) Die in der Gattung geſetzte Einheit der Menſchheit macht eine Einheit des Lebens der Menſchheit möglich, die Einheit des Lebens aber eine Einheit der Geſchichte.

f) Hiebei wird aber die erſte freie und mit Freiheit entſcheidende Grundhandlung des erſten Menſchen, des Stammvaters folglich, ſo maaßgebend ſein, daß ſich die Folge dieſer erſten Grundhandlung durch das ganze Geſchlechtsleben hindurchziehen wird. Was Adam als Individuum vollbringt, vollbringt er zugleich als Gattungsmenſch. Der Zuſtand, in welchen er unmittelbar durch dieſe Handlung eintritt, iſt eben ſo ein Zuſtand für ihn als Gattungsmenſchen, ſo wie er für ihn ein ſolcher als Individualmenſchen iſt. Dieſer ſelbe Zuſtand aber wird, ſofern er für das Gattungsweſen beſteht, auch auf die Nachkommen übergehen und ſich in einem Jeden nur wiederholen. Die erſte Grundhandlung wird daher in ihren Folgen ſo auf die Nachwelt einwirken, daß ſie in allen Individuen zur Erſcheinung kommt. Die Handlung des erſten Menſchen wird eine Handlung des menſchlichen Geſchlechtes ſein. Die Grundlage und die geſetzliche Beſtimmung der Entwicklung des ganzen menſchlichen Geſchlechts wird ſomit in der erſten Grundhandlung des Stammvaters zu ſuchen ſein.[1]) Sein Leben wird zum Grundtypus des Lebens des Geſchlechtes werden.[2])

---

1) Daher Athanaſius: εἰ γαρ και ὁ Ἀδαμ ἐκ γης μονος ἐπλασθη, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἦσαν οἱ λογοι τγς διαδοχης παντος του γενους.

2) Athanaſius nennt den Adam geradezu den Grundtypus: ὁ ἀρχετυπος Ἀδαμ, οὗ ἡμεις μεχρι σημερον ἀπογονοι τυγχανομεν, κατα την της σαρκος διαδοχην. Contra Apollinar. l. I. n. 4.

Und was von hier aus das Leben im Großen und Ganzen bewegt, bewegt auch das innerſte Leben jedes Individuums.

19. Haben wir im Verlaufe unſerer Darſtellung mehrmals Gelegenheit gefunden, die dargeſtellte Lehre zugleich als Lehre der Väter und der mittelalterlichen Theologen zu erkennen; ſo tragen wir dem dort Auseinandergeſetzten hier nur die Bemerkung nach, daß von dem Apoſtel Paulus an die gleiche Anſchauung durch alle kirchlichen Theologen hindurch geht, wenn ſie auch nicht von Allen mit gleicher Umſtändlichkeit behandelt worden iſt. Schon Clemens von Rom faßt den Pauliniſchen Gedanken auf und führt ihn großartig in ſeinem berühmten Briefe an die Korinthier durch. Iſt alles Uebel, und der Tod ſelbſt, nicht aus Gott, ſondern aus der Selbſtſucht, dem Neide, der Eiferſucht, dem Zwieſpalt; ſo iſt umgekehrt alles Gute und Segensvolle aus dem Frieden und der Liebe, die ſelbſt wieder aus Gott ſind. Die ganze Natur hält tiefen Frieden, indem Alles in ihr, wie es ſeine eigenen Grenzen wohl bewahrt, ſo auch in die Grenzen der andern Weſen nicht übermüthig und ſtörend eingreift; ſo daß das eine Weſen zum Segen des andern wird.[1]) Das auf dieſe Weiſe harmoniſche Weltall iſt aber ein Bild der Menſchheit, die ſofort wiederum, und zwar zuerſt einem wohlgeordneten Heere, ſodann aber dem menſchlichen Leibe verglichen wird. Die Worte lauten: „Laſſet uns Jene, die unter unſern Feldherren in den Krieg ziehen, betrachten, wie wohl geordnet, wie behend und folgſam ſie die Befehle vollziehen! Nicht Alle ſind Feldherren, nicht Alle ſind Tribunen, nicht Alle Hauptleute oder Unterhauptleute und ſo weiter, ſondern Jeder vollzieht an ſeiner beſondern Stelle (ἑκαστος ἐν τῳ ἰδιῳ ταγματι), was von dem König oder von dem Feldherrn befohlen wird. Die Hohen können nicht ohne die Niedern, und die Niedern nicht ohne die Hohen ſein. Eine gewiſſe Miſchung (von Beiden) iſt überall, und es hängt davon die Brauchbarkeit des Einzelnen ab. Nehmen wir unſern eigenen Leib! Das Haupt iſt nichts ohne die Füße, und ſo auch die Füße nichts ohne das Haupt, ſondern auch die kleinſten Glieder unſeres Leibes ſind dem ganzen Leibe nothwendig und nützlich; alle ſtimmen ſie überein und ſtehen (harmoniſch) in einer und derſelben Unterordnung, und es wird auf ſolche Weiſe der ganze Leib erhalten. So möge denn der ganze Leib, welchen wir in Chriſto bilden, erhalten werden und Einer dem Andern untergeordnet ſein, je nachdem

1) *Clem. rom.* I. ad Corinth. Ueber die Art, wie Natur Frieden hält, vgl. beſonders c. 20.

er durch ſeine (beſondere) Gnadengabe eine Stellung erhielt. Der Starke ſei um den Schwachen nicht unbeſorgt, der Schwache aber erweiſe Achtung dem Starken; der Reiche theile dem Armen mit, der Arme aber danke Gott, daß er ihm Jemand gegeben, durch welchen ſeinem Mangel abgeholfen werde; der Weiſe zeige ſeine Weisheit nicht (bloß) in Worten, ſondern in guten Werken; der Demüthige gebe ſich nicht ſelbſt Zeugniß, ſondern laſſe ſich von Andern Zeugniß geben. Erwägen wir daher, Brüder, aus welchem (Stoffe) wir gebildet worden, mit welchem Weſen und Charakter wir auf die Welt gekommen ſind! Der uns geſchaffen und gebildet, führte uns auch in ſeine Welt ein, indem er uns zuvor ſchon, ehe wir noch geboren waren, ſeine Wohlthaten bereitet hatte. Da wir nun all dieß von ihm haben, ſo müſſen wir ihm für Alles dankbar ſein, ihm, dem Ehre gebührt in ewige Ewigkeiten." [1])

Die Fortpflanzung der Menſchheit.

Der Urſprung des Geiſtes.

§. 85.

Wird in der Lehre von der Fortpflanzung des menſchlichen Geſchlechtes, da über ſie als eine leibliche kein Streit beſteht, der Nachdruck auf den Geiſt gelegt; ſo treten geſchichtlich drei verſchiedene Syſteme hervor, die ſich Geltung zu verſchaffen ſuchen, von welchen aber nur Eines das wahre ſein kann. Dieſe Syſteme ſind: der Präexiſtentianismus, der Traducianismus und der Creatianismus. Die Wahrheit iſt auf Seite des letztgenannten Syſtemes.

Das menſchliche Geſchlecht ſtammt dem Leibe nach von den erſten Eltern ab. [2]) Darüber iſt niemals Streit entſtanden, ſondern der Streit beginnt, wenn es ſich darum handelt, ob die Abſtammung des menſchlichen Geſchlechtes von den Ureltern auch eine Abſtammung dem Geiſte nach ſei, ob folglich mit dem Leibe, oder wie der Leib, auch der Geiſt fortgezeugt werde in der Menſchheit. Während der Traducianismus ſich für die Fortpflanzung des Geiſtes mit dem Leibe ausſpricht, ſtellt der Creatianismus dieſelbe in Abrede. Allein neben dieſe beiden Syſteme

---

1) *Clem. rom.* I. ad Corinth. c. 37. 38. vgl. Die Briefe der apoſtol. Väter Clemens und Polykarp, neu überſetzt und mit Einleitungen und Commentarien verſehen von M. J. Wocher. Tübingen bei Laupp. 1830.

2) Geneſ. 1, 28. Apg. 17, 26. vgl. die weitern Stellen oben S. 375—378.

ſtellt ſich noch ein anderes als drittes hin, der Präexiſtentianismus, der eine ſchlechthin eigenthümliche, von der Kirche aber abſolut verworfene Lehre in ſich einſchließt. Wir machen mit der letztern den Anfang.

Daß ſchon in der ältern Kirche mehrere Vorſtellungen über den Urſprung der Seele bekannt waren, von welchen aber nur Eine die wahre ſein konnte, geht aus einem Briefe des Hieronymus an Marcellinus hervor, welcher Brief ſich auch unter den Werken des Auguſtinus findet. Nach der erſten Anſicht, welche die des Pythagoras, des Plato und des Origenes iſt, kam die Seele aus einem jenſeitigen Leben in das jetzige herab, und verband ſich mit dem Leibe; nach der zweiten iſt die Seele aus der Subſtanz Gottes, wie die Stoiker, Manichäer und Priscillianiſten glauben; nach der dritten ſchuf Gott Anfangs eine große Menge von Seelen, die nach und nach in den Leibern erſcheinen; nach der vierten bringt Gott die Seelen fortwährend durch neue Schöpfung hervor und ſendet ſie in die Leiber; nach der fünften entſteht im Fluſſe der Generation die Seele aus der Seele, wie der Leib aus dem Leibe entſteht, welche letztere Vorſtellung die des Tertullian, des Apollinaris und Anderer iſt.[1]) Da jedoch die zweite Vorſtellung dem Chriſtenthume ſo widerſpricht, daß die ſie betreffende Frage nie auch nur mit einigem Ernſt geſtellt werden konnte, und die dritte von Hieronymus ſelbſt eine thörichte genannt wird; ſo laufen die verſchiedenen Anſichten zuletzt auf die drei zurück, die wir kurz zuvor genannt haben.

a) Der Präexiſtentianismus.

§. 86.

Die Grundanſchauung des Präexiſtentianismus ſpricht ſich dahin aus: der creatürliche Geiſt habe vor dem Leibe in einem frühern Leben exiſtirt, und ſei in Folge einer jen-

---

1) *Hieronymus* ad Marcellinum, n. 2: Super animae statu memini vestrae quaestiunculae, immo maximae ecclesiasticae quaestionis: Utrum lapsa de coelo sit, ut Pythagoras philosophus, omnesque Platonici, et Origenes putant: An a propria Dei substantia, ut Stoici, Manichaeus et Hispana Priscilliani haeresis suspicantur: An in thesauro habeantur Dei, olim conditae, ut quidem ecclesiastici stulta persuasione confidunt: An quotidie a Deo fiant, et mittantur in corpora, secundum illud quod in Evangelio scriptum est: Pater meus usque modo operatur, et ego opero. (Joh. 5, 17.). An certe ex traduce, ut Tertullianus, Apollinaris et maxima pars occidentalium autumant; ut, quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima, et simili cum brutis animantibus conditione subsistat.

ſeitigen Handlung eben ſo zur Strafe wie zur Läuterung in das Dießſeits verſetzt und mit dem Leibe verbunden worden.

1. Der Präexiſtentianismus hat ſeine eigentliche Wurzel in der Philoſophie des Plato, der durch ſeine Speculation auf indirecte Weiſe auf ihn gekommen war. Er ſuchte für unſere Erkenntniſſe a priori, überhaupt für unſere höhern Anſchauungen und Begriffe, ein entſprechendes tieferes Princip auszumitteln, und da er keines fand, womit er ſich begnügte, ſo gerieth er auf eine Wiedererinnerung. Alles Forſchen, Begreifen und Erkennen in höhern Dingen iſt an ſich nur eine Wiedererinnerung an ſchon früher Erkanntes und Gewußtes: die Thätigkeit des Erkennens iſt weſentlich nur die Thätigkeit des Wiedererkennens. Das dereinſt Gewußte hat ſich im Gedächtniſſe gleichſam in Schlummer gelegt, und braucht daraus nur geweckt zu werden. [1] Geweckt aber wird es theils durch Fragen, theils durch ſinnliche Anſchauungen. [2] Dieß iſt nicht nur der Fall bei allgemeinen Wahrheiten, dergleichen die mathematiſchen ſind, [3] ſondern dieß iſt auch, und zwar ganz beſonders, der Fall bei Ideen, welchen in der Endlichkeit kein Gleiches und Adäquates entſpricht. [4] Gehören dahin die Ideen des Schönen, Guten, Gerechten und Frommen; ſo iſt dieß überhaupt auch bei Allem der Fall, was das wahre Sein angeht: das wahrhaft Seiende exiſtirt allein in der Idee, das wir in ſeiner Reinheit und Vollkommenheit nur jenſeits erblickt haben, und dem im Dießſeits nichts als ein Gleiches entſpricht. Das wahrhaft Seiende iſt ſomit das, was wir aus unſerer Erinnerung zu erwecken haben. [5] Die Lehre von der Wiedererinnerung verwebt Plato mit einem Mythus. Hat zufolge deſſelben der Menſch in einem jenſeitigen Daſein exiſtirt, in welchem er das wahre Sein der Dinge ſchaute, und in welchem Gott ihm die Natur des Ganzen gezeigt; [6] ſo wurde er dieſes vorzeitlichen Zuſtandes durch einen Abfall von Gott und den Ideen verluſtig, [7] zur Strafe dafür aber in die Zeitlichkeit und Körperlichkeit verſetzt,

1) Theat. p. 191. c. p. 197. b. Phileb. p. 34. b. sq.

2) Phæd. p. 73. a. 3) Meno p. 82. a. sq.

4) Phæd. p. 74. a. sq.

5) Phæd. p. 74. e. p. 75. b. p. 76.

6) Tim. p. 41. e.

7) In der That iſt die Platoniſche Lehre in dieſer Beziehung ſelbſt, wie ſo manches Andere im Heidenthume, als eine Reminiscenz an die Urgeſchichte der Menſchheit zu betrachten, die aber nicht frei von mannigfacher Entſtellung iſt, zu welcher Entſtellung das ganze Präexiſtentiale gehört. Eben ſo dürfen wir nicht unbeachtet laſſen, daß nach Plato in der endlichen Wirklichkeit nichts der Idee entſpricht, von der es eben abgefallen.

wo es ſich des Höhern nur erinnert, aber durch dieſe Erinnerung ſchon zu demſelben emporgezogen wird. [1]) Hat ſich dieſe Anſchauung, wie bald zu erweiſen, ſpäter, und zwar zur Zeit des Chriſtenthums, außerhalb der Kirche, wiederholt; ſo gehört zur Vervollſtändigung des Ganzen ſchon bei Plato noch ein weſentliches Moment. Plato verbindet nämlich mit dem Begriff des Unſterblichen noch ein Weiteres, und zwar zuerſt die Vorſtellung, daß es immerdar iſt, alſo auch von jeher war; [2]) ſodann zweitens die andere Vorſtellung, daß, da die unſterblichen Seelen von jeher ſchon geweſen ſind, nicht mehr und nicht weniger Seelen ſein können, denn ſo viel als ſtets waren. [3]) Alle Seelen daher, die in die Zeitlichkeit eintreten, haben dereinſt exiſtirt, und wie ſie ſich des Jenſeits erinnern, ſo läutern ſie ſich im Dießſeits für einen jenſeitigen Abfall.

2. Die Lehre von der Präexiſtenz der Seele entlehnte von Plato der Jude Philo, nachdem auch die Eſſener eine gleiche Vorſtellung zu der ihrigen gemacht hatten. [4]) Daß die Seele vor dem Leibe exiſtirt habe, und erſt ſpäter in den Leib, als in eine ihm fremde und unangemeſſene Wohnung eingewandert ſei, lehrt Philo ausdrücklich an mehreren Stellen. [5]) Das menſchliche Leben erſcheint ihm darum als ein Ein- und Auswandern, [6]) und das Geborenwerden iſt ein Herabſteigen vom Himmel und ein verhängnißvolles Sichhineinbegeben in die Feſſeln des Leibes. [7]) Iſt die Seele vor ihrer Verbindung mit dem Leibe eine Monas, Einheit; ſo wird der Menſch, indem die Seele deſſelben mit dem Leibe ſich verbindet, eine Dyas, Zweiheit. [8]) Verbindet Philo an mehrern Orten den Gedanken von der Einwanderung der Seele in den Leib mit dem Gedanken von einem Abfall, im Platoniſchen Sinn, [9]) der durch Einkerkerung gebüßt wird; [10])

---

3) Vgl. darüber Meno p. 80. 81. Phæd. p. 73—76. Phædr. p. 246 sq. Tim. p. 41. e.

4) Phæd. p. 76. d. sq. p. 105. c. Erinnerung an die Platoniſche Lehre bei Cicero im Cato major.

5) Rep. l. X. p. 611. a. vgl. Phæd. p. 72. c. Tim. p. 41. d.

6) Ueber die Eſſener vgl. *Joseph.* de bello Jud. l. II. c. 8. n. 11.

7) Beſonders de somniis l. I. ed. Pfeiffer tom. V. p. 60—66. p. 82. Am letztern Orte heißt es: „Denn ſie (die Seele) hat den himmliſchen Raum verlaſſen, und iſt, wie in ein fremdes Land, in den Leib eingewandert.“

8) De mundi opificio ed. Pf. I. 92.

9) Quis rerum divinarum hæres sit. Pf. IV. p. 122. vgl. de agricultura. Pf. III. 50.

10) De vita Mosis.

11) Wie de somniis l. I. Pf. V. p. 62—66.

12) Der Leib ein Gefängniß, εἱρκτη, δεσμωτηριον; de migrat. Abrah. Pf. III.

ſo fehlt es bei ihm andrerſeits nicht an Stellen, in welchen er den Leib ſelbſt für die Quelle des Böſen ausgibt. [1])

3. Hat Philo mit ſeiner Lehre von der Präexiſtenz der Seele die andere pantheiſtiſche verbunden, die Seelen ſeien Bruchtheile des ſich ausdehnenden göttlichen Weſens; [2]) ſo iſt es der, der Valentinianiſchen Schule angehörige Gnoſtiker, Julius Caſſianus (nach Clemens Alexandrinus das Haupt der Doketen), der die Philoniſche Vorſtellung im Ganzen zu der ſeinigen machte: die Seele, vorher göttlich, ſteigt, durch Begierde entnervt, zur Zeugung und zum Untergange in die Endlichkeit herab. [3]) Nach Caſſianus iſt es der Gnoſtiker Baſilides, der lehrte: die Seele, die in einem andern Leben geſündigt habe, büße hiefür in dem gegenwärtigen die Strafe. [4]) Bardeſanes und ſeine Schule lehrte das Gleiche. [5]) Die Manichäer können nur bedingungsweiſe hieher gezählt werden, und zwar, ſofern ſie lehren, das urſprüngliche Lichtweſen ſei bei der ſpätern Schöpfung des Menſchen durch die böſen und finſtern Mächte auch in die menſchliche Natur eingedrungen, in der es ſofort zum Bewußtſein gekommen, wenn ſchon gegen den Willen jener dämoniſchen Mächte. [6]) Als ſpäter der Manichäismus ſich mit

---

414. Quis rerum divinarum hæres sit. Pf. IV. 122. Legis allegor. Pf. I. 268, vgl. de agricult. Pf. III. 12. De caritate, Mang. II. 387. de creatione principis Mang. II. 367.

1) De migrat. Abrah. Pf. III. 414. Quis rerum divinarum hæres sit. Pf. IV. 118. De gigant. Pf. II. 368. 370; vgl. de ebriet. Pf. III. 214.

2) Philo ſagt in der Schrift: Quod deterior potior. insidiari soleat. Mang. I. 208. Pf. II. 202: „Wie wäre es möglich, daß der Geiſt, ein kleines Weſen, eingeſchloſſen in das Herz oder das Gehirn, die Größe der Welt und des Himmels faſſen könnte, wenn er nicht ein Bruchſtück von jener göttlichen Seele wäre; aber ein Bruchſtück, das nicht von ſeinem Ganzen getrennt iſt. Denn Nichts wird vom Göttlichen durch Abtrennung ausgeſchieden, ſondern nur durch Ausdehnung. Weßhalb auch der menſchliche Geiſt, wenn er die Welt betrachtet, ſich bis zu den Grenzen des Alls hinausſtreckt, ohne zu brechen; denn ſeine Kraft iſt dehnbar."

3) Nach dem Berichte des Clemens Alexandrinus über Julius Caſſianus Strom. l. III. c. 13. p. 552. 553.

4) *Clem. Alex.* Strom. l. IV. c. 12. p. 600: *ἀλλα τῳ Βασιλειδῃ ἡ ὑποθεσις προαμαρτησασαν φησι την ψυχην ἐν ἑτερῳ βιῳ, την κολασιν ὑπομενειν ἐνταυθα.*

5) *Origen.* de recta in Deum fide. Sect. 5. p. 862. oper. t. I; nach der Würzburger Ausgabe tom. IV. p. 181—183. Origenes macht auf den Widerſpruch der Bardeſaner und der Gnoſtiker überhaupt aufmerkſam, der darin beſteht, das einemal die Sünde ins Jenſeits zu verlegen und als eine jenſeitige geiſtige That anzuſehen, das anderemal aber den Leib für die Quelle des Böſen zu halten.

6) Man vgl. hierüber den heiligen Auguſtinus, und zwar De natura boni contra Manich. c. 46; Contra Faustum l. I. c. 3. l. XIX. c. 3. l. XXII. c. 1. l. XXIV. c. 1. De hæresibus XLVI.

dem Gnoſticismus im dualiſtiſch-emanatiſtiſchen Priscillianismus vereinigte, trat die Lehre von der Präexiſtenz in dem Sinne wieder ſo deutlich als möglich hervor, wie ſie Plato und ſpäter Philo gelehrt hatte.[1]) In den noch ſpätern, mittelalterlichen gnoſtiſch-manichäiſchen Secten hat ſich die Vorſtellung von der Präexiſtenz der Seele ſtets wiederholt. So bei derjenigen Secte, die man gewöhnlich die neumanichäiſche nennt, und der die Katharer und Patarener angehören. Dieſe Secte bekennt ſich zum Dualismus der alten Manichäer. Von den Menſchenſeelen nun lehrt die neumanichäiſche Secte, daß ſie abgefallene Geiſter ſeien, die, aus dem Himmel verſtoßen, in Leiber verbannt worden, um in denſelben Strafe zu büßen und ſich zu reinigen.[2])

---

1) *Leo Magn.* epist. 93 ad Turribium (Thuribium) c. 10: Novi Priscillianistæ dicunt, animas, quæ humanis corporibus inseruntur, fuisse sine corpore, et in cœlesti habitatione peccasse, atque ob hoc e sublimibus ad inferiora delapsas, in diversæ qualitatis principes incidisse: per aëreas et sydereas potestates, alias duriores, alias mitiores corporibus esse inclusas, sorte diversa et conditione dissimili: ut quidquid in hac vita varie et inæqualiter provenit, ex præcedentibus causis videatur accidere.

2) *Eckbertus presbyter:* adversus pestiferos fœdissimosque Catharorum damnatos errores ac hæreses, in Maxim. Biblioth. Tom. XXIII. f. 602: Dicebant animas humanas non aliud esse, nisi illos apostatas spiritus, qui in principio mundi de regno cœlorum ejecti sunt, et eos in humanis corporibus per sua bona opera promereri salutem. Vgl. *Limborch:* liber sentent. inquis. Tolos. f. 120. b. *Reinerus:* contra Waldenses hæret. in Maxim. Biblioth. T. XXV. f. 271: Quod animæ creatæ sint ante mundi constitutionem a Deo et tunc etiam peccaverint. Gleiches iſt bei Moneta zu finden: *Moneta:* adversus Catharos et Waldenses. f. 4: Credunt etiam, quod Diabolus, qui et Satanas dicitur, invidens Altissimo caute ascendit in cœlum Dei sancti, et ibi colloquio suo fraudulento prædictas animas decepit, et ad terram istam et caliginosum aërem duxit, et credunt eum villicum iniquitatis dici a Domino (Luc. 16, 8.) . . Credunt etiam, quod Satan a Michaële dejectus de cœlo animas prædictas corporibus istis veluti carceribus inclusit et quotidie includit . . . Istas autem animas credunt propter peccatum suum, quando diabolo consenserunt in cœlo, aut dicunt fuisse in istum mundum dejectas a Patre justorum et credunt quod Dominus Jesus propter istas animas redimendas venerit de cœlo in terram. Istas etiam animas cœlestes, quas *nos* Dæmones appellamus, credunt in his corporibus post adventum Christi in hac vita, tam de peccato in cœlo commisso, quam de aliis peccatis in præsenti mundo commissis pœnitentiam agere. Auch das opusculum, quod Gregorius quidam scripsit contra Manichæos, qui Paterini dicuntur, circiter annum 1240 bei Muratori Antiqu. Ital. med. ævi V. f. 149—150 hat im vierten Kapitel die Worte: de spiritibus hominum, quos Paterinus dicit esse dæmones.

4. Merkwürdig iſt in Abſicht auf das Gegenwärtige die Lehre des Origenes, welche ſich an die Platoniſch-Philoniſche Anſchauung anſchließt, wobei wir aber die Bemerkung nicht unterlaſſen dürfen, daß Origenes dieſen Gegenſtand nicht nur mit einer gewiſſen Schüchternheit vorträgt, ſondern ſeine Meinung auch Niemanden aufdringen will. Dieſe ſeine Vorſtellung ſpricht er aber in Folgendem aus. Es gibt zwei Schöpfungen, eine erſte, urſprüngliche, und eine zweite, der erſten ſpäter folgende. Die erſte Schöpfung iſt die Schöpfung der unſichtbaren, überſinnlichen Welt, mit Einem Worte: die Schöpfung der Geiſterwelt, welche am Göttlichen, ohne es jedoch ſelbſt zu ſein oder zu werden, Theil nimmt.[1]) Lag in der Endlichkeit und Creatürlichkeit der Geiſter die Möglichkeit des Abfalles, welche Möglichkeit bei der abſolut guten Gottheit allein nicht Statt hat;[2]) ſo gab es neben dieſer Möglichkeit noch eine andere, und zwar jene, die in der Freiheit der Geiſter lag. Der creatürliche Geiſt iſt frei, und hat in ſeiner Freiheit die Macht der Selbſtbeſtimmung, das *αὐτεξουσιον*, das mit der Macht der Intelligenz, dem *λογικον*, urſprünglich zugleich gegeben iſt.[3]) Mit dieſer Freiheit und der in ihr gegründeten Macht der Selbſtbeſtimmung geht die Zurechnungsfähigkeit, ſo wie die wirkliche Zurechnung ſelbſt, Hand in Hand.[4]) Die Möglichkeit des Abfalls iſt aber zur Wirklichkeit geworden. Ein großer Theil der geiſtigen Naturen iſt von Gott durch einen Act des freien Willens abgefallen, über deſſen nähern Verlauf man nichts Beſtimmtes mehr ermitteln kann. Dem Abfall folgte die Strafe. Die Strafe ſelbſt aber verhält ſich nach Maaßgabe der Schuld der Abgefallenen. Die allgemeine Strafe beſteht aber darin, daß ſofort die materielle Welt geſchaffen, und die abgefallenen Geiſter in ſie nach dem Grade ihres Vergehens eingeſchloſſen wurden. Auf der Ungleichheit der Schuld der Geiſter und der damit in Verbindung ſtehenden Ungleichheit der Bekleidung derſelben mit der Materie ruhet die Ungleichheit der Dinge in der gegenwärtigen Welt, die Claſſification der

---

1) *Orig.* de princip. II. 3, 5. II. 5, 4. II. 9, 1. II. 9, 6. III. 3. III. 5, 1. 2. 3. 4. III. 6, 1. 3. IV. 36. In Joann. I. 17, 34. Exhort. ad Mart. 47. vgl. das Fragment bei Hieronymus.

2) De princip. I. 2, 4. I. 5, 3. I. 6, 2. (Nur was accidirt, kann decidiren) I. 5, 5. 8, 3. In Joann. II. 4, 11. 12. Contra Celsum VI, 44.

3) De orat. 29. De princip. I. 5, 2. 3. 8, 3. II. 3, 3. II. 9, 6. III. 1, 3. 4. 5. III. 2 et 3. Contr. Celsum III. 70. IV. 3. V. 21. Homil. in Num. XX. 3.

4) Vgl. die vorgehenden Stellen.

Vernunftweſen in der Welt. [1]) An ſich gibt es drei größere Claſſen, die innerhalb ihrer ſelber wieder ihre Stufen haben. Die erſte Claſſe beſteht aus jenen Geiſtern, die Gott treu geblieben, oder doch wenigſtens in den Abfall nicht eigentlich eingegangen ſind. Das ſind ſofort auch jene himmliſchen Geiſter, welche die oberſten Ordnungen der Welt einnehmen, und, mit feinen, ätheriſchen Körpern ausgerüſtet, des größten, umfaſſendſten Wirkungskreiſes ſich erfreuen. Auf ſie folgen, noch in derſelben erſten Claſſe, jene, die zwar in der Treue gewankt haben, aber dennoch nicht wirklich abgefallen ſind. Auch ſie ſind mit Körpern bekleidet worden, und nehmen, als Aufſeher und Wächter, Theil an der Weltregierung. [2]) Die zweite Claſſe beſteht aus jenen Geiſtern, die ſchlechthin abgefallen ſind, und unter Satan das dämoniſche Reich bilden. In grobe Körper eingeſchloſſen bilden ſie gegen das göttliche Reich den feindſeligſten Widerſpruch. [3]) Die dritte Claſſe iſt jene, welche zwiſchen die beiden bisherigen gleichſam in die Mitte geſtellt iſt. Es iſt dieß diejenige Claſſe, die aus den Menſchen beſteht. Auch hier herrſcht nach dem Maaße des frühern Vergehens Verſchiedenheit. Das Gemeinſame aber iſt der in dieſem Reiche Statt findende Kampf, und die daran geknüpfte Läuterung. [4])

Die unkirchliche Lehre des Origenes von der Präexiſtenz des Menſchen konnte, wie mancher andere ſeiner Irrthümer, nur das bekannte Schickſal haben.

5. Die neuere Zeit hat die Lehre von der Präexiſtenz der Seele und von einem jenſeitigen Handeln in ganz eigenthümlicher Weiſe wiederholt. Und zwar iſt dieß von Kant und Schelling geſchehen. Wenn der Erſtere, Kant, in ſeiner bekannten Schrift über die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, [5]) und zwar ſogleich im erſten Stück [6]) von der Einwohnung des böſen Princips neben dem guten, oder über das radicale Böſe in der menſchlichen Natur handelt, bringt er, um den Hang zum Böſen ſelbſt zu erklären, Folgendes vor: „Aller Hang iſt entweder phyſiſch, d. i. er gehört zur Will-

---

1) De princip. I, 5, 1. 3. 6, 2. I. 8, 2. 4. I. 8. II. 9, 2. 4. 5. 6. 8. III. 5, 4. vgl. die Fragmente bei Hieronymus ad Avit.

2) De princ. I. 5, 1. 6, 2. In Matth. XVII. 2. In Joann. II. 17. Vgl. das griech. Fragment bei Just. I. 8, 1. 2. 4.

3) De princ. I. 8, 4. I. 5, 2. Homil. in Exod. VIII, 6.

4) De princ. I. 5, 2. 8, 4. In Joann. I. 34. In Matth. XIII. 1. XV. 27. vgl. c. Cels. IV. 17.

5) Wir halten uns an die zweite, vermehrte Auflage, Königsberg 1794.

6) a. a. O. S. 3—64.

kühr des Menſchen als Naturweſens; oder er iſt moraliſch, d. i. zur Willkühr deſſelben als moraliſchen Weſens gehörig. Im erſten Sinne gibt es keinen Hang zum moraliſch Böſen; denn dieſes muß aus der Freiheit entſpringen; und ein phyſiſcher Hang (der auf ſinnliche Antriebe gegründet iſt) zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es ſei zum Guten oder Böſen, iſt ein Widerſpruch. Alſo kann ein Hang zum Böſen nur dem moraliſchen Vermögen der Willkühr ankleben. Nun aber iſt nichts ſittlich- (d. i. zurechnungsfähig-) böſe, als was unſere eigene That iſt. Dagegen verſteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen ſubjectiven Beſtimmungsgrund der Willkühr, der vor jeder That vorhergeht, mithin ſelbſt noch nicht That iſt; da dann in dem Begriffe eines bloßen Hanges zum Böſen ein Widerſpruch ſein würde, wenn dieſer Ausdruck nicht ſtets in zweierlei verſchiedener Bedeutung, die ſich beide doch mit dem Begriffe der Freiheit vereinigen laſſen, genommen werden könnte. Es kann aber der Ausdruck von einer That überhaupt ſowohl von demjenigen Gebrauche der Freiheit gelten, wodurch die oberſte Maxime (dem Geſetze gemäß oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen, als auch von demjenigen, da die Handlungen ſelbſt (ihrer Materie nach, d. i. die Objecte der Willkühr betreffend) jener Maxime gemäß ausgeübt werden. Der Hang zum Böſen iſt nun That in der erſten Bedeutung (peccatum originarium), und zugleich der formale Grund aller geſetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demſelben widerſtreitet, und Laſter (peccatum derivativum) genannt wird; und die erſte Verſchuldung bleibt, wenn gleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Geſetz ſelber beſtehen) vielfältig vermieden wurde. Jene iſt intelligible That, bloß durch Vernunft, ohne alle Zeitbedingung erkennbar; dieſe ſenſibel, empiriſch, in der Zeit gegeben (factum phænomenon). Die erſte heißt nur vornehmlich in Vergleichung mit der zweiten ein bloßer Hang, und angeboren, weil er nicht ausgerottet werden kann (als wozu die oberſte Maxime die des Guten ſein müßte, welche aber in jenem Hange ſelbſt als böſe angenommen wird); vornehmlich aber, weil wir davon, warum in uns das Böſe gerade die oberſte Maxime verderbt habe, obgleich dieſes unſere eigene That iſt, eben ſo wenig weiter eine Urſache angeben können, als von einer Grundeigenſchaft, die zu unſerer Natur gehört." [1]) Schelling ſpricht ſich, mit ausdrücklicher Beziehung

1) Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 2te Aufl. Königsb. 1794. S. 24—26. Vgl. darüber noch S. 35. 39 (Note) 46. 47.

auf Kant, über die angebliche vorzeitliche intelligible That des Menſchen alſo aus: „Der Menſch iſt in der urſprünglichen Schöpfung ein unentſchiedenes Weſen — (welches mythiſch (!) als ein dieſem Leben vorausgegangener Zuſtand der Unſchuld und anfänglichen Seligkeit dargeſtellt werden mag) —: nur er ſelbſt kann ſich entſcheiden. Aber dieſe Entſcheidung kann nicht in die Zeit fallen; ſie fällt außer aller Zeit und daher mit der erſten Schöpfung, (wenn gleich als eine von ihr verſchiedene That), zuſammen. Der Menſch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, iſt doch in dem Anfang der Schöpfung (das Centrum) erſchaffen. Die That, wodurch ſein Leben in der Zeit beſtimmt iſt, gehört ſelbſt nicht der Zeit, ſondern der Ewigkeit an: ſie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, ſondern durch die Zeit, (unergriffen von ihr), hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch ſie reicht das Leben des Menſchen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch ſie auch außer dem Erſchaffenen, frei und ſelbſt ewiger Anfang iſt. So unfaßlich dieſe Idee der gemeinen Denkweiſe vorkommen mag, ſo iſt doch in jedem Menſchen ein, mit derſelben übereinſtimmendes, Gefühl, als ſei er, was er iſt, von aller Ewigkeit ſchon geweſen, und keineswegs in der Zeit erſt geworden. Daher, ohnerachtet der unläugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen, und obgleich Jeder, wenn er auf ſich aufmerkſam iſt, ſich geſtehen muß, daß er keineswegs zufällig oder willkührlich böſe oder gut iſt, der Böſe z. B. ſich doch nichts weniger als gezwungen vorkommt, (weil Zwang nur im Werden, nicht im Sein empfunden werden kann), ſondern ſeine Handlungen mit Willen, nicht gegen ſeinen Willen thut. Daß Judas ein Verräther Chriſti wurde, konnte weder er ſelbſt, noch eine Creatur ändern, und dennoch verrieth er Chriſtum nicht gezwungen, ſondern willig und mit völliger Freiheit. Eben ſo verhält es ſich mit dem Guten, daß er nämlich nicht zufällig oder willkührlich gut, und dennoch ſo wenig gezwungen iſt, daß vielmehr kein Zwang, ja ſelbſt die Pforten der Hölle nicht im Stande wären, ſeine Geſinnungen zu überwältigen. In dem Bewußtſein, ſofern es bloßes Selbſterfaſſen und nur idealiſtiſch iſt, kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da ſie ihm, wie dem Weſen, vorangeht, es erſt macht; aber ſie iſt darum doch keine That, von der dem Menſchen überall kein Bewußtſein geblieben; indem derjenige, welcher etwa, um eine unrechte Handlung zu entſchuldigen, ſagt: So bin ich nun einmal, doch ſich ſelbſt bewußt iſt, daß er durch ſeine Schuld ſo iſt, ſo ſehr er auch Recht hat, daß es ihm unmöglich geweſen, anders zu handeln. Wie oft geſchieht

es, daß ein Menſch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empiriſch betrachtet, kaum Freiheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Böſen zeigt, von dem vorauszuſehen iſt, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgeſehen hatten; und daß gleichwohl Niemand die Zurechnungsfähigkeit derſelben bezweifelt, und von der Schuld dieſes Menſchen ſo überzeugt iſt, als er es nur immer ſein könnte, wenn jede einzelne Handlung in ſeiner Gewalt geſtanden hätte. Dieſe allgemeine Beurtheilung eines ſeinem Urſprung nach ganz bewußtloſen und ſogar unwiderſtehlichen Hangs zum Böſen als eines Actus der Freiheit weist auf eine That, und alſo auf ein Leben vor dieſem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit iſt. Weil in der Schöpfung der höchſte Zuſammenklang, und nichts ſo getrennt und nach einander iſt, wie wir es darſtellen müſſen, ſondern im Frühern auch ſchon das Spätere mitwirkt und Alles in Einem magiſchen Schlage zugleich geſchieht: ſo hat der Menſch, der hier entſchieden und beſtimmt erſcheint, in der erſten Schöpfung ſich in beſtimmter Geſtalt ergriffen, und wird, als ſolcher, da er von Ewigkeit iſt, geboren, indem durch jene That ſogar die Art und Beſchaffenheit ſeiner Korporiſation beſtimmt iſt. . . . Auch wir behaupten eine Prädeſtination, aber in ganz anderm Sinne: nämlich in dieſem: wie der Menſch hier handelt, ſo hat er von Ewigkeit und ſchon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er ſelbſt als ſittliches Weſen nicht wird, ſondern der Natur nach ewig iſt. . . . Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaction des Grundes zur Offenbarung, das Böſe allgemein erregt worden, ſo hat der Menſch ſich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbſtſucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finſtern Princip des Böſen geboren, wenn gleich dieſes Böſe zu ſeinem Selbſtbewußtſein erſt durch das Eintreten des Gegenſatzes erhoben wird. Nur aus dieſem finſtern Princip kann, wie der Menſch jetzt iſt, durch göttliche Transmutation, das Gute als das Licht hervorgebildet werden. Dieſes urſprüngliche Böſe im Menſchen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menſchen in ſich und außer ſich nur oberflächlich kennen gelernt hat, iſt, obgleich in Bezug auf das jetzige empiriſche Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in ſeinem Urſprung eigene That, und darum allein urſprüngliche Sünde, was von jener, freilich ebenfalls unläugbaren, nach eingetretener Zerrüttung als Contagium fortgepflanzten Unordnung der Kräfte,

nicht geſagt werden kann. Denn nicht die Leidenſchaften an ſich ſind das Böſe, noch haben wir allein mit Fleiſch und Blut, ſondern mit einem Böſen in und außer uns zu kämpfen, das Geiſt iſt. Nur jenes durch eigene That, aber von der Geburt, zugezogene Böſe kann daher das radicale Böſe heißen, und bemerkenswerth iſt, wie Kant, der ſich zu einer transcendentalen, alles menſchliche Sein beſtimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des ſittlichen Urtheils in ſpätern Unterſuchungen auf die Anerkennung eines, wie er ſich ausdrückt, ſubjectiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menſchlichen Handlungen, der doch ſelbſt wiederum ein Actus der Freiheit ſein müſſe, geleitet wurde.... Es iſt im ſtrengſten Verſtande wahr, daß, wie der Menſch überhaupt beſchaffen iſt, nicht er ſelbſt, ſondern entweder der gute oder der böſe Geiſt in ihm handelt; und dennoch thut dieß der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das in=ſich=handeln=Laſſen des guten oder böſen Princips iſt die Folge der intelligiblen That, wodurch ſein Leben und Weſen beſtimmt iſt.[1])

6. Wir beginnen die Beurtheilung der von der Kirche ohnehin verworfenen Lehre von der Präexiſtenz der Seele ſogleich mit der Bemerkung, daß nicht bald eine Vorſtellung auf ſeichtern Grund gebaut ſei, als die eben genannte, abgeſehen davon, daß ſie, wie oben ſchon bemerkt, auf ganz indirecte Art, aus dem Unvermögen nämlich entſtanden iſt, für das aprioriſche Erkennen ein Princip zu finden und aufzuſtellen. Wir ſprechen uns im Nachſtehenden alſo aus.

a) Sollte die Menſchheit wirklich präexiſtirt haben, und in Folge eines Abfalls von Gott jeder Geiſt in einen Leib zur Strafe und zugleich zur Läuterung gebannt worden ſein; ſo müßten wir in unſerem gegenwärtigen Zuſtande nicht nur davon eine Erinnerung in uns tragen, ſondern wir müßten auch eine vollkommene Einſicht in den ganzen Hergang haben. Denn der Zweck müßte uns bekannt ſein, um deßwillen wir hier ſind mit Beziehung auf unſere vorzeitliche Exiſtenz. Wie wäre es uns möglich, unſer Hierſein zu begreifen, wenn uns der Grund unbekannt bliebe, um deßwillen wir in das gegenwärtige Daſein gekommen ſind? Wenn wir, um uns eines verſinnlichenden Beiſpiels zu bedienen, Jemanden, der durch ein beſtimmtes Vergehen eine beſtimmte Strafe verdient hat, in einen gewiſſen Zuſtand bringen, in der Abſicht, daß der Strafzuſtand ſeine

1) Schelling's Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit und die damit zuſammenhängenden Gegenſtände, im I. Bde. der Philoſophiſchen Schriften S. 468—473.

Beſſerung bewirken ſolle; ſo muß er nicht nur mit dem Zweck, den wir mit ihm erreichen wollen, ſondern auch mit der Urſache bekannt ſein, die über ihn die Strafe gebracht hat: d. h. mit andern Worten, er muß ein klares Bewußtſein von ſeinem frühern Zuſtande haben, in welchem er mit Freiheit ſündigte. Ohne dieſes geſchichtliche Bewußtſein um ſein früheres Daſein gibt es auch kein Bewußtſein von dem Zweck ſeines gegenwärtigen Lebens. Jenes Bewußtſein nun von einem außerzeitlichen Falle haben wir keineswegs, und wir haben es nicht, weil wir in der That nicht präexiſtirt haben. Um das Nichtgeſchichtliche, d. h. um das, was nicht geſchehen iſt, gibt es kein Bewußtſein, ſondern ein ſolches Bewußtſein iſt ein bloß erträumtes, eben darum aber kein eigentliches und wahres Bewußtſein, in welchem man ſich eines wirklichen Seins bewußt iſt. Obſchon wir aber ein ſolches Bewußtſein in der That nicht haben; ſo iſt uns um deßwillen doch der Zweck des gegenwärtigen Daſeins nicht unbekannt. Wir wiſſen um ihn durch äußere und innere Offenbarung, keineswegs aber wiſſen wir um ihn als um einen ſolchen, der Beziehung hätte auf ein vorzeitliches Leben, welches das unſrige geweſen ſein ſoll.

b) Wenn nach der Vorſtellung von der Präexiſtenz der Seele eine ungeheure Maſſe von Geiſtern in einem jenſeitigen Leben geſündigt hätte; ſo müßte offenbar dieſe ſelbe Maſſe alsbald in ein zeitliches Daſein verſetzt worden ſein, um in dieſem die Strafe zu büßen und ſich zu läutern. Es müßte daher auch gleich Anfangs eine ungeheure Maſſe von Menſchen gegeben haben, und die Menſchheit müßte in der Zeit nicht zu-, ſondern offenbar abnehmen: denn die, welche ihre Strafe abgebüßt und ſich geläutert haben, treten aus dem zeitlichen Zuſtande wieder in den ewigen zurück. Von jener Abnahme der Menſchheit weiß aber die Geſchichte nichts, vielmehr weist ſie im Gegentheile auf, daß die Menſchheit ſich nach und nach vermehrt habe.

c) Wollte man aber trotz dieſes hiſtoriſchen Gegenbeweiſes dennoch bei der Lehre von der Präexiſtenz beharren; ſo müßte man annehmen, es ſei vielen Millionen Geiſtern erſt nach Jahrtauſenden möglich, in einen menſchlichen Leib verſetzt zu werden. Dann aber müſſen wir fragen: Was haben dieſe Geiſter in der ſo langen Zwiſchenzeit für ihre Strafe und Läuterung gethan, da ſie doch nur in einem menſchlichen Leibe Strafe büßen und ſich läutern können? Gibt es einen Geiſt in Gottes Reich, der ſo lange auf das Wirken für ſeine Beſtimmung zu warten hat? — Wäre das nicht ein Widerſpruch gegen die göttliche Vorſehung? —

d) Wie die tägliche Erfahrung zeigt, ſterben viele Kinder ſchon während

oder doch ſogleich nach der Geburt. Wie könnte nun in ſolchen Kindern, die als Menſchen noch ohne alles Bewußtſein ſind, ein Geiſt ſich läutern? —

e) Ferner iſt zu ſagen, daß durch die Vorſtellung von der Präexiſtenz der Seele die hohe und erfreuliche Lehre von der bewußten Fortdauer des Geiſtes aufgehoben ſei.[1]) Allerdings will durch jene Vorſtellung die Unſterblichkeit des Geiſtes nicht directe in Abrede geſtellt werden: was aber directe nicht geſchieht, geſchieht indirecte um deſto mehr. Denn es wird durch eben jene Vorſtellung der chriſtlichen Anſchauung widerſprochen, daß die Fortdauer des Geiſtes eine durchaus bewußte ſei. Den Faden des Bewußtſeins abſchneiden, da, wo es einmal erwacht iſt, heißt das geiſtige Leben ſelbſt abſchneiden; denn wir leben wahrhaft nur, ſo fern wir unſerer ſelber bewußt ſind. Dieſes Bewußtſein nun wird durch die finſtere Lehre von der Präexiſtenz abgeſchnitten, denn wir wiſſen um einen frühern Zuſtand, in dem wir gelebt haben ſollen, lediglich nichts. Es iſt für unſer wirkliches Bewußtſein gerade ſo viel, als ſeien wir nicht geweſen, wie es allerdings iſt. Auf ganz gleiche Weiſe würde aber auch unſer jetziges Leben kein Leben ſein, es würde weder Zweck noch Beſtimmung haben, wenn wir im andern Leben das Bewußtſein von dem jetzigen verlieren würden. Der Faden des Bewußtſeins, einmal angeknüpft, iſt ein ewiger. Die Lehre von der Präexiſtenz iſt folglich widerlegt durch das individuelle und allgemeine menſchliche Bewußtſein.

f) Haben wir oben[2]) nach der chriſtlichen Anſchauung den Menſchen als Syntheſe von Geiſt und Natur, und darum beſtehend aus Geiſt und Leib erkannt; ſo iſt dieſe Anſchauung grundweſentlich durch den Präexiſtentianismus aufgehoben: ſie tilgt den Menſchen als ein neben dem höhern Geiſt und der unfreien Natur beſtehendes, für ſich ſelber ſeiendes und einer beſtimmten göttlichen Idee entſprechendes Weſen ganz aus dem Buche der Schöpfung, abgeſehen noch davon, daß die Vorſtellung vom Leibe im Grunde eine manichäiſche iſt und bleibt.

g) Will man die Vorſtellung von der Präexiſtenz der eigentlichen und wahrhaften Offenbarungslehre dadurch vorziehen, daß man gewiſſe Fragen aufwirft, von welchen man glaubt, daß ſie durch die Offenbarungslehre

---

1) Schon Tertullian hat gegen die Platoniſche Präexiſtenztheorie eingewendet, daß ſie im Widerſpruche mit dem menſchlichen Bewußtſein ſtehe, da das Bewußtſein deſſen, was zum Weſen gehöre, nie verloren gehen könne; de anima c. 24.

2) Thl. III. §. 82. S. 354—357. und §. 83. S. 357—372.

nicht beantwortet werden können, und zwar folgende Fragen: Warum tragen Millionen Adams Schuld? Warum ſchuf Gott nicht ein neues Menſchenpaar? Warum entzog Gott dem ſündigen Menſchen nicht die Fortpflanzungsfähigkeit? Warum machte er Millionen zu Sündern? Wozu ſo viele Anſtalten zur Entſündigung, da gleich Anfangs hätte geholfen werden können? — —; ſo brauchen wir allen dieſen vielen Fragen, ſelbſt wenn ſie noch ſo ſehr gehäuft werden ſollten, unſererſeits nur eine einzige entgegenzuſetzen, die nämlich: Warum hat Gott überhaupt moraliſche Geſchöpfe hervorgebracht, da er in ſeiner Allwiſſenheit doch vorausſehen mußte, daß Millionen von ihm abfallen und dadurch unſelig werden würden? — Bei jenen obigen Fragen vergißt man ferner ganz, daß Gott für den Abfall des Menſchen auch eine Erlöſung aus dem Falle, und dem erſten Stammvater des Geſchlechtes gegenüber einen zweiten größern geordnet habe.

h) Die Lehre von der Präexiſtenz des menſchlichen Geiſtes befindet ſich im klaren Widerſpruche mit der heiligen Schrift. Das erſte Mißliche der Schrift gegenüber beſteht für dieſe Lehre ſchon darin, daß ſie ſich gezwungen ſieht, die Geſchichte des erſten Menſchen, wie ſie das Buch Geneſis enthält, in einen Mythus umzuwandeln, und den ganzen hiſtoriſchen Hergang für eine bildliche Darſtellung zu nehmen. Man erklärt folglich die wirkliche Geſchichte für einen Mythus, um ſofort als Präexiſtentianer den wirklichen Mythus für eine Geſchichte ausgeben zu können. Nach der heiligen Schrift erſchuf Gott den Leib des Menſchen aus Erde, und belebte ihn durch den Geiſt, den er ihm gab: er erſchuf ihn als Mann und Weib. Der Menſch, das Bild und Gleichniß Gottes, gut geſchaffen, wie die ganze urſprüngliche Welt, war unmittelbar nach der Schöpfung rein und unſchuldig; vor ſich hatte er das Geſetz, das eben ſo beobachtet als nicht beobachtet werden konnte: die Sünde war für jetzt erſt das nur Mögliche. Weit davon entfernt, Verführer und Verführter ſelbſt und zumal zu ſein, kam vielmehr der Verführer von Außen: dieſer war der gefallene höhere Geiſt.[1]) Die Sünde des Menſchen als Abfall von Gott erfolgte jetzt erſt, und es traten ſofort auf die vollbrachte neue That Reue und Strafe ein.[2]) Die Strafe erſcheint eben ſo neu als die Sünde. Das Verhältniß Adams als des Stammvaters zum menſchlichen Geſchlechte bewirkte die Erbſünde, und in dieſer Hinſicht lehrt die Schrift: Daß durch Einen Menſchen die

1) Geneſis 1, 26—28. 2, 7—16—25. 3, 1—6.
2) Geneſis 3, 7—19.

Sünde in die Welt gekommen ſei, und durch die Sünde der Tod, und daß der Tod ſich ſo über alle Menſchen verbreitet habe, weil Alle in ihm geſündigt haben.[1]) Daß, wie man im Intereſſe der Prädeſtinations-theorie dafür gehalten, Adam im collectiven Sinne genommen werden ſolle und dürfe, widerlegt ſich durch die angeführte Stelle ſelber: denn vom Einem nur wird die Sünde als erſte menſchliche That ausgeſagt, über dieſen Einen aber ausdrücklich hinzubemerkt, daß ſeine That für das ganze menſchliche Geſchlecht verhängnißvoll geworden ſei, daß Sünde, Schuld und Strafe auf das von Adam ſtammende Geſchlecht übergegangen. Um aber die actuelle Sünde und die Erbſünde ſo beſtimmt wie möglich von einander zu unterſcheiden, fügt die Schrift den wichtigen Ausſpruch bei: daß der Tod von Adam bis auf Moſes auch über die geherrſcht habe, welche nicht auf dieſelbe Weiſe, wie Adam, geſündigt hatten.[2]) Dieſe Unterſcheidung wäre geradezu unmöglich, wenn Alle mit Adam und gleich Adam in einem vorzeitlichen Leben geſündigt hätten. Sprechen dieſe Stellen der Schrift offenbar gegen die Präexiſtenzlehre; ſo ſprechen andere, die man zu ihrer Erhärtung angeführt, nicht für ſie. Dahin gehört eine Stelle aus dem achten Kapitel des Buchs der Weisheit, die lautet: Ich war ein Jüngling von großem Verſtand, und hatte eine gute Seele bekommen: und da ich beſſer wurde, erlangte ich einen unbefleckten Leib.[3]) Dieſe Stelle ſpricht in ihrem ganzen Zuſammen-hange lediglich nichts von einem jenſeitigen Leben. Der ſpricht, ſagt von ſich aus, daß er von Gott in ſeiner Jugend mit Verſtand und Gemüth ausgerüſtet worden ſei, daß er aber, nachdem er durch die Weisheit, die er zu ſeiner Freundin gemacht, beſſer geworden, in Folge eben dieſes Bundes mit der göttlichen Weisheit, einen beſſern, d. i. kräftigern, edlern Leib erhalten habe, als es der Fall geweſen ſein würde, hätte er ſich an die Weisheit nicht gehalten. Wenn Origenes an vielen Orten nach willkührlicher Anwendung und feſſelloſem Gebrauch der Allegorie, der ſehr oft in den klarſten Mißbrauch übergeht, die heilige Schrift ſo erklärt, daß er das Geſchichtliche als ſolches aufhebt; ſo fehlt es umgekehrt auch nicht an Beiſpielen, nach welchen er bloß Bildliches in das Geſchichtliche umdeutet, und dieß am meiſten da, wo er glaubt, daß es im Intereſſe ſeiner Präexiſtenzlehre geſchehen könne. So nimmt er bei Ezechiel c. 26 und 28, ſo wie bei Jeſaia c. 14, 12 ff. irdiſche Mächte, welche als Ab- oder Nachbilder böſer überirdiſcher Mächte daſtehen, durchaus als

1) Röm. 5, 12. 2) Röm. 5, 14. 3) Weish. 8, 12. 20.

dieſe letztern, als dieſe überirdiſchen Mächte ſelber, die nach ihrem Abfall in die jetzige Welt eingetreten ſeien und in ihr wirken. [1]) Nicht ſelten beruft ſich Origenes auf Stellen, welche das gerade Gegentheil von dem ausſagen, was er in ſie hineinlegt. Dazu gehört die Stelle Röm. 9, 10—13, welche von Eſau und Jakob handelt, und ausſagt, Gott habe, noch ehe beide geboren waren, den einen gehaßt und den andern geliebt. Origenes, der die Gerechtigkeit ſowohl des Haſſes als der Liebe darzuthun ſucht, glaubt dieß nur zu können, indem er an ein Handeln Beider in einem vorzeitlichen Zuſtande ſich hält. [2]) Aber es iſt eben die heilige Schrift, welche von Eſau und Jakob ausdrücklich bemerkt: Noch waren Beide nicht geboren, und hatten weder Gutes noch Böſes gethan. Die genannte Stelle iſt daher ſchlechthin gegen ihren urſprünglichen Sinn erklärt. In ähnlicher Weiſe erklärt er die Stellen Luk. 1, 41. und Röm. 8, 20. [3])

i) Die Lehre von der Präexiſtenz des Menſchen konnte ſich bei den Vätern mit Recht keinen Beifall erringen. Schon Clemens v. Alexandrien, der Lehrer des Origenes, ſprach ſich gegen dieſelbe aus; [4]) eben ſo Petrus v. Alexandrien, [5]) Gregor v. Nazianz, [6]) Gregor

---

1) De princ. l. I. c. 5. n. 4. 5.

2) *Orig.* in Joann. II. 25. 27. de princ. II. 9, 7. III. 1, 20. in Rom. VII, 15, 17. IX. 3, 3.

3) De princ. I. 7, 5. III. 5, 4. Hom. I. in Psalm. 38.

4) *Clem. Alex.* *ὁ θεος ἡμας ἐποιησεν οὐ προοντας· ἐχρην γαρ και εἰδεναι ἡμας ὁπου ἠμεν, εἰ προημεν, και πως και δια τι δευρο ἡκαμεν· εἰ δε οὐ προημεν, της γενεσεως αἰτιος μονος ὁ θεος, ὡς οὐν οὐκ ὀντας ἐποιησεν, οὑτως και γενομενους σωζει τῃ ἰδιᾳ χαριτι.* *Strom.* VIII. (fragm. in Leont. et Joann. rer. sacr. l. II. in Maj. Tom. VII. p. 88. Auch Clemens hält ſomit dafür, daß das Bewußtſein, das wir von einem vorzeitlichen Zuſtande haben müßten, nicht vorhanden ſei.

5) *Petr. Alex.* de anima l. I. fragm. ap. Justinian. epist. ad Mennam adv. Orig. error. *το γαρ μαθημα τουτο της ἑλληνικης ἐστι φιλοσοφιας κενης και ἀλλοτριας οὐσης των ἐν Χριστῳ εὐσεβως θελοντων ζην.*

6) Gregor v. Nazianz Orat. XXXVII. c. 15. p. 655: „Ich fürchte, es möchte ſich Jemand die ungereimte Anſicht beigehen laſſen, als ob die Seele anderwärts ſchon gelebt hätte, und dann in dieſen Körper gefeſſelt worden wäre; und daß ihrem dortigen Wandel gemäß die Einen prophetiſche Gaben empfingen, die Andern, welche ſchlecht gelebt haben, verdammt würden. Da aber dieſes anzunehmen ſehr ungereimt und nicht kirchlich iſt (*τουτο ὑπολαβειν λιαν ἀτοπον και οὐκ ἐκκλησιαστικον·*); ſo mögen Andere mit ſolchen Lehrſätzen ſpielen: mir ſcheinen dieſe Spielereien gefährlich.“

v. Nyſſa, [1]) Cyrillus v. Alexandrien, [2]) Theodoret, [3]) Tertullian [4]), Lactantius, [5]) Hieronymus, [6]) Auguſtinus [7]).

---

1) *Greg. Nyss.* de opif. hom. c. 28. ἐπει οὖν ἐν ἀμφοτεραις ταις ὑποληψεσι ὁ λογος ὑπαιτιος, των τε προβιοτευειν τας ψυχας ἐν ἰδιᾳ τινι καταστασει μυθολογουντων, και τῶν ὕστερας των σωματων κατασκευαζεσθαι νομιζοντων, ἀναγκαιον ἀν εἰη μηδεν των λεγομενων ἐν τοις δογμασι περιδειν ἀνεξεταστον.

2) In Joann. I, 6.

3) *Theodoret.* hæret. fabul. compend. l. V. c. 9. de homine. Oper. Tom. IV. p. 412 ed. Schulze: „Von der Seele aber ſagen wir, daß ſie einfach, mit Vernunft begabt und unſterblich ſei, daß ſie aber nicht vor dem Leibe exiſtire. Wenn Pythagoras, Plato und Plotin, ſo wie die, welche ihnen folgen, bekennen, die Seelen ſeien unſterblich, ſagen ſie ſogleich, ſie exiſtiren vor dem Leibe, und es beſtehe gleichſam eine ganze Schaar unzählbarer Seelen. Die, welche ſündigen, werden in Leiber geſendet, um nach geſchehenem Reinigungsproceß an ihren Ort zurückzukehren. Diejenigen hingegen, welche im Leibe ein unfrommes Leben führen, werden in vernunftloſe Thiere geſenkt, und zwar die, welche biſſigen und giftigen Weſens ſind, in kriechende Thiere, die Raubſüchtigen in Wölfe, die kühnen und verwegenen in Löwen, die betrügeriſchen in Füchſe. Solche und ähnliche Fabeln haben ſie erdichtet.“

4) In der Schrift de anima kommt Tertullian oftmals auf Pythagoräiſch-Platoniſche Vorſtellungen zurück, die er verwirft: ſo c. 15 und c. 25.

5) Inst. l. III. c. 18. Von den Pythagoräern und Stoikern bemerkt Lactantius: „Aus Furcht vor der Schlußfolge: daß die Seelen mit den Körpern nothwendig ſterben, weil ſie mit den Körpern geboren werden, behaupteten ſie, die Seelen werden nicht mit geboren, ſondern ſie begeben ſich vielmehr in die Körper, und wandern immer fort aus dem einen in den andern. Anders glaubten ſie ſei ein Leben nach dem Tode nicht möglich, wenn man nicht annehme, daß ſie ſchon vor dem Körper geweſen ſeien. Beide Theile irrten alſo, einer um den andern, nur denkt dieſer in Abſicht auf die vergangene, jener in Abſicht der zukünftigen Zeit unrichtig. Denn keiner ſah das, was allein wahr iſt, daß die Seelen ſowohl erſchaffen werden, als auch unſterblich ſind.

6) Epist. 38.

7) Zuerſt in der Schrift de hæresibus, hær. 70, an welchem Orte die Priscillianiſten als ſolche angeführt ſind, welche zu ihrem Lehrinhalte ein Gemiſch von Gnoſtiſchem und Manichäiſchem haben, wohin auch die Meinung von der Präexiſtenz der Seele und von ihrer Läuterung gehört. Im erſten Buch der Retractationen c. 1 berührt er die Platoniſche Vorſtellung von der Präexiſtenz leichthin. Umſtändlicher verfährt er in der Schrift de peccato originali, contra Pelag. et Cœlest. c. 31: Neque enim sicut nonnulli secundum Platonicos opinantur, hoc uniuscujusque infantis animæ redditur, quod ante istam vitam sua voluntate commisit, cum haberet ante hoc corpus vel bene vel male liberum vivendi arbitrium: cum Paulus apostolus apertissime dicit, nondùm natos nihil egisse boni vel mali. Unde ergo recte infans illa perditione punitur, nisi quia pertinet ad massam perditionis, et juste intelligitur ex Adam natus, antiqui debiti obligatione damnatus, nisi inde fuerit, non secundum debitum, sed secundum gratiam liberans? Noch länger verweilt Auguſtinus endlich bei dieſem Gegenſtande im Serm. 165 de verbis Apostoli Ephes. 3. und zwar n. 6—8. Nachdem er

k) Die Lehre des **Origenes** von der Präexiſtenz wurde auf dem fünften ökumeniſchen, oder dem zweiten konſtantinopolitaniſchen Concilium in folgenden Ausſprüchen verdammt: 1) Wer der mythiſchen Vorſtellung von der Präexiſtenz der Seelen, und der daraus folgenden ſonderbaren

---

dargethan, die Vorſtellung von der Präexiſtenz widerſpreche der heiligen Schrift und zwar Röm. 9, 11., wo es heißt: Noch waren dieſe nicht geboren, und hatten weder Gutes noch Böſes gethan, fährt er, um zu zeigen, daß die Theorie faktiſch dadurch aufgehoben werde, daß, wenn ſie lehre, um der Sünde willen werde man geboren, um ſich zu läutern, Viele entweder todt geboren werden oder bald nach der Geburt ſterben, alſo fort: Sed quid dicunt? Aliqui (sicut audivimus) ipsorum ita disputant: Prorsus, inquiunt, pro meritis suis omnes homines moriuntur, quia peccaverunt; non enim esset mors, nisi veniens de peccato. Optime quidem et vere dictum est. Non esset mors, nisi veniens de peccato. Sed ego, cum hoc audio, ideo laudo, quia illam primam mortem intueor et illius primi hominis peccatum. Audio enim apostolum: Sicut in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur. Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Omnes enim unus fuerunt. Sic te audio dicentem, mortem hominis de peccato esse? Non, inquit. Et quid dicis? Omnem hominem Deus immortalem creat modo. Mirabilis novitas. Quid dicis? Prorsus, inquit, omnem hominem Deus immortalem creat. Quare ergo moriuntur parvuli infantes? Nam si dicam, quare moriuntur grandes homines: dicturus es mihi, peccaverunt. Ergo de majorum ætate non disputabo: parvulorum infantiam contra te testem citabo. Non loquuntur, et convincunt: tacent, et quod dico probant. Ecce infantes in suis utique operibus innocentes sunt, nihil secum nisi quod de primo homine traxerunt habentes: quibus propterea est gratia Christi necessaria, ut in Christo vivificentur, qui in Adam mortui sunt: ut quia inquinati sunt generatione, purgentur regeneratione. Ipsos ergo testes citabo. Responde mihi, quare moriuntur, si omnes homines immortales nascuntur, et quoniam peccant, ideo moriuntur? Quid putatis dici potuisse? Quæ aures ferant? Peccaverunt et ipsi. *Ubi* peccaverunt? Rogo te, *quando* peccaverunt? *Quomodo* peccaverunt? Bonum et malum quid sit nesciunt. Peccatum accipiunt, qui præceptum non capiunt? Proba mihi peccatores infantes: quod dixisti, vere quia oblitus es quod fuisti, proba mihi peccata infantium. An quia plorant, peccant? quia motibus quasi mutorum animalium, molestias repellunt, voluptates accipiunt, ideo peccant? Si motus isti peccata sunt, ampliores peccatores in baptismo fiunt: quia cum baptizantur, vehementissime relactantur. Quare illis in tanta relactatione non imputatur peccatum, nisi quia nullum est adhuc voluntatis arbitrium. Sed aliud dico: Isti quia nati sunt, ut arbitraris, peccaverunt. Nam si non peccarent, inquis, non morirentur. Quid de illis dicis qui in utero moriuntur? O angustia! Et ipsi, inquit, peccarunt, ideo moriuntur. Mentiris, an falleris? Contradicit Apostolus: Nondum natis, nec aliquid agentibus boni aut mali. Die Platoniſch-Origeniſtiſche Anſicht beſpricht und bekämpft Auguſtinus noch an mehreren Orten.

Anſicht von der Wiederherſtellung Beifall gibt, ſei Anathema. 2) Wer behauptet, daß die Schöpfung an ſich eine Hervorbringung ſämmtlicher geiſtigen Weſen geweſen ſei, ohne allen Leib und ohne alle Materie, ohne irgend einen Unterſchied ſowohl nach Zahl als nach Namen, ſo daß eine Einheit Aller beſtand durch die Identität der Subſtanz, der Macht und der Kraft, in der Vereinigung mit und in der Erkenntniß Gottes des Wortes; daß ſie aber (dieſe Geiſter) des Anſchauens Gottes ſatt, ſich verſchlimmert, und ſofort nach eines Jeden Neigung bald feinere, bald gröbere Körper, ſo wie Namen erhalten haben, daß folglich von daher bei den höhern Geiſtern die Unterſchiede der Körper und der Namen entſtanden, ſo daß die Einen Cherubim, die Andern Seraphim 2c. wurden und hießen, d. ſ. A. 3) Wer behauptet, Sonne, Mond und Sterne ſeien aus der Einheit der Geiſter geweſen, und durch Verſchlimmerung das geworden, was ſie gegenwärtig ſind, d. ſ. A. 4) Wer behauptet, diejenigen Geiſter, in welchen die Liebe Gottes am meiſten erkaltet, ſeien mit groben Körpern, wie die unſrigen ſind, verbunden, und ſofort Menſchen genannt worden; diejenigen aber, die bis zum höchſten Gipfel der Bosheit geſtiegen, haben kalte und dunkle Körper empfangen, und ſeien Teufel geworden, Geiſter, die in der Luft herrſchen, d. ſ. A." [1]) — Das gegen Origenes ausgeſprochene vierzehnte Anathem weist merkwürdiger Weiſe auf etwas hin, was wir ſowohl in der materialiſtiſchen Weltanſchauung der Alten, als in den pantheiſtiſchen Vorſtellungen beinahe aller Zeiten als dasjenige finden, was einige der Alten die Hyle, die unſichtbare, formloſe Materie genannt haben, Hegel aber das reine Sein nennt. Das vierzehnte Anathem verwirft nämlich den Satz: „daß (am Ende der gegenwärtigen Welt) wiederum eine Einheit aller vernünftigen Weſen ſein werde, mit Aufhebung aller eigenen Subſiſtenz und Zahl, und mit Zernichtung aller Körper, daß auf die Erkenntniß der vernünftigen Weſen die Zerſtörung der Welten, die Ablegung der Körper und die Aufhebung der verſchiedenen Namen folgen werde, daher eine Identität aller Erkenntniß und aller Subſtanzen entſtehen, und daß nach dieſer Wiederherſtellung die Geiſter allein und übrig bleiben werden, ſo wie ſie im Stande der Präexiſtenz geweſen." [2]) Dieß erinnert an den Satz, den Nemeſius den Manichäern zuſchreibt, wenn er ſagt: „Ueberdieß gab es Welche, die glaubten, es beſtehe nur Eine, und ſomit eine Allſeele, die allmälig

---

1) *Acta Concil.* ed. *Hard.* Tom. III. p. 283—286.
2) Loc. cit. p. 286—288.

in die einzelnen Dinge auseinandergehe, jedoch wiederum in ſich ſelber zurückkehre; ſo die Manichäer und einige Andere." [1])

l) Was bisher gegen die Vorſtellung von der Präexiſtenz geſagt worden iſt, gilt im Grunde auch gegen die Anſicht Kants und Schellings von der vorzeitlichen intelligiblen That. Es fällt davon ſchlechthin Nichts in unſer Bewußtſein, und Schelling irrt ſehr, wenn er das Letztere deßwegen in Abrede ſtellen will, weil Einige, um eine unrechte Handlung zu entſchuldigen, ſagen: ſo bin ich nun einmal; eben ſo irrt derſelbe Philoſoph, wenn er hinzubemerkt, es ſei einem ſolchen unmöglich, anders zu handeln. [2]) Der Charakter, auf welchen hinweiſend Jemand ſagt: ſo bin ich nun einmal, iſt ein in der Zeit durch Mißbrauch der Freiheit entſtandener, von welchem das Individuum und ſeine Umgebung die allmälige Entwicklung wohl anzugeben vermag; dieſes ſelbe Individuum weiß aber eben ſo gut, daß es ihm gar nicht unmöglich wäre, anders zu handeln. Schelling läßt die anfängliche Freiheit in Nothwendigkeit übergehen, und in dieſer ſich aufheben, womit das Weſen der allzeit freien Freiheit ſelbſt aufgehoben iſt. Uebrigens hat Schelling in der Abhandlung über die Freiheit die Freiheit nur ſeinem Syſteme geopfert, welches zu ſeinem Inhalte einen theogoniſchen Proceß hat, der dem nebenhergehenden kosmogoniſchen keine eigentliche Rechnung mehr tragen kann.

m) Zuletzt aber ſtellt ſich uns in der ſo oder anders modificirten Lehre von der Präexiſtenz nur dar, was wir oft auch an andern Irrthümern finden. Es gibt nämlich Irrthümer, die bei aller innern Unwahrheit doch noch einen gewiſſen Zuſammenhang mit einer wirklichen Wahrheit haben. Und zwar iſt dieſer Zuſammenhang meiſtens ein zweifacher: ein geſchichtlicher und ein ſachlicher. Der erſte, der geſchichtliche Zuſammenhang iſt jener, der ſich durch die Erinnerung geſtaltet, welche die Menſchheit beinahe bei allen Völkern von jenem Zuſtande hat, in welchem der erſte Menſch in der urſprünglichen Unſchuld ſich befand, aus dem er aber durch die Sünde heraustrat, und den er auf alle ſeine Nachkommen fortpflanzte. Der ſachliche Zuſammenhang iſt jener, zu welchem man durch die Analyſe des menſchlichen Weſens, des menſchlichen Lebens und der Geſchichte der Menſchheit kommt. In jedem Menſchen, der von Adam ſtammt, findet man Etwas, was als Folge einer ſündhaften That

1) *Nemes.* de natur. hominis, c. 2. (de anima) p. 69. ed. Matthæi.

2) Schellings Abhandlung über die Freiheit, im I. Bande der phil. Schriften, S. 470.

erſcheint, welche der Erfahrung nach das abſtammende Subject nicht ſelbſt begangen hat. Der von Adam abſtammende Menſch iſt nur erklärlich unter der Vorausſetzung einer That des Stammvaters des Geſchlechtes, die in ihren Folgen in das Leben eben des Geſchlechtes eingedrungen iſt. Die Philoſophie kommt in ihrer Erklärung des menſchlichen Lebens nothwendig zu dieſer Vorausſetzung: aber indem ſie dieſelbe nicht nach der chriſtlichen Wahrheit erkennt und ausſpricht, ſieht ſie ſich gezwungen, entweder das Ganze als ein unenthüllbares Geheimniß darzuſtellen, oder unphiloſophiſch zu einem Mythus ihre Zuflucht zu nehmen.

b. Der Traducianismus.

§. 87.

Nach der Vorſtellung des Traducianismus entſteht der Geiſt aus dem Geiſte, wie der Leib aus dem Leibe, und es verbindet ſich mit der Fortpflanzung des Leibes die Fortpflanzung des Geiſtes ſo ſehr zu Einem, daß unmittelbar in der leiblichen Propagation auch ſchon die geiſtige geſetzt iſt. Hat dieſe Vorſtellung in der Kirche allerdings mit Recht zu keiner Zeit ſich Beifall erringen können, weil in ihr ein materialiſtiſches Element enthalten iſt; ſo bleibt am Traducianismus im Ganzen nur ſo viel wahr, daß das Seeliſche mit dem Leiblichen ſich fortpflanzt. Wir faſſen aber alsdann das Seeliſche, im feſten Unterſchiede von dem Geiſtigen, als jenes Sinnliche, das immer noch zum Körperlichen gehört, obſchon es die höhere und höchſte Seite deſſelben iſt.

1. Daß die Abſtammung des Menſchen von Adam eben ſo eine Abſtammung nach dem Geiſte als nach dem Leibe ſei, und unmittelbar mit dem Leibe auch der Geiſt fortgepflanzt werde, hat in der ältern Kirche Niemand klarer und beſtimmter ausgeſprochen, als Tertullian in der Schrift von der Seele.[1]) Und dennoch dürfen wir ſchon bei ihm

---

1) *Tertull.* de anima c. 19: Intelligant et infantiam ligni, quo magis hominis, cujus anima velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta, et genitalibus feminæ foveis commendata cum omni sua paratura, pullulabit tam intellectu quam et sensu. Um ſich gegen den Materialismus zu ſchützen, ſtatuirt er c. 27 zwei für ſich beſtehende, aber unter ſich eng verbundene Fortpflanzungskräfte, eine leibliche und eine ſeeliſche: Quomodo igitur animal conceptum, simulne conflata utriusque substantia corporis animaeque, an altera

nicht unbemerkt laſſen, daß er neben der Seele noch den Geiſt unterſcheidet.[1]) Tertullian ſchrieb aber dieſe Abhandlung als Montaniſt, was

earum præcedente? Immo simul ambas et concipi, et confici, et perfici dicimus, sicut et promi, nec ullum intervenire momentum in conceptu quo locus ordinetur. Recognita enim de novissimis prima: si mors non aliud determinatur, quam disjunctio corporis animaeque, contrarium morti vita non aliud definietur quam conjunctio corporis animaeque. Si disjunctio simul utrique substantiæ accidit per mortem, hoc debet conjunctionis forma mandasse pariter obvenientis per vitam utrique substantiæ. Porro vitam a conceptu agnoscimus, quia animam a conceptu vindicamus. Exinde enim vita, quo anima: pariter ergo in vitam compinguntur, quæ pariter in mortem separantur. Tunc si alteri primatum damus, alteri secundatum, seminis quoque discernenda sunt tempora pro statu ordinis: et quando collocabitur corporis semen, quando animæ? Immo si tempora seminum dividentur, et materiæ diversæ habebuntur, ex distantia temporum. Nam etsi *duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem, indiscretas tamen vindicamus*, et hoc modo *contemporales ejusdemque momenti.* Ne itaque pudeat necessariæ interpretationis. Natura veneranda est, non erubescenda. Concubitum libido, non conditio foedavit. Excessus, non status est impudicus. Siquidem benedictus status apud Deum: *Crescite, et in multitudinem proficite.* (Genes. 2.) Excessus vero maledictus, adulteria, et stupra, et lupanaria. In hoc itaque solemni sexuum officio, quod marem ac feminam miscet, in concubitu dico communi, scimus et animam et carnem simul fungi, animam concupiscentia, carnem opera, animam instinctu, carnem actu. Unico igitur impetu utriusque, toto homine concusso despumatur semen totius hominis, habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem. Et si frigidum nomen est anima Græcorum, quare corpus exempta ea friget? Denique ut adhuc verecundia magis pericliter quam probatione, in illo ipso voluptatis ultimæ æstu quo genitale virus expellitur, nonne aliquid de anima quoque sentimus exire? Atque adeo marcescimus et devigescimus cum lucis detrimento? Hoc erit semen animale protinus ex animæ destillatione, sicut et virus illud corporale semen ex carnis defecatione. Fidelessima primordii exempla: de limo caro in Adam. Quid aliud limus quam liquor opimus? Inde erit genitale virus, ex adflatu Dei anima. Quid aliud adflatus Dei, quam vapor spiritus? Inde erit quod per virus illud efflamus. Quum igitur in primordio duo diversa atque divisa, limus et flatus unum hominem coegissent, confusæ substantiæ ambæ jam in uno semina quoque sua miscuerunt, atque exinde generi propagando formam tradiderunt, ut et nunc duo licet diversa, etiam unita pariter effluant, pariterque insinuata sulco et arvo suo, pariter hominem ex utraque substantia effruticent, in quo rursus semen suum insit secundum genus, sicut omni conditioni genitali præstitutum est. Igitur ex uno homine tota hæc animarum redundantia agitur, observante scilicet natura Dei edictum: *Crescite, et in multitudinem proficite.* Nam et in ipsa præfatione operis unius: *Faciamus hominem*, universa posteritas pluraliter prædicata est: *et praesint piscibus mari.* Nihil mirum, repromissio segetis in semine.

1) De anima cap. 26 iſt von Eliſabeth und Maria geſagt: agnoscunt matres

nicht zu überſehen iſt. Nach Tertullian haben ſich für den Traducianismus erklärt **Makarius**,[1]) **Anaſtaſius Presbyter**,[2]) **Apollinaris** und Andere.[3])

2. Die Wichtigkeit des Gegenſtandes brachte es von ſelber mit ſich, daß mehrere Kirchenväter, da ſie der groben Vorſtellung des Tertullian unmöglich beiſtimmen konnten, aber auch dasjenige, was etwa für einen mildern Traducianismus zu ſprechen ſchien, (wenn ein ſolcher nur möglich ſein ſollte), nicht leichthin umgehen wollten, am Ende für beſſer hielten, über dieſen an ſich immerhin ſchwierigen Punkt lieber nichts zu beſtimmen, oder wenigſtens ihren Beſtimmungen jenen Charakter zu verleihen, welcher für eine kirchliche Beſtimmung, die noch nicht Statt gefunden, in keiner Weiſe vorgreifend wäre. Damit war eine gewiſſe Freiheit in der Anſchauung geſtattet, die aber in dem dialektiſchen Charakter der Dogmen und in dem dadurch begründeten gegenſeitigen Verhältniſſe der Lehrſätze zu einander ihre leicht erkennbaren Grenzen hatte. **Origenes** beruft ſich auf die kirchliche Verkündigung, durch welche

---

suos invicem fœtus, agnitæ mutuo ab ipsis utique viventibus, qui non tantum animæ erant, verum et spiritus. Allerdings findet hier Eigenthümliches Statt.

1) *Macarii Aegyptii* homil. XXX. 1: *οἱ ἐπι γης πατερες ἐκ της ἑαυτων φυσεως γεννωσι τεκνα ἐκ του σωματος αὐτων, και της ψυχης, και γεννηθεντα παση σπουδη ἐπιμελως παιδευουσιν ὡς ἑαυτων τεκνα, ἑως τελειοι ἀνδρες γενωνται.* Daß Makarius Geiſt (*νους*) und Seele (*ψυχη*) nicht von einander unterſchieden habe, geht aus homil. VII. hervor, wo er die Frage ſtellt: Iſt der Geiſt etwas von der Seele Verſchiedenes? Er ſelber antwortet: So wie der Leib viele Glieder hat, die doch zuſammen nur **Ein** Menſch genannt werden; eben ſo hat auch die Seele viele Glieder, als: Vernunft (*νους*), Gewiſſen, Willen; aber alle dieſe ſind in dem Einen Ausdrucke: **Seele** begriffen, und ſind Glieder der Seele. Es iſt nur Eine Seele, nur Ein innerer Menſch.

2) Contr. Monoph. or. IV. in Maj. VII. I. 197: *οὑτω και νυν το μεν σωμα ἐκ της γυναικειας γης και αἱματος συνισταται· ἡ δε ψυχη δια της σπορας, ὡσπερ δια τινος ἐμφυσηματος ἐκ του ἀνθρωπου ἀρρητως μεταδιδοται.*

3) Nach dem Zeugniß des **Hieronymus** müßten nach Tertullian und Apollinaris noch mehrere Andere ſich zu dem Traducianismus verſtanden haben. In der epist. 78 ad Marcell. et Anapsych. ed. Mart. ſagt er: An certe ex traduce, ut Tertullianus, Apollinaris et maxima pars occidentalium autumant, ut, quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima. Von Apollinaris behauptet daſſelbe **Nemeſius** in der Schrift de natura hominis, c. 2. *Ἀπολιναριῳ δε δοκει, τας ψυχας ἀπο των ψυχων τικτεσθαι, ὡσπερ ἀπο των σωματων τα σωματα· προϊεναι γαρ την ψυχην κατα διαδοχην του πρωτου ἀνθρωπου εἰς τους ἐξ ἐκεινου παντας (τεχθεντας), καθαπερ την σωματικην διαδοχην.* Die Zahl der Traducianer kann unmöglich groß geweſen ſein, da die Vorſtellung der meiſten Kirchenväter entweder als eine geradezu gegneriſche, oder als eine den Gegenſtand auf ſich beruhen laſſende bekannt iſt.

hierüber noch nichts entſchieden ſei. [1]) Was übrigens Origenes vermöge ſeines durch Plato beſtimmten Syſtems über den Gegenſtand denken mußte, iſt an ſich klar. Anders iſt es bei **Auguſtinus**, der, durch kein philoſophiſches Syſtem befangen, ſeine Forſchungen vor Allem durch Offenbarung, ſodann durch Vernunft bedingt ſein ließ, welche letztere in die Geheimniſſe der erſtern eindringt, und da, wo kirchlich noch nichts beſtimmt iſt, aus und für ſich ſelber nichts feſtſetzt, ſondern die nothwendige Einſicht aus dem Zuſammenhange der verwandten Dogmen zu erwerben ſtrebt. Auguſtinus findet die ganze Unterſuchung über den Urſprung des Geiſtes ſchwierig, und dieſem Umſtande iſt es zuzuſchreiben, wenn er mit beſonderer Vorſicht verfährt, und nicht voreilig beiſtimmt noch abſpricht. [2])

1) *De princ. praef.* n. 5: De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est, aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur, necne, non satis manifesta prædicatione distinguitur. Cfr. *in Cant.* l. II. p. 58. Tom. II. ed. de la Rue: Utrum (anima) facta, an omnino a nullo facta, et si facta, quomodo sit facta? Utrum, ut putant aliqui, etiam in semine corporali etiam ipsius substantia continetur, et origo ejus pariter cum origine corporis traducitur, an per tecta extrinsecus veniens parata jam et formata inter viscera muliebria corpore induitur? Et si ita sit, utrum nuper creata veniat, et tunc primum facta, cum corpus videtur esse formatum, ut causa facturæ ejus animandi corporis necessitas esse videatur; an prius et olim facta ob aliquam causam ad corpus sumendum venire existimatur, et si causa aliqua in hoc deduci creditur, quæ illa sit causa ut agnosci possit scientiæ opus est.

2) *August. de anima et ejus orig.; ad Vincent. Victorem* l. I. c. 16: Quid si ergo sic etiam anima et spiritus hominis et a Deo datur, quamdiu datur, et tamen ex propagine sui generis datur? Quod ego nec defendo, nec refello. cfr. *ibid.* c. 17: Mulier ex viro est, sive secundum totum, quo constat humana natura (nihil enim horum tanquam certum affirmamus, sed quid horum verum sit adhuc quærimus), et vir per mulierem, sive ex patre tota hominis natura ducatur, quæ per mulierem nascitur, sive sola caro, unde adhuc quæstio est. Cfr. *ibid.* l. II. c. 13: illum ego turbinem atque illa saxa devitans, navem illis committere nolui: et de hac re ita scripsi, ut rationem potius cunctationis meæ, quam temeritatem præsumtionis ostenderem. Cfr. *ibid.* l. IV. c. 2: Quod de origine animarum, quæ post primum hominem datæ sunt, vel dantur hominibus, non sum ausus aliquid definire, quia fateor me nescire. Cfr. *ibid.* c. 4. Nam fateor dilectioni tuæ, quantum attinet ad istam quæstionem, unum de duobus valde cupio nosse, si possim vel de animarum origine, quod ignoro, vel utrum pertineat ad nos nosse cum vivimus. Cfr. l. IV. c. 24: Hæc præcipue cave fili, nec cognominari Vincentius delecteris, si vis esse victor erroris. Nec te, quando aliquid nescis, existimes scire; sed ut scias, disce nescire. Neque enim aliquid

Die heilige Schrift ſcheint ihm hierüber im Beſondern nichts Entſcheidendes zu lehren. [1] Deßohngeachtet iſt Auguſtinus nicht rathlos; die dahin überhaupt einſchlagenden Dogmen enthalten in ihren übrigen Beſtimmungen für ihn auch eine Beſtimmung über den Urſprung der Seele, welche ihn zu einer großen Entſchiedenheit bringt, die ſich alſo ausſpricht. Unwahr iſt erſtens die traducianiſche Anſicht des Tertullian, denn ſie hebt als eine rein materialiſtiſche die Natur des Geiſtes auf. [2] Eben ſo un-

---

in occultis Dei operibus ignorando, sed temere incognita pro cognitis adstruendo, et falsa pro veris proferendo ac defendendo, peccatur. Ignorantiam vero meam, utrum animæ hominum novæ fiant, an de parentibus (quas tamen a creatore Deo non de ipsius substantia fieri dubitare fas non est), aut non debere reprehendi, aut ab eo debere, a quo potest docente et auferri, et habere in se animas corporum similitudines incorporeas; ipsas autem non esse corpora: et salva distinctione animæ et spiritus, etiam universaliter animam spiritum nuncupari, puto quod persuaserim caritati tuæ. Cfr. *Contra Julian.* l. IV. c. 104: Argue de origine animarum cunctationem meam, quia non audeo docere vel affirmare quod nescio. So an noch vielen Orten.

1) *Aug. ad Optatum* epist. 190. c. 5: Quis autem negat non unius tantum, sed omnis animæ creatorem Deum atque factorem, nisi qui ejus eloquiis apertissime refragatur? Sine ulla quippe ambiguitate per Prophetam dicit: *Omnem flatum ego feci* (Isai. 57, 16.); animas videlicet intelligi volens, quod verba consequentia manifestant. Non itaque unum, quem facto ex terra homini primo inspiravit, sed omnem flatum ipse fecit, ipse adhuc facit. Quæritur tamen utrum omnem flatum ex illo uno flatu, sicut omne corpus hominis ex uno illo corpore, faciat: an vero nova quidem corpora faciat ex uno, animas autem novas ex nihilo. Quis enim congrua suis originibus genera rerum etiam seminibus facit, nisi qui ipsa semina sine seminibus fecit? Sed *ubi res naturaliter obscura* nostrum modulum vincit, et operta divina scriptura non subvenit, temere hinc aliquid definire humana conjectura præsumit. Secundum vitas autem, quas proprias habere incipiunt, novos homines dicimus nasci, sive anima, sive corpore. At vero secundum originale peccatum veteres nascuntur; ideo baptismate renovantur. Aliquid ergo certum de animæ origine nondum in scripturis canonicis comperi. Nam iis qui novas sine ulla propagine asserunt animas fieri, inter testimonia, quibus id nituntur ostendere, ponunt etiam illa duo, quæ paulo ante commemoravi: *Qui fingit spiritum hominis in ipso* (Zach. 12, 1.): et, *Qui finxit sigillatim corda hominum* (Ps, 32, 15.), de quibus vides quemadmodum possit a resistentibus responderi. Utrum enim cum fingit ex alio fingat, an ex nihilo, incertum est.

2) *August. ad Optat.* epist. 190. c. 4: Nam et illi qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt, et corpulentis seminibus exoriri: quo perversius quid dici potest? Neque hoc Tertullianum somniasse mirandum est, qui etiam ipsum creatorem Deum non esse nisi corpus opinatur. Daß

wahr iſt ihm zweitens die Vorſtellung, welche die jeweilige Seele als einen Ausfluß aus der göttlichen Subſtanz anſieht, folglich dem Pantheismus verfällt, der keine Schöpfung aus Nichts kennt.[1] Unzuläſſig erſcheint ihm drittens jede Vorſtellung, welche mit der Lehre von der Erbſünde im Widerſpruche ſteht.[2] Da nun aber Auguſtinus, wie wir oben geſehen haben, auch die Lehre von der Präexiſtenz verwirft; ſo bleibt ihm nur noch Eines übrig, wozu er ſich im Grunde bekennen kann, und dieß iſt der Creatianismus. Daß er aber dieſem in der That huldige, werden wir ſpäter ſehen. Haben nach Auguſtinus die Schwierigkeit der Unterſuchung auch noch Andere, wie Gregor der Große, eingeſehen;[3] ſo hat man ſich doch größtentheils gegen

---

nach ſeiner Ueberzeugung die hl. Schrift den Traducianismus nicht begünſtige, ſpricht er offen aus: de peccatorum merit. et remiss. l. III. c. 10. de anima et ej. orig. l. I. c. 18. cfr. de genesi ad litt. l. X. c. 24.

1) *De anima et ejus origine*, lib. I. c. 19: Quæ cum ita sint, video librum istum jam esse claudendum. Omnia quippe, quæ mihi maxime necessaria videbantur, continet; quibus hi qui legerint, sciant se cavere debere, ne huic homini, cujus duos libros mihi misisti, in hoc consentiant, ut credant animas sic ex flatu Dei esse, ut non sint ex nihilo. Hoc enim qui credit, etsi verbis neget, re ipsa clamat animas Dei habere substantiam, et ipsius genus esse, non munere sed natura. Daß die Seele nicht aus der Subſtanz Gottes ſei, ſondern von Gott aus Nichts geſchaffen, iſt eine Lehre, die bei Auguſtinus überall wiederkehrt; er bekämpft daher mit Hieronymus die Stoiker, die Manichäer und die Priscillianiſten; vgl. noch den Brief des Hieronymus an Marcellinus, bei Auguſtinus ep. 165, den Brief des Auguſtinus an Hieronymus, ep. 166. de origine animæ hominis, beſ. c. 3.; ſodann bei Auguſtinus de genesi ad litt. lib. VII. c. 21 et c. 28: an der letzten Stelle heißt es: Nunc tamen de anima, quam Deus inspiravit homini, sufflando in ejus faciem, nihil confirmo, nisi quia ex Deo sic est, ut non sit substantia Dei; et sit incorporea, id est, non sit corpus, sed spiritus; non de substantia Dei genitus, nec de substantia Dei procedens, sed factus a Deo, nec ita factus ut in ejus naturam natura ulla corporis vel irrationalis animæ verteretur, ac per hoc de nihilo.

2) *Aug. contra 2 epistolas Pelagianorum* l. III. c. 10: Sed hoc dico, tam manifestum esse secundum scripturas sanctas *originale peccatum*, atque hoc dimitti lavacro regenerationis in parvulis, tanta fidei catholicæ antiquitate atque auctoritate firmatum, tam clara ecclesiæ celebritate notissimum, ut quidquid de animæ origine cujuslibet inquisitione vel affirmatione disseritur, *si contra hoc sit, verum esse non possit.* Quapropter quisquis vel de anima, vel de quacunque re obscura id adstruit, unde hoc quod verissimum, fundatissimum, notissimum est, destruat, sive sit ille filius, sive inimicus ecclesiæ, aut corrigendus est, aut cavendus. Aehnlich in epist. 165 de origine animæ hominis c. 8 et 9; eben ſo in epist. 190 ad Optat. c. 6.

3) *Gregor. M. epist. ad Secundin. opp.* T. II. p. 964: Utrum ipsa (anima) ab Adam descenderit, an certe singulis detur, incertum remansit; eamque

den Traducianismus ausgeſprochen. So **Lactantius**,[1]) **Gregor von Nazianz**,[2]) **Clemens Alexandrinus**,[3]) **Theodoret**.[4]) Die meiſten Väter haben ſich aber gegen den Traducianismus ausgeſprochen, indem ſie ſich zugleich für den Creatianismus ausſprachen. Wir ſparen darum die weitern Mittheilungen aus ihnen bis zur Darſtellung des letztern, und geben für jetzt eine Beurtheilung des Traducianismus.

3. Die Beurtheilung des Traducianismus läuft durch mehrere, und zwar im Ganzen durch folgende Momente hindurch.

a) **Die Grundlage der Vorſtellung des Traducianismus iſt materialiſtiſch**; denn es handelt ſich in derſelben nicht etwa nur um eine Analogie des rein Körperlichen, ſondern die Vorſtellung geht dadurch noch weiter, daß ſie nicht etwa bloß in dem Leibe, ſondern unmittelbar **mit** dem Leibe zugleich auch den Geiſt gegeben ſein läßt, der ſomit als fortgepflanzter und ſich ſelber wieder fortpflanzender in die Kategorie der körperlich fortgezeugten und ſich fortzeugenden Dinge fällt, damit aber dem materiellen Sein ſelbſt verfällt, was die Natur des Geiſtes aufhebt.[5])

b) Dieſes materialiſtiſche Moment hört auch da nicht auf vorhanden zu ſein, wo man ſich ſo ausdrückt: der Geiſt entſtehe aus dem Geiſte,

---

in hac vita insolubilem fassi sunt (Patres) esse quæstionem. Gravis enim est quæstio, nec valet ab homine comprehendi. Quia si de Adam substantia anima cum carne nascitur, cur non etiam cum carne moritur? Si vero cum carne non nascitur, cur in carne, quæ de Adam prolata est, obligata peccatis tenetur?

1) De opificio Dei c. 19. Das Geiſtige kann nicht phyſiſch erzeugt werden. Wir theilen die Stelle ſpäter, in der Beſprechung des Creatianismus, mit. Vgl. noch div. inst. l. III. c. 18.

2) Er ſagt: „Der ſterbliche Vater iſt nicht Urheber des ganzen Menſchen, wie ſie behaupten, ſondern bloß des Fleiſches und Blutes, die beide vergänglich ſind; die Seele aber iſt ein Hauch des allmächtigen Gottes, der von Außen hinein kommt in das irdiſche Gebilde. Er, der Urheber dieſer Verbindung, weiß allein, wie er zuerſt (den Geiſt) einhauchte, und ſein Ebenbild vermiſchte mit dem Staube.“ Carmen in laud. Virg. v. 392 sqq.

3) Strom. l. VI. c. 16. p. 808. *ἐπεισκρινεται δε ἡ ψυχη και προεισκρινεται το ἡγεμονικον, ᾧ διαλογιζομεθα, οὐ κατα την του σπερματος καταβολην γεννωμενον, ὡς συναγεσθαι και ἀνευ τουτου τον δεκατον ἀριθμον, δι᾽ ὡν ἡ πασα ἐνεργεια του ἀνθρωπου ἐπιτελειται.*

4) *Theodoret.* Græcar. affect. curat. disput. 5. p. 834. *οὐ θυραθεν ποθεν της ψυχης εἰσκρινομενης, οὐδε γε ἐκ της γονης φυομενης.*

5) Daher ſagt **Hieronymus**: Ex quo satis ridendi, qui putant, animas cum corporibus seri, et non a Deo, sed a corporum parentibus generari. *In Eccl.* XII, 7.

wie der Leib aus dem Leibe. Denn ſchon die Vorſtellnng, daß der Geiſt ſich fortpflanzen könne, wie der Leib, der Theile hat, muß eine materialiſtiſche genannt werden.

c) Die Unſtatthaftigkeit der traducianiſchen Vorſtellung leuchtet nämlich völlig ein, wenn der Geiſt als Geiſt, d. h. als ein ſeiner Natur nach einfaches und einheitliches Weſen aufgefaßt wird, das, wie es keine Theile hat, in Theilen ſich auch nicht gleichſam durch Ablegung fortpflanzen kann. Diejenigen Theile, in welche wir pſychologiſch den Geiſt zu zerlegen gewohnt ſind, als Intelligenz, Gefühl und Wille, ſind nicht eigentliche Theile des Geiſtes, ſondern weſentliche, nothwendige und unzertrennliche Momente jener Einheit, welche der Geiſt ſelber iſt. Die weſentlichen Momente des Geiſtes ſind ſchon deßwegen auch die weſentlichen Momente der Perſon, weil Geiſt und Perſon ſelbſt nur Eines ſind. Iſt aber dieß; ſo kehrt die Anſchauung, die vom Geiſte gilt, auch von der Perſon wieder. Es iſt nämlich unmöglich, daß der Geiſt als Perſon einen andern Geiſt als Perſon, eine andere geiſtige und perſönliche Einheit ſomit in die Exiſtenz ſetze; und eben ſo unmöglich iſt, dieſe geiſtig-perſönliche Fortzeugung durch die körperliche vermittelt zu denken.

d) Eben ſo unmöglich iſt es, daß aus der in den beiden Eltern geſetzten Zweiperſönlichkeit eine dritte Perſönlichkeit entſtehe, die ſofort als eine gemiſchte angeſehen werden müßte. Dieſe Miſchung würde auch dann noch angenommen werden müſſen, wenn man entweder die Seele des Vaters oder die Seele der Mutter als maaßgebend annehmen wollte, denn das Gemiſchtſein könnte nur dann in Abrede geſtellt werden, wenn man einem der Eltern die Perſönlichkeit etwa eben ſo abſprechen wollte, wie die Enkratiten dem Weibe die Ebenbildlichkeit Gottes abgeſprochen haben.

e) Zu demſelben Reſultate kommen wir, wenn wir die menſchliche Perſon nach der Seite ihrer Individualität betrachten. Obſchon der Begriff der Individualität ein anderer iſt, als der der Perſönlichkeit; ſo iſt doch jede concrete Perſönlichkeit zugleich auch Individualität. Es iſt aber unmöglich, daß zwei Individualitäten eine dritte Individualität hervorbringen; vielmehr ſchließt der Begriff des geiſtigen Individuums jede Forterbung einer geiſtigen Individualität auf eine andere aus, indem ſie ſich als ſchlechthin Urſprüngliches darſtellt. Wenn wir uns die geiſtige Individualität, wie oben nachgewieſen iſt, nicht ohne die beſondere geiſtige Begabung zu denken vermögen, und wenn die heilige Schrift mit den beſondern Gaben auch noch die entſprechenden Aemter und Wirkungsweiſen

auf den Einen Gott, den Einen Geiſt und den Einen Herrn zurückführt; ſo iſt damit von ſelber ausgeſprochen, daß ſie neben und nach Gott nicht noch auf Jemand Anderes, auf irdiſche Eltern, zurückgeführt werden könne. Sollte alſo der Geiſt von den Eltern abſtammen, ſo könnte dieß nur unter der ausdrücklichen Bedingung angenommen werden, daß er, ohne durch geiſtige Begabung, die nur von Gott kommt, erfüllt zu ſein, nur die leere Form, nur das bloße Schema des Geiſtes wäre.

4. Wenn nach dem Obigen der Geiſt des Menſchen nicht vom Menſchen ſelber ſtammt, ſo ſtammt vom Menſchen um ſo gewiſſer die Seele, wenn dieſe, wie früher von uns geſchehen, [1]) im Unterſchiede vom Geiſte gefaßt wird. Es iſt dieß die Seele (ψυχή), wie ſie bald als ſinnliches Lebensprincip, bald als ſinnliches Leben ſelbſt genommen wird. [2]) In dieſem Sinne aufgefaßt iſt die Seele, obſchon dem Leiblichen noch angehörig, doch das Höhere des Leiblichen; ſie iſt das Animaliſche, welches über dem reinen Naturkörper und über der Pflanze ſteht, aber mit dem Thieriſchen auf gleicher Stufe ſich befindet. Iſt die Seele als Lebensprincip, Lebensgeiſt und Lebensträger [3]) einerſeits das, was den leiblichen Organismus wie bedingt ſo geſtaltet, und mit der äußern Sinnenwelt verbindet; ſo iſt ſie doch andererſeits ſelbſt wiederum in ihrer geſammten Wirkſamkeit von dem Leiblichen ſo abhängig, daß ſie mit demſelben wie entſteht, ſo untergeht. [4]) Von dieſem Seeliſchen nun, welches zugleich die Beſtimmung hat, den Geiſt mit dem Leibe zu vermitteln, lehrt die Schrift, daß es ſeinen Sitz im Blute habe: die Seele des Fleiſches (d. h. die mit dem Leibe zu Einem verbundene Seele) iſt im Blute. [5]) Von dieſer Seele nun, von dieſem Princip des ſinnlichen Lebens, das im Blute ſeinen Sitz hat, ſagt die heilige Schrift

---

1) Siehe III. Bd. §. 83. S. 357–372.

2) 1 Moſ. 35, 18. 2 Moſ. 4, 19. 1 Kön. 17, 12. 1 Sam. 24, 10. 2 Chron. 24, 10. Matth. 2, 20. 20, 28. 26, 25. Mark. 3, 4. 10, 45. Luk. 6, 9. 12, 20. 14, 26. Joh. 10, 11. 15. 17. 13, 37 ff. 15, 13. Apoſtg. 2, 27. 15, 26. 20, 20. 24. 27, 10. Röm. 16, 4. Phil. 2, 30. 1 Theſſ. 2, 8. 1 Petr. 2, 11. 1 Joh. 3, 16. Offenb. 12, 11.

3) 1 Moſ. 9, 5. 21, 23. 30. 30, 12. 3 Moſ. 24, 17. 5 Moſ. 24, 6. Joſ. 23, 11. 1 Kön. 2, 23. 19, 3. 2 Kön. 17, 7. 2 Sam. 23, 17. Eſth. 9, 16. 31. Spr. 7, 23. Hiob 2, 4. Apoſtg. 15, 26. 2 Kor. 12, 15.

4) 1 Moſ. 35, 18. 3 Moſ. 26, 16. 4 Moſ. 11, 6. 1 Kön. 17, 21 f. 19, 4. 10. 2 Sam. 1, 9. Pſ. 35, 13. Jer, 15, 9. Jeſ. 29, 7. Spr. 6, 30. Matth. 6, 25. Luk. 12, 22 f. Apoſtg. 20, 10.

5) 3 Moſ. 17, 10–14, vgl. 5 Moſ. 12, 13–25.

ausdrücklich, daß es ſich fortpflanze, und daß die Seelen der Nachkommen von jener Seele abſtammen, die in Adam, oder die im Blute Adams war: „Es iſt der Gott, der die Welt und Alles, was darin iſt, hervorgebracht hat; er ſelbſt iſt es, der Allen Leben, Odem und Alles gibt. Und er ließ von dem Blute eines Einzigen (ἐξ ἑνος αἱματος) das ganze Menſchengeſchlecht den ganzen Erdboden bewohnen, und ſetzte feſt die vorherbeſtimmten Zeiten und die Grenzen ihrer Wohnungen.“ [1]) Es iſt folglich nach der durch göttliche Offenbarung beſtimmten Anſchauung die vom Geiſt getrennte, mit dem Leibe aber verbundene Seele, welche, und zwar unmittelbar mit dem Leibe ſelber, in der Reihe der Generationen fortgepflanzt wird. Ganz in dieſem Sinne erklärten ſich ſchon frühe Kirchenväter über den Menſchen, mit Rückſicht auf ſeine Fortpflanzung. Clemens Alexandrinus, der den Menſchen in ſeiner unterſten Tiefe und in ſeiner höchſten Höhe erfaßt, läßt ihn auf jener erſten Stufe erſcheinen, wie er thieriſch, auf der zweiten aber, wie er, auf dem Standpunkte des chriſtlichen Glaubens ſich befindend, in ſeinen Lebensbewegungen vom heiligen Geiſte geleitet und beſtimmt iſt. Der bloß ſeeliſche Menſch, der aber als dieſer ſtets mit dem leiblichen Eins iſt, iſt der, welcher die bekannten fünf Sinne, ſo wie die Sprach- und Fortpflanzungsfähigkeit beſitzt. Wird dieſer ſinnliche Organismus, ſammt dem Sinnlichkeitsprincip, welches die Seele iſt, Geiſt genannt; ſo iſt dieſer Geiſt eben nur der ſinnliche Lebensgeiſt, welchen Clemens ſonſt bald die geiſtige Grundlage (ὑποκειμενον πνευμα), d. h. die Grundlage des eigentlichen Geiſtes, bald den fleiſchlichen Geiſt (πνευμα σαρκικον), bald den leiblichen (πνευμα σωματικον) nennt. Dann erſt folgt der eigentliche Geiſt, das Hauptvermögen, wodurch der Menſch denkt, forſcht, mit Freiheit will und herrſcht. Von dieſem eigentlichen Geiſte nun wird ausdrücklich bemerkt, daß er nicht vom Menſchen abſtamme und nicht von ihm fortgepflanzt werde. Das iſt nur beim ſinnlichen Lebensgeiſte der Fall, dem die Kraft einwohnt, ſich zu nähren, zu vermehren, zu bewegen, und der alle Sinne und den ganzen Leib durchdringt. Durch die Seele als den ſinnlichen Lebensgeiſt fühlt, empfindet, begehrt der Menſch; durch dieſelbe Seele hat er Freude und Zorn, folglich Leidenſchaft. Es gibt ſomit zwei Geiſter im Menſchen, einen ſolchen, der vom Menſchen ſtammt, und einen ſolchen, der als das Ebenbild Gottes nur von Gott ſelber iſt. Dieſe verſchiedenen Geiſter ſtehen eben ſo unter

---

1) Apoſtg. 17, 24—26.

verſchiedenen Geſetzen, wie aus ihnen verſchiedene Handlungen hervorgehen.[1])

Daraus läßt ſich nun auch vollkommen erklären, was ſonſt unerklärt daſtände. Wir ſehen nämlich, daß im Strome der Generationen Eltern auf ihre Kinder nicht ihren Geiſt, nicht ihr Talent, nicht ihre Willensſtärke, wohl aber gewiſſe Dispoſitionen, Stimmungen, Temperamentseigenthümlichkeiten, Neigungen, Leiden=

---

1) *Clem. Alex.* Strom. l. VI. c. 16. ed. Pott. p. 808. 809. Die merkwürdige Stelle lautet: *Δισσως ὡς ἐοικεν γραφονται δισσοις πνευμασιν ἐντολαις τῳ τε ἡγεμονικῳ τῳ τε ὑποκειμενῳ, ἐπει „ἡ σαρξ ἐπιθυμει κατα του πνευματος και το πνευμα κατα της σαρκος.“ ἐστι δε και δεκας τις περι τον ἀνθρωπον αὐτον τα τε αἰσθητηρια πεντε, και το φωνητικον και το σπερματικον και τουτο δη ὀγδοον το κατα την πλασιν πνευματικον, ἐννατον δε το ἡγεμονικον της ψυχης, και δεκατον το δια της πιστεως προσγινομενον ἁγιου πνευματος χαρακτηριστικον ἰδιωμα. ἐστι προς τουτοις δεκα τισιν ἀνθρωπειοις μερεσι προστασσειν ἡ νομοθεσια φαινεται τῃ τε ὁρασει και ἀκοῃ και τῃ ὀσφρησει, ἁφῃ τε και γευσει και τοις τουτων ὑπουργοις ὀργανοις δισσοις οὐσι χερσι τε και ποσιν, αὑτη γαρ ἡ πλασις του ἀνθρωπου.... Ἐπεισκρινεται δε ἡ ψυχη και προεισκρινεται το ἡγεμονικον, ᾡ διαλογιζομεθα, οὐ κατα την του σπερματος καταβολην γεννωμενον, ὡς συναγεσθαι και ἀνευ τουτου τον δεκατον ἀριθμον, δι᾽ ὡν ἡ πασα ἐνεργεια του ἀνθρωπου ἐπιτελειται. τῃ ταξει γαρ εὐθεως γενομενος· ὁ ἀνθρωπος ἀπο των παθητικων την ἀρχην του ζην λαμβανει. το λογιστικον τοινυν και ἡγεμονικον αἰτιον εἰναι φαμεν της συστασεως τῳ ζωῳ, ἀλλα και τουτο το ἀλογον μερος ἐψυχωσθαι τε και μοριον αὐτης εἰναι. αὐτικα την μεν ζωτικην δυναμιν, ᾗ ἐμπεριεχεται το θρεπτικον τε και αὐξητικον και καθ᾽ ὁλου κινητικον το πνευμα εἰληχεν το σαρκικον ὀξυκινητον ὀν και παντι δια τε των αἰσθησεων και του λοιπου σωματος πορευομενον τε και πρωτοπαθουν δια σωματος την προαιρετικην δε το ἡγεμονικον ἐχει δυναμιν περι ἡν ἡ ζητησις και ἡ μαθησις και ἡ γνωσις. ἀλλα γαρ ἡ παντων ἀναφορα εἰς ἑν συντετακται το ἡγεμονικον και δι᾽ ἐκεινο ζῃ τε ὁ ἀνθρωπος και πως ζῃ.... Δια του σωματικου ἀρα πνευματος αἰσθανεται ὁ ἀνθρωπος, ἐπιθυμει, ἡδεται, ὀργιζεται, τρεφεται, αὐξεται· και δη και προς τας πραξεις δια τουτου πορευεται τα κατ᾽ ἐννοιαν τε και διανοιαν, και ἐπειδαν κρατῃ των ἐπιθυμιων, βασιλευει το ἡγεμονικον. το οὐν „οὐκ ἐπιθυμησεις“ οὐ δουλευσεις φησι τῳ σαρκικῳ πνευματι, ἀλλα ἀρξεις αὐτου, ἐπει „ἡ σαρξ ἐπιθυμει κατα του πνευματος“ και εἰς το παρα φυσιν ἀτακτειν ἐπανισταται, „και το πνευμα κατα της σαρκος“ εἰς την κατα φυσιν του ἀνθρωπου διεξαγωγην ἐπικρατει· μη τι οὐν εἰκοτως „κατ᾽ εἰκονα θεου γεγονεναι“ ὁ ἀνθρωπος εἰρηται, οὐ κατα της κατασκευης το σχημα, ἀλλ᾽ ἐπει ὁ μεν θεος λογῳ τα παντα δημιουργει, ὁ δε ἀνθρωπος ὁ γνωστικος γενομενος τῳ λογικῳ τας καλας πραξεις ἐπιτελει. εἰκοτως τοινυν αἱ δυο πλακες τοις δισσοις πνευμασι τας δεδομενας ἐντολας τῳ τε πλασθεντι τῳ τε ἡγεμονικῳ τας προ του νομου παραδεδομενας, ἀλλα και εἰρηνται μηνυειν και τα των αἰσθησεων κινηματα κατα τε την διανοιαν ἀποτυπουνται κατα τε την ἀπο του σωματος ἐνεργειαν φανερουνται, ἐξ ἀμφοιν γαρ ἡ καταληψις.... Παλιν τε αὐ ὡς αἰσθησις προς το αἰσθητον, οὑτως νοησις προς το νοητον. διτται δε και αἱ πραξεις αἱ μεν κατ᾽ ἐννοιαν, αἱ δε κατ᾽ ἐνεργειαν.*

ſchaften, und überhaupt das übererben, was nicht dem Geiſte, ſondern nur der Seele angehört. Daſſelbe gilt von der leiblichen Beſchaffenheit und Geſtalt, von der in Einer und derſelben Familie oft durch viele Generationen hindurch eine beſtimmte Aehnlichkeit, ein beſtimmter Typus ſich erhält. Das in die Generation Eingehende iſt das Seeliſch-Körperliche.[1])

5. Was zu Gunſten des Traducianismus gewöhnlich vorgebracht wird, erfüllt ſeine Zwecke nicht. Gehen wir wenigſtens auf das Wichtigſte davon ein.[2])

a) Wenn geſagt wird: „Die Menſchen werden von Gott wiedergeboren, wie ſie von den Menſchen geboren ſind, ſie werden aber der Seele nach von Gott wiedergeboren, alſo auch derſelben nach von den Eltern geboren;"[3]) ſo wird hier zuerſt die offenbar ſchlechthin undenkbare Vorausſetzung gemacht, als ob bei der chriſtlichen Wiedergeburt der menſchliche Geiſt, der und wie er durch die Eltern ſein ſoll, in ſeiner Exiſtenz wirklich vernichtet, durch Gott aber in Folge einer in der That neuen Schöpfung ein anderer Geiſt gegeben werde. Daß damit zweitens der Begriff der chriſtlichen Wiedergeburt, als eines religiös-ſittlichen Proceſſes von ſelbſt aufgehoben werde, an deren Stelle Zerſtörung des alten und Schöpfung eines neuen, ſchlechthin andern tritt, leuchtet von ſelber ein. Denn heißt in Abſicht auf den Geiſt: „von Menſchen geboren werden, ſo viel als: menſchlichen Eltern die Exiſtenz des Geiſtes verdanken; ſo heißt auch: von Gott geboren werden, ſo viel als: Gott die Exiſtenz des Geiſtes verdanken.

1) Herder hat ſich im ſiebenten Buch und vierten Kapitel ſeiner: Ideen zur Geſchichte der Menſchheit S. 96 der Stuttgarter Ausgabe in 12⁰ vom Jahre 1827 hierüber alſo ausgedrückt: „Wie wunderbar fein und geiſtig miſchen ſich die Züge beider Eltern in dem Angeſichte und Baue ihrer Kinder! als ob nach verſchiedenen Verhältniſſen ihre Seele ſich in ſie gegoſſen nnd die tauſendfältigen Naturkräfte der Organiſation ſich unter dieſelben vertheilt hätten. Daß Krankheiten und Züge der Bildung, daß ſogar Neigungen und Dispoſitionen ſich forterben, iſt weltbekannt; ja, oft kommen wunderbarer Weiſe die Geſtalten lange verſtorbener Vorfahren aus dem Strome der Generationen wieder. Eben ſo unläugbar, obgleich ſchwer zu erklären, iſt der Einfluß mütterlicher Gemüths- und Leibeszuſtände auf den Ungebornen, deſſen Wirkung manches traurige Beiſpiel lebenslang mit ſich trägt. — Zwei Ströme des Lebens hat alſo die Natur zuſammengeleitet, um das werdende Geſchöpf mit einer ganzen Naturkraft auszuſtatten, die nach den Zügen beider Eltern jetzt in ihr ſelbſt lebe."

2) Klee hat, wenn er auch die theilweiſen Schwächen des Traducianismus eingeſehen, ſich gleichwohl im Ganzen für denſelben ausgeſprochen, und die für ihn ſprechenden Gründe offenbar am vollkommenſten angegeben.

3) Klee II. 315.

Das Zweite könnte aber bei der Wiedergeburt, wie man ſich dieſelbe auf dieſem Standpunkte vorſtellt, nur eintreten, wenn das Erſte rein vorüber iſt. Und ſo wäre der Proceß der Wiedergeburt, wie der Proceß der individuellen Erlöſung, nichts Anderes, als eine völlige Vernichtung des frühern Menſchen und eine eigentliche neue Weſenshervorbringung des ſpätern. Wie die Geiſter von Adam ſtammten, ſo müßten ſie nun alle von Chriſto ſtammen. Die Identität der Perſon müßte nothwendig aufhören, was aber bekanntlich nicht in der chriſtlichen Vorſtellung liegt. Zu ſolchen exorbitanten Vorſtellungen kann der Creatianismus ſchon vermöge ſeines Standpunktes nie gelangen. Der ſo vom Traducianismus ausgeſprochene Parallelismus iſt nicht der, welcher vom Chriſtenthum gelehrt wird, ſondern er gehört einer ganz andern Kategorie an.

b) Wenn es ferner heißt: „Jeder Organismus erzeugt ein ſich ſelbſt Gleiches, alſo iſt auch der Menſch Urheber eines nach ſeiner Weiſe, alſo durch einen Geiſt, Lebendigen;" [1]) — ſo iſt in dieſem Satz offenbar eine **Petitio principii** enthalten, weil ohne Weiteres vorausgeſetzt wird, es verhalte ſich mit dem Geiſtigen gerade ſo wie mit der geiſtloſen Natur, mit welcher er ohnehin auf dieſe Art in Eine Kategorie geſtellt wird.

c) Wenn weiter bemerkt wird: „Nach dem Creatianismus wären die Eltern nicht Urheber eines Menſchen, ſondern einer todten Fleiſchmaſſe, und ein Verhältniß wahrhaftiger Eltern= und Kindſchaft gäbe es nicht. Nur durch dieſen innigen genetiſchen Zuſammenhang des ganzen (nicht bloß des leiblichen) Lebens der Kinder mit jenem der Eltern iſt deren natürliche, wechſelſeitige Liebe, die Uebertragung geiſtiger Eigenthümlichkeiten von letzteren auf erſtere hinlänglich zu begreifen;" [2]) — ſo iſt dagegen ein Mehrfaches zu ſagen. Sind die Eltern die Urheber des Seeliſchen; ſo hebt ſich die Vorſtellung von der todten Fleiſchmaſſe von ſelber auf. Iſt es aber gerade das Seeliſche, worin und wodurch ſich Eigenthümlichkeiten forterben; ſo erklärt ſich die Liebe der Eltern zu ihren Kindern leicht, obwohl die reine und wahre Liebe überall auf das Geiſtige als das Geiſtige, d. h. darauf geht, daß das Geiſtige da und vorhanden iſt. Dieſes Geiſtige wird als das Göttliche, d. i. als das von Gott gekommene Höhere, Gott Ebenbildliche aufgeſucht und geliebt. Der obige Einwurf ſinkt aber auch ſchon deßwegen in ſich ſelber zuſammen, weil die unmittelbare Lebenserfahrung von Jahrtauſenden her zeigt, daß der Geiſt des Vaters

1) Klee II. 315.
2) Klee a. a. O. S. 315. 316.

ſich auf den Sohn nicht forterbt, daß der Sohn des Dichters, des Künſtlers, des Philoſophen u. ſ. w. nicht wieder Dichter, Künſtler, Philoſoph u. ſ. f. iſt. Die wenigen Ausnahmen, die man dagegen vorbringt, ſind in der Regel geeignet, bei einer vorgenommenen Analyſe den tiefen Unterſchied gerade recht klar ans Licht zu ſtellen. Das bloß Handwerksmäßige aber in den untern Volksklaſſen wird man nicht an das wahrhaft Geiſtige halten wollen, obſchon der Traducianismus ſich auch auf dieſem Gebiete widerlegt ſieht, indem von den unterſten Claſſen der Menſchheit ſehr oft gerade die geiſtigſten Naturen ausgegangen ſind. Die geiſtige Wirklichkeit iſt überall gegen den Traducianismus.

d) Ein fernerer Einwurf iſt: „Durch dieſe (traducianiſch aufgefaßte) Abſtammung des ganzen Menſchen ſcheint der Uebergang der Urſünde allein gut erklärt werden zu können. Da dieſe nur durch die Generation Statt findet; ſo kann, was nicht auf dem Generationswege ins Daſein tritt, mit der Urſünde nicht behaftet werden. In dem Creatianismus muß angenommen werden, daß die abſtracte, todte Körpermaſſe mit der Sünde behaftet ſein kann, wo dann auch der Todte getauft werden könnte und müßte, wonach ferner auch Thiere, Pflanzen der Sünde fähig ſein könnten, und ein Thier, welches einen mit der Urſünde behafteten Körper verzehrte, dieſelbe nun auch an ſich haben würde. In dem Creatianismus muß weiter angenommen werden, daß aus dem Leibe die Sünde in die Seele übergeht, aus einem körperlichen Modus ein geiſtiger wird, und da dieſer Uebergang in Folge der Verbindung mit dem Leibe, als deren Urheber Gott angenommen wird, Statt findet; ſo läßt ſich nicht begreifen, wie Gott dadurch nicht zum Urheber der Sünde gemacht wird, inwiefern er nämlich die von ihm rein erſchaffene Seele in dieſen Leib verſetzt, durch deſſen Berührung ſie ſofort zur Sünderin wird, und wie nicht die Erhaltung und Geſchichte des Menſchen nur als ein fortwährender Seelenſturz durch Gott zu betrachten wäre.“ [1])

Gegen dieſen complicirten Einwurf iſt ein Mehreres zu bemerken, und zwar:

α) Der hier vorgetragene Traducianismus muß, um völlig conſequent und ſich ſelber ganz klar zu ſein, die übrigens von der Kirche mit Recht verworfene Vorſtellung von der Einheit und Einzigkeit der menſchlichen Seele zu der ſeinigen machen, wonach die Eine Seele Adams in die unendlich vielen Seelen der in die Erſcheinung tretenden menſchlichen Indi-

1) Klee a. a. O. S. 316.

viduen ſich getheilt hätte. Nur dann würde nach der Anſicht, welche hier aufgeſtellt iſt, das Uebergehen der Sünde von Adam auf die Nachkommen, ſo wie die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, recht deutlich begriffen werden. Denn jeder Einzelne wäre ſelbſt Adam, und an die Stelle der Erbſünde, die ganz verſchwände, träte in Allen die actuelle Sünde. Daß nun aber die vorgetragene Vorſtellung, bei all den in ſie eingeſchloſſenen Prämiſſen, zu dieſen Conſequenzen dennoch nicht fortgegangen iſt, beweiſt, daß ſie auf halbem Wege ſtehen geblieben.

β) Nur dem Umſtande, daß in dem Einwurfe zwiſchen Geiſt und Seele nicht unterſchieden wird, iſt es zuzuſchreiben, daß, was nicht ſelber Geiſt iſt, als rohe, todte Körpermaſſe betrachtet wird, wobei ſich die andere ungehörige Vorſtellung eigentlich von ſelbſt hinlänglich beleuchtet, nach dem Creatianismus könne ſogar der Todte getauft werden, und ſelbſt Thiere und Pflanzen ſeien der Sünde fähig.

γ) Der Einwurf läßt gerade die Hauptſache unberückſichtiget, indem er nicht hervorhebt, daß der Geiſt der Nachkommen Adams gerade dadurch der Erbſünde theilhaftig wird, daß er durch die Annahme der Seele und des Leibes, die mit einander von dem Stammvater der Menſchheit kommen, in eine Lebensſphäre eintritt, die durch die Sünde Adams und die Folgen dieſer Sünde weſentlich beſtimmt iſt. Wer dieſen Eintritt des Geiſtes in ein durch die Sünde geſchichtlich beſtimmtes Verhältniß als einen Seelenſturz betrachten wollte, müßte offenbar auf dem Standpunkte des Traducianismus ſich zu einer, der dafür gehaltenen ganz gleichen, mit der göttlichen Gerechtigkeit angeblich ſchwer vereinbarlichen Inconvenienz ſchon aus dem Grunde verſtehen, weil die Fortpflanzung zugelaſſen wird, und Gott nach der That der Sünde nicht ein neues Menſchenpaar ſchuf. Wir kommen daher auf die ſchon oben gemachte Bemerkung zurück, daß der conſequente Traducianismus ſich am Ende dazu getrieben ſieht, nur eine einzige Seele in der ganzen Menſchheit anzunehmen, und an die Stelle der Erbſünde die actuelle Sünde eben dieſer Einen Seele zu ſetzen, weil man bei dieſer Vorſtellung überhaupt die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht begreifen will oder kann, ſobald von dem göttlichen Ordnen eines Verhältniſſes die Rede iſt, in Folge deſſen im Geſchlechte derjenige in einen unwahren, unvollkommenen, der göttlichen Idee widerſprechenden Zuſtand tritt, der dieſen Zuſtand ſich nicht ſelber durch eine actuelle Sünde bereitet hat. Freilich wird dabei ſtets vergeſſen, daß dieſem, im erſten Stammvater ſeinen Urſprung nehmenden Verhältniſſe gegenüber ein anderes, zur Erlöſung führendes, von Gott gleichfalls geordnet

iſt. Will hingegen der Traducianer jene obige Conſequenz als eine für ihn nothwendige abweiſen, daß es nämlich bei ihm zu der Annahme einer einzigen Seele in der Menſchheit und in ihren Individuen kommen müſſe, und hält er den Abſtammenden in jedem Sinn für eine andere Perſon, als den, von welchem er abſtammt; ſo wird er es auch in Abſicht auf die Sünde thun müſſen, und es bleibt ihm alsdann nichts übrig, als überhaupt die Erbſünde ganz zu läugnen, wenn er ſich nicht lieber zum Creatianismus bekennen will, der die Erbſünde bedingt ſein läßt durch den vermittelſt des Leibes und der Seele bedingten Eintritt des Geiſtes in die durch die Sünde des Stammvaters beſtimmte Lebensſphäre. Der Traducianismus aber, der ſich der erſten oberflächlichen Vorſtellung empfiehlt, häuft Schwierigkeiten auf Schwierigkeiten, wenn man näher auf ihn eingeht.

δ) Spricht ſich der Einwurf dahin aus, daß der Uebergang der Urſünde nur durch Generation Statt finde, und nicht durch den Eintritt des Geiſtes in die von Adam ſtammende Sinnlichkeit, hiemit nicht durch den Eintritt in eine durch die Sünde beſtimmte Lebensſphäre; ſo bleibt auch abſolut unbegreiflich, wie es möglich war, daß über die Natur um der Sünde des Geiſtes willen der Fluch ausgeſprochen werden konnte. Der über die Natur ausgeſprochene Fluch gründet ſich ganz in einem weſentlichen Verhältniß, und zwar im Verhältniß der Natur zum Geiſte. Wenn es nun nicht etwa nur möglich iſt, ſondern die Wirklichkeit dafür ſpricht, daß die Natur in Folge ihres innern Verhältniſſes zum Geiſte, deſſen Organ ſie iſt, in die Folgen der Sünde des Geiſtes verwickelt worden iſt, durch welche Folgen ſie ſelbſt eine Veränderung ihres erſten Zuſtandes erlitten; ſo wird es eben ſo möglich ſein, daß der Geiſt, der (bei ſeiner Erſcheinung im Leibe, mit welchem die Seele verbunden iſt, und die beide ſein Organ ſind) in die Sphäre des durch die Urſünde bedingten Lebens als ein neuer eintritt, unmittelbar hiedurch zugleich in einen Zuſtand kommt, welcher der Idee des Geiſtes nicht entſpricht, weil eben dieſer Zuſtand unmittelbar mit der Seele und dem Leibe gegeben iſt, die von Adam ſtammen. Wie im Allgemeinen die Natur zum Geiſte, ſo verhält ſich hinwiederum der Geiſt zur ſinnlichen Natur, mit der er ſich vermittelſt des Seeliſchen als mit ſeinem Organe verbindet. Der Traducianismus zerſtört dieſes Verhältniß ſchon in der Vorſtellung; der Creatianismus hält es für eine Wirklichkeit; knüpft aber daran auch die Wirklichkeit ſeiner eigenen Wahrheit.

ε) Endlich wird eingewendet: „Nach dem Creatianismus wäre die Menſchwerdung keine Annahme des Menſchen, ſondern nur des Leibes

geweſen, die Seele hätte er als ſchaffend mit ſich gebracht.“ [1]) Dieſer Einwurf könnte nur dann von Bedeutung ſein, wenn der Creatianismus lehrte, der göttliche Logos habe keine menſchliche Natur, d. h. keinen menſchlichen Geiſt und keinen menſchlichen Leib angenommen. Er lehrt aber, daß er Beides angenommen habe. Aber eben ſo lehrt er, daß die Menſchwerdung, die Incarnation durch den heiligen Geiſt vermittelt ſei, wovon ſpäter ausführlicher zu handeln iſt. [2]) Will übrigens der obige Einwurf bei ſich ſelber beharren, und die Menſchwerdung Gottes ſchlechthin analog mit der menſchlichen Zeugung nehmen; ſo wird auch nothwendig ſein, den menſchlichen Geiſt Chriſti nicht nur überhaupt von Adam herzuleiten, ſondern ihn ſelbſt ſo zu nehmen, wie er von Adam kommt, d. h. als den mit der Erbſünde behafteten Geiſt. Dieſe Annahme aber hebt den Begriff des Erlöſers eben ſo auf, wie den der Erlöſung, die nur das Werk des von Natur Sündeloſen ſein kann. Der Traducianismus, indem er gerade das Natürliche, das er haben und vertreten will, nicht aufweiſen kann, verfällt der Unnatur, und dieß ſelbſt in Abſicht auf den Gedanken der Erlöſung. Die Spitze der Unwahrheit des Traducianismus erreicht ſich aber darin, daß angenommen werden muß, die Erlöſung pflanze ſich mit dem Erlöſer eben ſo phyſiſch im Geſchlechte fort, wie die Sünde mit ihrem Stammvater.

Der Creatianismus.

§. 88.

Nach der Anſchauung des Creatianismus hat der Geiſt eines jeden, dem Seeliſchen und Leiblichen nach von Adam Stammenden, ſeinen Urſprung nicht wieder in Adam, ſondern in Gott. Iſt in Folge eben dieſer Anſchauung die Hervorbringung des aus dem Strome der Generation hervorgehenden Menſchen eben ſo eine That der Gottheit, wie eine That der menſchlichen Fortpflanzungskraft, das Erſte in Betreff des Geiſtes, das Zweite in Betreff des Leibes und der mit ihm gegebenen Seele; ſo iſt die göttliche Setzung des Geiſtes ſelbſt wieder Etwas, an was die Kraft der Schöpfung und die Kraft der Vorſehung in ſofern gleichen Antheil nehmen, als Gott durch ſeine Providenz von Ewig-

---

1) Klee a. a. O. S. 316.

2) Vgl. vorläufig darüber *Athanas.* contra Apollinar. l. I. n. 4.

keit her ordnet, daß in dem Augenblicke, in welchem durch die Generation von Seite des Seeliſchen und Leiblichen die Bedingung zur Exiſtenz eines Menſchen gegeben iſt, durch göttliche Kraft auch der Geiſt in die Exiſtenz trete, und zwar mit jenen beſondern Gaben und individuellen Beſtimmtheiten ausgerüſtet, welche die Providenz ſelber wieder für die hiſtoriſche Bedeutung eines menſchlichen Individuums nach ihrem Willen und nach ihrer Weisheit geordnet hat. Mit dieſer Anſchauung verſchwinden zugleich jene unbeſieglichen Schwierigkeiten, welche der Traducianismus von ſelbſt mit ſich führt.[1])

1. Die heilige Schrift, welche und indem ſie für die Anſchauung des Creatianismus ſich ausſpricht, weist zwar, wenn ſie auf die Fortpflanzung der Menſchheit zu ſprechen kommt, auf der einen Seite wohl auf ein Entſtehen des Menſchen aus dem Menſchen hin, auf der andern aber lehrt ſie eben ſo eine Hervorbringung durch Gott: der Menſch iſt durch den Menſchen, wie er durch Gott iſt.[2]) Gott iſt, nach der Schrift, der Urheber des Lebens, auch der Nachkommen Adams.[3]) Daß aber

---

1) Klee verkennt das, was der Creatianismus für ſich hat, und damit den Vorzug, den wir unſrerſeits ihm beilegen, nicht, wenn er a. a. O. S. 318. 319 ſagt: „Der Creatianismus harmonirt vollkommen und evident mit der Lehre von der Einfachheit der Seele. Dagegen leidet der Generatianismus an unauflöslichen Schwierigkeiten. Rührt die Seele ganz vom Vater, oder ganz von der Mutter, oder theilweiſe von Beiden? Offenbar kann keines von dieſen Dreien angenommen werden. Geht die Seele des Vaters oder der Mutter ganz in das Kind über, oder geht ſie nur zum Theil in daſſelbe über, oder geht ſie gar nicht in daſſelbe über, ſo daß alſo eine wahre Schöpfung der Seele aus Nichts Statt findet?“ — Ohne Noth fügt Klee in einer Note zu dieſer Stelle die Bemerkung hinzu: „Ob man nicht in ähnlicher Weiſe gegen die göttlichen Proceſſionen argumentiren könnte?“ — Wenn er in derſelben Note noch das Weitere ſagt: „Nur Eines erhellet aus der Argumentation, daß die Generation ein unbegreifliches Naturmyſterium iſt;“ — ſo müſſen wir dagegen das Andere ausſprechen, daß das eigentlich Myſteriöſe für den Traducianer eben dadurch nothwendig entſteht, daß er den ganzen Proceß eben nur für ein Naturmyſterium, d. h. nur für einen bloßen Naturproceß hält, der er unmöglich ſein kann.

2) Geneſ. 4, 1. Adam aber erkannte ſein Weib Eva, und ſie empfieng und gebar den Kain, und ſprach: Ich habe einen Menſchen durch Gott erhalten. Geneſ. 4, 25: Und Adam erkannte abermal ſein Weib, und ſie gebar einen Sohn, und nannte ſeinen Namen Seth, und ſprach: Geſetzt hat mir Gott einen andern Saamen für Abel, den Kain erſchlagen hat. Vgl. Gen. 16, 10. 30, 2. Pſ. 112, 9.

3) Pſ. 119, 73. Deine Hände haben mich geſchaffen und bereitet. Hiob. 10, 12. Leben ſchenkteſt du mir. Hiob 33, 4. Der Geiſt Gottes hat mich geſchaffen, und der Odem des Allmächtigen hat mir das Leben gegeben. Vgl. Hiob 10, 8. 9. Pſ. 138, 15. 16.

Gott der Urheber des höhern Theils des Menſchen, des Geiſtes, ſei, geht klar aus mehreren Stellen hervor.[1]) Hieher kann auch die Vorſtellung gezogen werden, die in der heiligen Schrift ſo oft vorkommt, und im Beſondern im Prediger ſich ſo ausſpricht: Der Staub kommt zur Erde wieder, woher er war, und der Geiſt kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben hat.[2])

2. Sprechen ſich die Kirchenväter größtentheils nur für den Creatianismus aus, dafür folglich, daß der Geiſt des Menſchen, der nicht wieder vom Menſchen ſtamme, ein unmittelbares Geſchöpf Gottes ſei, wie Clemens Alexandrinus,[3]) Hieronymus,[4]) Hilarius,[5]) Prudentius,[6]) Athanaſius,[7]) Cyrill v. Alexandrien;[8]) iſt dieſer

1) Die Makkabäiſche Mutter ſpricht zu ihren Söhnen II. 7, 22. 23. „Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Leibe geworden ſeid; denn nicht ich habe euch Geiſt und Leben gegeben;" *οὐδε ἐγω το πνευμα και την ζωην ὑμιν ἐχαρισαμην.* Daß das phyſiſche, körperliche Leben von Gott komme, iſt hier nicht ausgeſprochen, ſondern eben nur, daß der Geiſt in Gott ſeinen Urſprung habe; von dem leiblichen Leben iſt einzig dieß bemerkt, daß Gott (vermöge der in die Generation ſelbſt gelegten Kraft) Glied an Glied füge, und den Menſchen bei ſeiner Erzeugung bilde. Im Buche Numeri 16, 22. iſt der Ausdruck: „O allerſtärkſter Gott der Geiſter alles Fleiſches," nicht anders zu verſtehen als ſo, daß Gott der Urheber des Geiſtes des Menſchen iſt. Derſelbe Ausdruck kehrt Numeri 27, 16. wieder. Pſ. 33, 15. Er (Gott), der ſie bildete, ein jegliches Herz. Pſ. 139, 5. Siehe, Herr, du weißt Alles, das Neue und das Alte: du haſt mich gebildet, und legteſt auf mich deine Hand. Hiob 12, 9. 10. Wer wüßte nicht um dergleichen? — daß die Hand des Ewigen Solches gemacht, der mit ſeiner Hand (geſchaffen) die Seelen aller Lebendigen, und den Geiſt in allem Fleiſche der Menſchen. Jeſ. 42, 5. So ſpricht Gott, der Herr, der die Himmel ſchuf und ſie ausſpannte, der die Erde erhält, und was darin ſproßt, der Odem gibt dem Volke, das darauf iſt, und den Geiſt denen, die darauf wandeln. Vgl. Hiob 31, 15. 33, 4. Zach. 12, 1.

2) Pred. 12, 7.

3) *Strom.* l. IV. c. 26. p. 640. *οὐρανοθεν καταπεμπεται ψυχη.*

4) *Ad Rufin.* apol. l. III. Quotidie deus operatur animas et in corpora mittit nascentium. Und anderwärts: Satis ridendi, qui putant animas cum corporibus seri, et non a deo, sed a corporum parentibus generari. *In Eccl.* XII. 7.

5) De Trin. II. 20: Omnis anima opus Dei est, carnis generatio semper ex carne fit.

6) Apotheos. adv. Ebion.

Vitandus tamen error erit, ne traduce carnis
Transfudi in sobolem credatur fons animarum
Sanguinis exemplo, cui texta propagine vena est.
Non animas animæ pariunt.

7) Contra Apollinar. l. I. n. 4: *ὁ ἀρχετυπος Αδαμ, οὐ ἡμεις μεχρι σημερον ἀπογονοι τυγχανομεν, κατα την της σαρκος διαδοχην.*

8) Adv. Nestor. I. 4. In Joann. I. 9.

ſelben Ueberzeugung, nach vielen innerlich durchgemachten dialektiſchen Kämpfen auch **Auguſtinus**, [1]) ſtimmt damit auch das fünfte Lateranenſiſche Concilium überein, [2]) und läßt ſich dieſelbe Anſchauung ſelbſt da erſchließen, wo ſie nicht in beſtimmten Worten ausgeſprochen, ſondern nur angedeutet iſt, wie bei **Irenäus** [3]) und Andern; ſo fehlt es nicht

---

1) De anima et ejus origine l. I. c. 19: Animarum autem novarum sine propagine insufflationem, defendi quidem minime prohibemus, sed ab eis qui potuerint aliquid invenire, vel in canonicis libris, quod non sit ambiguum dissolvendæ huic obligatissimæ quæstioni; vel in ratiocinationibus suis, quod non sit contrarium catholicæ veritati. Auguſtinus nennt die Bedingungen, unter welchen er die obige Lehre, und damit den Creatianismus, für wahr und bibliſch hält: Quamobrem quicumque volunt defendere, quod dicuntur animæ novæ nascentibus insufflari, non de parentibus trahi, aliquid illorum quatuor quæ supra commemoravi, caveant omni modo: hoc est: ne dicant, a Deo fieri animas peccatrices per alienum originale peccatum: ne dicant, parvulos, qui sine baptismo exierint, pervenire posse ad vitam æternam regnumque cœlorum, originali peccato per quodlibet aliud resoluto: ne dicant, animas peccasse alicubi ante carnem, et hoc merito in carnem peccatricem fuisse detrusas: ne dicant, peccata, quæ in eis inventa non sunt, quia præscita sunt, merito fuisse punita, cum ad eam vitam, ubi ea committerent, permissæ non fuerint pervenire. Nihil ergo istorum quatuor dicentes, quoniam quodlibet eorum falsum atque impium est; inveniant etiam scripturarum de hac re certissima testimonia, et hanc sententiam suam, non solum me non vetante, verum etiam favente et gratias agente, defendant. Die **Magdeburger Centurien** werfen darum dem Auguſtinus vor, daß er den Traducianismus **nicht** gelehrt habe.

2) Concil. lateran. V. anno 1518. Sess. VIII. Leo eipiscopus, servus servorum Dei, ad perpetuam rei memoriam, sacro approbante concilio: Cum itaque diebus nostris (quod dolenter referimus) zizaniæ seminator, antiquus humani generis hostis, nonnullos perniciosissimos errores a fidelibus semper explosos in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de natura præsertim animæ rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus; et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent: contra hujusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus; et hæc in dubium vertentes: cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis Papæ V. prædecessoris nostri in generali Viennensi concilio edito continetur; verum et immortalis, et pro corporum *quibus infunditur*, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit. *Acta Concilior.* Tom. IX. p. 1719. ed. Harduin. Der Traducianismus iſt mit ſeinem Materialismus den hier angedeuteten Irrthümern ſo verwandt, daß man von ihm aus leicht zu ihnen übergehen kann.

3) Adv. hæres. l. V. c. 9. n. 3. Quid est ergo terrenum? Plasma, Quid autem cœleste? Spiritus. Und l. V. c. 12. n. 2: ἑτερον ἐστι πνοη ζωης ἡ και

an ſolchen, die, indem ſie ihre Anſchauung ausſprachen, zugleich ihre Gründe für dieſelbe entwickelten, die meiſtens von der Einfachheit der Seele hergenommen, und als dieſe zugleich Gründe für die Unſtatthaftigkeit des Traducianismus ſind. [1])

3. Beſteht das Eigenthümliche des Creatianismus in der Annahme, daß in dem Momente, in welchem durch die Generation zu der leiblichen Exiſtenz des Menſchen der Grund gelegt wird, oder ſchon gelegt worden iſt, nach göttlicher Anordnung auch der Geiſt entſtehe, der an ſich durch göttliche Schöpfung iſt, ohne von Außen her in den Leib geſandt zu ſein, wie Theodoret ſehr klar ſich ausſpricht, [2]) und wie

---

ψυχικον ἀπεργαζομενη τον ἀνθρωπον, και ἑτερον πνευμα ζωοποιουν το και πνευματικον αὐτον ἀποτελουν... ἡ οὐν πνοη προσκαιρος, το δε πνευμα ἀενναον. In dieſen beiden Stellen wird das bloße ſinnliche Lebensprincip vom Geiſte unterſchieden, das erſte iſt irdiſch, der zweite himmliſch, beides aber iſt, was es iſt, ſchon ſeiner Abkunft nach. Uebrigens iſt in dieſen beiden Stellen zugleich angedeutet, was auch bei andern Kirchenvätern gefunden wird, die Anſchauung nämlich, daß der menſchliche Geiſt der wahre und der Idee entſprechende erſt dann iſt, wenn er vom heiligen Geiſte erfüllt iſt.

1) Lactantius ſpricht gleichſam im Namen Aller, wenn er ſagt: **Illud quoque venire in quæstionem potest, utrumne anima ex patre, an potius ex matre, an vero ex utroque generetur. Sed ego id meo jure ab ancipiti vindico. Nihil enim ex his tribus verum est, quia neque ex utroque, neque ex alterutro serantur animæ corporibus. Corpus enim ex corporibus nasci potest, quoniam confertur aliquid ex utroque: de animis anima non potest; quia ex re tenui et incomprehensibili nihil potest decedere. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subjacet.**

Denique cœlesti sumus omnes semine oriundi,
Omnibus ille idem pater est,

ut ait Lucretius. Nam de mortalibus non potest quidquam nisi mortale generari. Nec putari pater debet, qui transfudisse aut inspirasse animam de sua nullo modo sentit; nec si sentiat, quando tamen, aut quomodo id fiat, habet animo comprehensum. Ex quo apparet, non a parentibus dari animas, sed ab uno eodemque omnium Deo patre, qui legem rationemque nascendi tenet solus; siquidem solus efficit..... ***De opificio Dei*** **c. 19.** Vgl. das unter Nr. 3 aus Hugo v. S. Victor Mitzutheilende.

2) ***Theodoret.*** **Græcar. affect. curat. disp. V. Vol. IV. p. 834. 835.** Unter Anführung einer Stelle aus Moſes, und zwar **Exod. 21, 22. ff.** wird geſagt: περι γαρ δη της ἐγκυμονος της ἐκ τινων πληγων ἀμβλωσκουσης διαλεγομενος, διαμορφουσθαι προτερον ἐν τῃ νηδυϊ λεγεὶ το βρεφος· εἰθ᾽ οὑτω ψυχουσθαι· οὐ θυραθεν ποθεν της ψυχης εἰσκρινομενης, οὐδε γε ἐκ της γονης φυομενης, ἀλλα γε τῳ θειῳ ὁρῳ, κατα τον ἐξ ἀρχης ἐντεθεντα ἐν τῃ φυσει νομον δεχομενης την γενεσιν. Nach Anführung von Hiob 10, 9—12. fährt Theodoret weiter: δια δε τουτων ἐδειξε μεν την γαμικην ὁμιλιαν, ἐδειξε δε της παιδοποιϊας τας ἀφορμας, και τον σμικρον ἐκεινον θορον εἰς μυριας ἰδεας μεταμορφουμενον, και τηνικαυτα

Andere, mit Angabe der Gründe, im Allgemeinen [1]) ihm beiſtimmen, als: Petrus Chryſologus, [2]) die Apoſtoliſchen Conſtitutionen, [3]) Aeneas v. Gaza, [4]) Cäſarius, [5]) Severus, [6]) Prokopius v. Gaza, [7]) Ruſticus Diaconus, [8]) Proſper Aquitanus, [9]) Leo d. Große, [10]) Gennadius Maſſilienſis, [11]) Caſſiodor, [12]) Beda Venera-

---

δε την ψυχην δημιουργουμενην τε και συναπτομενην τῳ σωματι· και μεντοι και μετα τας ὠδινας την θειαν ἐπικουριαν φρουρουσαν και κυβερνωσαν.

1) Wir ſetzen hiemit zugleich das Verzeichniß der Creatianer fort.

2) Serm. 6. p. 11. ed. August. Vindelic. 1758: Inanis est patris matrisque labor, nisi in germine affuerit opus et auctoritas conditoris ... Ergo quod nascimur, quod sumus, non debemus ipsi nobis; quia totum debemus auctori. *Serm.* 109. p. 162: Nonne anima de cœlo est, corpus e terra? hoc regitur, regit illa? illa dominatur, hoc servit? hoc vivit, vivificat illa? illa manet, hoc deficit? hoc ætates patitur, illa nescit? et ad extremum mors, quæ tantum dominatur in corpus, nec anima præsente contingit?

3) Const. apost. l. V. c. 6.

4) In Theophrasto p. 29. ed. Tigur. 1560: *τας ἡμετερας ψυχας λογικας οὐσας, ἑτι και νυν προβάλλεται παραδειγμα της αὐτου δυναμεως, και διδασκαλιαν των προϋφεστηκοτων ὡς ἐξ ἑνος δημιουργου παντα, και ἐκ μιας ἀρχης πασα λογικη και νοερα δυναμις και οὐσια προηλθε, και ὁτι προεισι, μη ἀπιστησητε εἰς ὑμας αὐτους νεωστι φυομενους ἀποβλεποντες.*

5) *Caesar.* dial. II. interrogat. 102: *ὁ ἀνθρωπος ὀργανον γεννᾳ, την δε ψυχην το θειον ἐνιησιν.*

6) In Catena in cap. 9 Joannis: *ὁτι οὐ προϋπαρχουσιν αἱ ψυχαι, συνδημιουργουνται δε νεοπαγεισι ὡσπερ τοις σωμασι, δηλοι και ὁ προφητης Ζαχαριας λεγων περι του των ὁλων θεου. Ὁ πλασσων πνευμα ἀνθρωπου ἐν αὐτῳ.*

7) Procop. Gazæus ad cap. 4 Exodi.

8) Contra Acephalos.

9) De pœnitentia: Namque anima ex nullis, ut cetera, gignitur.

10) Epist. 93 ad Thuribium c. 10: Catholica fides constanter prædicat atque veraciter, quod animæ hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere, nec ab alio incorporentur, nisi ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator et corporum.

11) De ecclesiasticis dogmatibus c. 13: Credimus animas hominum non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit, neque cum corporibus per coitum seminantur, sicut Luciferiani, Cyrillus et aliqui Latinorum præsumptores affirmant, quasi naturæ consequentiam servantes: sed dicimus creationem animæ solum creatorem omnium nosse, et corpus tantum per conjugii copulam seminari, Dei vero judicio coagulari, compingi atque formari, ac formato jam corpore, animam creari et infundi, ut vivat homo, ex anima constans et corpore. Ganz ähnlich Rhabanus Maurus de universo. l. IV. c. 10.

12) De anima cpp. 2. 3. 4.

bilis,[1]) Rupert v. Deutz,[2]) der heilige Bernhard,[3]) Hugo von S. Victor,[4]) Hugo Etherianus,[5]) Petrus Comeſtor,[6]) Wilhelm v. Auvergne,[7]) Rainer v. Piſa,[8]) Guido der Carmelite,[9]) Thomas v. Aquin, der zwiſchen der Seele, wie ſie bloß phyſiſches Lebensprincip, und zwiſchen der Seele, wie ſie Geiſt iſt, unterſcheidet, jene, in den Nachkommen Adams, vom Menſchen, dieſe aber von Gott

---

1) De elementis Philosophiæ l. IV.

2) In Genesin l. II. c. 21. Der Creatianismus wird hier als das Syſtem omnium Orthodoxorum bezeichnet.

3) Serm. 81 super cantic. und serm. 1. in Natali Domini: nec ex deliberatione propria carni miscetur, sed creando immittitur, immittendo creatur (anima).

4) De sacramentis l. I. Part. VII. c. 30. Indem ſich Hugo gegen den Traducianismus, und für den Creatianismus ausſpricht, ſagt er: „Et hæc quidem ratio prima est, quod spirituali non convenit, neque ex materia esse, quoniam essentialiter simplex est; sed neque materiam esse, quoniam in unitatis suæ simplicitate individue semper consistens augeri vel multiplicari omnino non potest. Simplex enim natura propagationem non facit; ubi ad illud, quod propagandum est ex eo, a quo propagandum est, pars sumi non potest nisi totum transierit. Quod ergo unum est inter duo, si totum transierit: nihil ex eo remanet illi, a quo est. Si autem totum permanet, nihil confertur illi ad quod est. Si igitur anima ex anima gignitur sicut caro ex carne; dicant quomodo simplex illa substantia aut tota in gignente remaneat, si in genitum transierit, aut tota in genitum transeat, si in gignente remanserit. Nisi forte omnes animas consubstantiales dicere velint, et illam naturam simplicem in propagatione filiorum personaliter quidem multiplicari, sed essentialiter non dividi. Non attendentes quanta inconvenientia hanc assertionem sequantur, si una et eadem essentia simul beatitudini et damnationi, gloriæ et pœnæ addicta credatur. Postremo dum dicat auctoritas: *revertatur pulvis in terram, de qua sumtus est; et spiritus redeat ad Dominum, qui fecit illum:* manifeste ostenditur, quod non spiritus de spiritu, sed caro de carne materialiter traducatur.

5) De regressu animarum ab inferis c. 2.

6) Historia scholastica in Genesin c. 12.

7) Anno 1230. De universo P. II. c. 22: Cum nulla animarum nostrarum creetur extra corpus, sed potius unaquæque creetur in corpore suo, necesse omnes ipsas esse, dum singulæ sunt in corporibus suis, simul in intelligentia agente. P. II. c. 107: Ingressus animæ humanæ in corpus, quod vivificat et regit, non est veri nominis ingressus, cum extra corpus nunquam fuerit: quemadmodum qui in domo aliqua nascitur, non potest dici vere ingredi domum illam; sic manifestum est se habere in anima, quæ in corpore et intra ipsum creatur, quod ipsa sua creatione non ingreditur illud, sicut neque homo nativitate ingreditur domum.

8) Pantheologia de anima, cpp. 1. 2. 3.

9) De Armeniis c. 4.

ableitet, und hiebei den Traducianismus ſelbſt als Häreſie bezeichnet,[1]) wozu noch Andere kommen, wie Rupertus Holcotius,[2]) Bartholomäus Anglicus,[3]) Heinrich v. Heſſen,[4]) Raimund v. Sabunde,[5])

---

1) In der Summa tot. theol. P. I. qu. 118. art. 1. ſtellt er die Frage: utrum anima sensitiva traducatur cum semine? und antwortet in der Concluſion: anima sensitiva causatur a generante tanquam principali agente, a semine vero tanquam ab instrumento, et non producitur per creationem. Im 2ten Artikel derſelben Quäſtion wird die Frage aufgeworfen: utrum anima intellectiva causetur a semine? Die Antwort iſt: Respondeo dicendum, quod impossible est, virtutem activam, quæ est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem, quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam. Habet enim operationem, in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est, quod virtus, quæ est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam quia virtus, quæ est in semine, agit in virtute animæ generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione; in operatione autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii prout intellectivum est, non potest ad semen pervenire. Et ideo Philosophus (Aristoteles) in libro de generatione animalium dicit: Relinquitur intellectus solus de foris advenire. Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem vitæ, sine corpore est subsistens, ut supra habitum est, et ita sibi debetur esse et fieri; et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo hæreticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine.

2) De imputabilitate peccati.

3) De proprietatibus rerum l. III. c. 4.

4) Soliloquium de conditionibus animæ c. 1.

5) Theologia naturalis c. 248: Quoniam autem tota humana natura generaliter dividitur in duas partes, una pars est primus vir et prima mulier, qui ambo sunt radices et principia humanæ naturæ, alia pars humanæ naturæ est tota posteritas, scilicet omnes viri et mulieres, qui venerunt ex ipsis per generationem naturalem. Et istæ partes duæ sic differunt, quia prima pars, scilicet primus vir et prima mulier fuerunt formati totaliter per manum Dei in corpore et in anima sine aliquo instrumento, et sine aliquo coadjuvante, sed alia pars, scilicet tota posteritas aliter, quia caro, seu corpus generatur, et nascitur ex Dei ordinatione ab ipsis primis parentibus, et ipsa anima rationalis immediate creatur, et datur a Deo, quia anima rationalis est immortalis, et indivisibilis, et non potest provenire nisi a Deo immediate. Et ideo omnes, qui postea nati, sunt filii primi hominis et primæ mulieris per solam carnem, et non ratione animæ, et omnis caro cujuslibet hominis naturaliter generati fuit in eis radicaliter; et ideo ratione carnis, et non ratione animæ.

Aeneas Sylvius; [1]) — ſo hat man bei dieſer Beſtimmung die andere nicht vergeſſen, wonach die Schöpfung des Geiſtes, wenn wir uns ſo ausdrücken wollen, zugleich als Werk der Providenz erſcheint. Entſteht nämlich, wie ſchon oben bemerkt, ſobald durch die Eltern zu der phyſiſchen Exiſtenz eines Menſchen der Grund gelegt iſt, nach göttlicher Anordnung auch der Geiſt, der ſich mit dem Leiblichen und Seeliſchen verbindet; ſo tritt zu dieſem ſchaffenden Wirken der Gottheit auch das providentielle, welches, in untrennbarer Einheit mit jenem, dem Menſchen in beſondern geiſtigen Gaben die individuelle Beſchaffenheit verleiht, damit aber auch jene Seite, durch welche er eben als Individuum, welches mit den ihm verliehenen Gaben, und in dem den Gaben entſprechenden Berufe in die Welt eintritt und ſeine beſondere Wirkſamkeit entfaltet, ſeine hiſtoriſche Bedeutung erhält. Iſt es Lehre der göttlichen Offenbarung, daß Gott nach ſeinem ewigen Rath und Willen den Menſchen mit einer beſtimmten Lebensaufgabe ins Daſein ruft und auf den Schauplatz des Wirkens ſtellt, [2]) daß er den Ort und die Zeit beſtimmt, wo und wann Jemand ins Daſein tritt, [3]) hängen von ſeiner Verfügung die Zuſtände und Veränderungen, in die Jeder geſetzt wird, [4]) der Gang und die Schickſale der Einzelnen, [5]) die Dauer des Lebens ab, [6]), und herrſcht Gott auf die gleiche Weiſe in Abſicht auf die Geſchlechter und Völker; [7]) ſo iſt in Allem dieſem Dasjenige ſchon von ſelbſt ausgeſprochen, was wir in Abſicht auf die Vereinigung des ſchöpferiſchen und des providentiellen Wirkens der Gottheit hinſichtlich unſeres Gegenſtandes bemerkt haben. Das iſt nun im Ganzen auch die Anſchauung der Väter. Gott hat in der ewigen Idee das ganze menſchliche Geſchlecht, wie es für ſich und wie es in ſeinen Individuen iſt, vorausgeſchaut und den Kräften und Aufgaben nach vorausbeſtimmt, ſo daß

---

1) Epistola ad Morbisanum Turcarum Principem.

2) Jeſ. 46, 11. vgl. 41, 2. 3. 25. 44, 28. 45, 1. ff. 48, 14. 15. Spr. 22, 26. Sir. 11, 10. 11. 14. 33, 10—12. 38, 1—14. 24—34. 39, 1—11. Röm. 12, 3—11. 1 Kor. 12, 1—31. beſ. V. 11. Vgl. oben Seite 385. 386.

3) Als Gott Völker verzeichnete, ſchrieb er: Der ſoll hier geboren werden Pſ. 87, 6. vgl. Apoſtg. 17, 26.

4) 1 Sam. 2, 6—8. 1 Chron. 30, 12. Hiob 12, 14—25. 34, 24. Dan. 2, 21. 4, 14. Sir. 7, 11. 10, 17. 11, 22. Luk. 1, 52.

5) Spr. 20, 24.

6) Pſ. 90, 3. 5. 6. 104, 29. 139, 15. 16. Hiob 14, 5.

7) 5 Moſ. 32, 8. Hiob 12, 23. Jeſ. 41, 4. 45, 7. Jer. Klagl. 3, 37. 38. Sir. 10, 4. 18—20. 11, 14. Apoſtg. 17, 26.

Alles, was in verſchiedenen Zeiten in die Exiſtenz tritt, nur die zeitliche Entwicklung der ewigen göttlichen Idee von der Menſchheit im Allgemeinen und Beſondern iſt; [1]) tritt folglich Jeder in die Welt als jenes geiſtige Weſen ein, als welches ihn Gott von Ewigkeit her ins Daſein gerufen hat; [2]) ſo iſt, weil überall nur Jenes geſchieht, was von jeher zu geſchehen hatte, und Alles von Seite Gottes, unbeſchadet der menſchlichen Freiheit, nur Verwirklichung der göttlichen Idee von der Menſchheit in ihren Individuen iſt, jede neue Schöpfung nur die providentielle Einführung deſſen ins geiſtige Daſein, was in der ewigen göttlichen Idee ſchon vorhergeſehen und vorherbeſtimmt war, weßwegen auch das Neue zwar neu, aber doch nicht ſchlechthin neu iſt. [3])

4. Welches Verhältniß der Creatianismus zur Erbſünde einnehme, wird Gegenſtand einer ſpätern Erörterung ſein.

---

1) Gregor v. Nyſſa de opificio hominis c. 29: „Die Alles vorherſchauende Kraft Gottes hat ſchon im Anfang hinſichtlich der Schöpfung der Dinge das ganze menſchliche Geſchlecht in die Idee aufgenommen, wie es ſelbſt der Prophet bezeugt, der ſagt, daß Gott Alles gekannt habe, bevor es geworden.“

2) Petrus Chryſologus *serm.* 69: Nemo miretur, quia patrem (Luc. 1.) vocat qui nondum natus est: nam si Joannes exultat, et Jacob colluctatur in utero (Gen. 25), prudens æstimet, quid possit natura divina, si tantum potest per Deum humana conceptio. *Serm.* 70: Quod nondum natus patrem vocat, nemo miretur: Deo nata sunt nascitura, futura fœta sunt Deo. Quæ futura sunt, inquit, jam fuerunt. Hinc est quod in utero suum Joannes sentit auctorem: et extat nuncius matri, qui erat suæ nescius vitæ. Hinc est quod Jacob ante legitur bellare, quam nasci ante triumphare, quam vivere. Hinc est, quod jam sunt Deo, qui sibi adhuc non sunt, qui electi sunt ante constitutionem mundi. Wilhelm von Champeaux: *de origine animae, fragm. in Mart. et Durandi thesaur. Anecd.* Tom. V. p. 882: Facit itaque Deus *quod ab aeterno proposuerat*, novas animas immundis corporibus infundit.

3) Hugo v. S. Victor drückt ſich darüber in der institut. monastic. de anima l. II. c. 27 ſehr gut alſo aus: Dicimus autem rationales animas pro essentia fieri quotidie de nihilo novas, sed pro consimili natura ex institutione divina non utique novas. Quales enim in exordio Deus die sexto masculo et fœminæ dedit, tales quotidie inspirat singulis, nova de nihilo creatione, non nova institutione. *Pater,* inquit, *meus usque modo operatur, et ego operor.* Operatur usque modo Pater et Filius, operatione siquidem nova; *sed institutione non nova.* Pro illa agens, cum ista quiescens. Res vero corporeæ post primam sui creationem, novæ mille creantur, sed simul in exordio conditæ temporali formatione propagantur. Animæ autem non simul essentialiter factæ sunt, sed pro natura consilii, quo ad imaginem et similitudinem Dei fiunt, et simul factæ reputantur, et non simul editæ judicantur. Non simul editæ pro essentia, sed simul factæ pro compari forma, ad imaginem et similitudinem Dei prærogata. Caro de carne generando traducitur, spiritus de spiritu minime propagatur.

Der menſchliche Geiſt.

Das göttliche Ebenbild im Menſchen.

§. 89.

Der menſchliche Geiſt und das göttliche Ebenbild im Menſchen ſind in ſofern ſchlechthin gleich, als das Weſen des einen auch das Weſen des andern iſt: der Menſch iſt Ebenbild Gottes ſchon einfach dadurch, daß er Geiſt iſt. Was dem Leibe in dieſer Hinſicht zukommt, gilt ihm nur als dem Organ des Geiſtes.

1. Daß der Menſch zum Ebenbilde Gottes geſchaffen ſei, liegt ſchon im Begriffe der Schöpfung des Menſchen, wie dieſen Begriff die Schöpfungsgeſchichte ſelbſt aufſtellt.[1] Denn es heißt: „Und Gott ſprach: Laſſet uns den Menſchen ſchaffen nach unſerem Bilde und Gleichniß, der da herrſche über die Fiſche des Meeres und das Geflügel des Himmels, und die Thiere, und über die ganze Erde, und alles Gewürm, das ſich reget auf Erden. Und Gott ſchuf den Menſchen nach ſeinem Bilde, nach dem Bilde Gottes ſchuf er ihn, Mann und Weib erſchuf er ſie.“[2] Dieſelbe Vorſtellung kehrt im Alten[3] und im Neuen Teſtamente wieder;[4] auch der römiſche Katechismus ſpricht ſich ſo aus,[5] wie daſſelbe ſchon die zu Touſi bei Toul im Jahre 860 abgehaltene allgemeine Synode der franzöſiſchen, lothringiſchen und teutſchen Geiſtlichkeit ausgeſprochen hatte.[6]

2. Wir gehen vorläufig weder in das Weſen des menſchlichen Geiſtes noch in das Weſen des göttlichen Ebenbildes im Menſchen näher ein, ſondern ſprechen lediglich dieß aus, daß die Ebenbildlichkeit Gottes im Geiſte des Menſchen ruhet, der Menſch folglich Ebenbild Gottes durch eben das iſt, wodurch er Geiſt, und umgekehrt Geiſt durch das, wodurch

---

1) Siehe oben S. 163—168.

2) 1 Moſ. 1, 26. 27.

3) 1 Moſ. 5, 1. Am Tage, da Gott den Menſchen ſchuf, bildete er ihn nach Gottes Gleichniß. 1 Moſ. 9, 6. Der Menſch iſt nach Gottes Ebenbilde geſchaffen. Weish. 2, 23. Gott hat den Menſchen unſterblich erſchaffen, und nach ſeinem Bilde und Gleichniß ihn gemacht. Sir. 17, 1, (3). Gott ſchuf ſie nach ſeinem Bilde.

4) Jacob. 3, 9. Durch die Zunge loben wir Gott den Vater, und durch ſie verfluchen wir die Menſchen, die nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffen ſind. Apoſtg. 17, 29. Wir ſind göttlichen Geſchlechtes.

5) Catechism. roman. P. I. c. 2. qu. 19. Wir theilen die Stelle unten mit.

6) Acta Conciliorum, ed. Harduin. Tom. V. p. 511—520. Wir theilen die Stelle ſpäter mit.

er Ebenbild Gottes iſt. Die ſpätern Nachweiſungen werden es ergeben, daß die Beſtimmungen, welche die göttliche Offenbarung über das göttliche Ebenbild im Menſchen gibt, genau jene Beſtimmungen ſind, die dem Geiſte gelten. Allerdings ſollte es ſich von ſelber verſtehen, daß, wenn Gott Geiſt iſt, [1] das Ebenbildliche von ihm nur wahrhaft wieder im Geiſtigen beſtehen könne. Es ſoll aber nicht von dieſem Schluſſe allein abhängen, daß und was wir über das göttliche Ebenbild ausſagen, vielmehr werden wir ſelber jene Beſtimmungen im Allgemeinen und Beſondern aus den Quellen der göttlichen Offenbarung genau erheben, welche die über das göttliche Ebenbild, als den Geiſt, ſind.

3. Daß das göttliche Ebenbild im Geiſte des Menſchen liege, hat das im Jahre 860 zu Touſi bei Toul abgehaltene Concilium [2] auf das Beſtimmteſte erklärt. [3] Ebenſo der römiſche Katechismus. [4]

4. Was die Kirchenväter angeht, ſo haben ſie wohl alle das göttliche Ebenbild in das Geiſtige verlegt: doch dürfen wir die ſcheinbaren Ausnahmen hievon nicht unberückſichtiget laſſen. Merkwürdig iſt in dieſer Hinſicht für uns ſogleich Epiphanius. Geht, nachdem er verſchiedene gangbare Vorſtellungen geſchichtlich angeführt, ſeine eigene dahin, [5] man habe ſich bei der einfachen Lehre der Kirche, daß Gott den Menſchen nach ſeinem Bilde geſchaffen, zu beruhigen, nicht aber zu beſtimmen, worin dieß göttliche Bild eigentlich beſtehe, weil es Gott allein bekannt ſei, — und ſpricht er ſich im Beſondern gegen die Anſicht aus, daß das Ebenbildliche entweder in den Körper, oder in die Seele, oder in die

---

1) Joh. 4, 24.

2) *Acta Concilior.* ed. Hard. Tom. V. p. 511—520.

3) Der Synodalbrief dieſes Conciliums ſpricht p. 512 das Ebenbild dem Engel und dem Menſchen als der rationellen Creatur zu: In principio fecit Deus cœlum et terram. Et omnia opera sua bona valde, quæ in cœlo sunt et quæ in terra. Duas quoque harum creaturarum suarum *rationales creaturas*, scilicet *angelicam* et *humanam*, *imaginis et similitudinis suae* dote ditatas, cum libero arbitrio condidit *etc.* Später, und zwar p. 514, wird ausdrücklich bemerkt: Hominem vero opifex Deus de corpore et limo terræ formavit, cui *animam* de incomprehensibili nobis suæ virtutis opere, in moribus et æternitate ad *imaginem et similitudinem suam* conditam, in qua, interiore videlicet homine, per fidem in nobis habitat, insufflavit.

4) *Catechism. roman.* P. I. c. 2. qu. 19: Postremo ex limo terræ hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturæ ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad *animam* pertinet, eum *ad imaginem et similitudinem suam* formavit, liberumque ei arbitrium tribuit.

5) Hæres. LXX. p. 812—816. ed. Colon. 1682.

Tugend, oder in die Taufe, oder in ſonſt etwas Beſtimmtes zu legen ſei; — ſo iſt darüber ein Mehrfaches zu bemerken. Zuerſt geht bei Epiphanius die Scheu, dogmatiſch etwas zu beſtimmen, ſchon deßwegen zu weit, weil, wie wir ſpäter ſehen werden, die heilige Schrift ſelbſt uns über die Natur des göttlichen Ebenbildes nicht im Unbeſtimmten läßt. Sodann aber iſt zweitens nicht zu verkennen, daß Epiphanius einer gewiſſen abſtracten Einſeitigkeit und Ausſchließlichkeit in der Beſtimmung des göttlichen Ebenbildes in den Weg treten will, wonach daſſelbe in etwas verlegt wird, worin es unmöglich aufgeht. Endlich und drittens muß hervorgehoben werden, daß, wenn Epiphanius den Körper als dasjenige ausſchließt, in was das göttliche Ebenbild zu verlegen ſei, die Geſchichtſchreiber Sokrates [1]) und Sozomenus [2]) irrig daran ſind, wenn ſie den Epiphanius einer rohſinnlichen Vorſtellung ohne Zweifel deßwegen zeihen, weil er die Anſicht der Audianer, die er übrigens ſelbſt verwirft, mit einiger Gelindigkeit beurtheilt hatte, wohl nur unter Berückſichtigung der geringen Geiſteskräfte derer, welche dieſer Secte angehörten. Audäus (oder Audius), der Stifter der Secte, ein Syrer, vermochte nach ſeinem rohſinnlichen Standpunkte ſich Gott nur körperlich zu denken. Folgerecht ſetzte er auch das göttliche Ebenbild in den Leib des Menſchen. [3]) Hat vor der Häreſie des Audäus kein Kirchenvater mit ihm Gleiches gelehrt, iſt daſſelbe auch nach ihm der Fall, ja, iſt er beinahe von allen ſpätern bekämpft worden; ſo kann die Vorſtellung Derer, welche, wie Münter, in die rohſinnliche Anſchauung noch den Juſtin, Tertullian, Irenäus, Lactantius und Andere hineinziehen und an ihr Theil

---

1) *Socrat.* hist. eccl. l. VI. c. 10.

2) *Sozomen.* hist. eccl. l. VIII. c. 14.

3) *Theodoret.* hist. eccl. l. IV. c. 9: *Αὐδαιος δε τις Συρος και το γενος και την φωνην, καινων εὑρετης δογματων, κατ᾽ ἐκεινον ἐγενετο τον καιρον, παλαι μεν των πονηρων ὠδινων ἀρξαμενος, τοτε δε δηλος γενομενος. πρωτον μεν γαρ ἀνοητως νενοηκε το, ποιησωμεν ἀνθρωπον κατ᾽ εἰκονα ἡμετεραν και καθ᾽ ὁμοιωσιν. ἀνθρωπειαν γαρ ἐχειν μορφην το θειον ὑπελαβε, και τα του σωματος περικεισθαι ἐτοπασε μορια, της θειας γραφης οὐ κατιδων την διανοιαν. πολλακις γαρ ταις θειαις ἐνεργειαις, τα των ἀνθρωπειων μοριων ὀνοματα περιτιθησιν· ἐπειδη ῥᾳον οἱ των λεπτοτερων ἐπαιειν οὐ δυναμενοι δια τουτων την του θεου προμηθειαν μανθανουσι.* Daſſelbe ſagt Theodoret hæretic. fabul. l. IV. c. 10. Vgl. Epiphanius hæres. 70 de Audianis. Cyrill von Alexandrien contra Anthropomorph. c. 3. p. 369 ed. Paris. a. 1638. *τινες ἀσυνετως κομιδη την του σωματος εἰκονα, και το ὁρωμενον εἰδος αὐτο, και οὐχ᾽ ἑτερον φασιν εἰναι την προς θεον ὁμοιωσιν.* Chryſoſtomus homil. II. Tom. V. p. 7. 8. ed. Eton. a. 1612.

nehmen laſſen, [1]) nur auf einer ungenauen und ſelbſt unrichtigen Anſicht der Dinge ruhen. Ohne überall ins Einzelne zu gehen, nennen wir vielmehr nur die Kategorien, welchen wir die Vorſtellungen der gemeinten Väter unterordnen. Zuerſt haben dieſe der gnoſtiſchen und manichäiſchen Vorſtellung gegenüber ſich auszuſprechen für nothwendig gefunden, nach welcher der Leib des Menſchen nicht von Gott geſchaffen, ſonder ein aus der böſen Materie Kommendes und damit ſelbſt ein von Natur Böſes iſt. Es galt ſofort, dieſe dualiſtiſche Anſicht von dem chriſtlichen Bewußtſein ferne zu halten, und den Leib eben ſo ein Geſchöpf durch Gott, als ein von Natur Gutes ſein zu laſſen, wie die ganze übrige Schöpfung. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir dieß ſchon von Juſtin annehmen, der bei allem Nachdruck, den er hinſichtlich des göttlichen Ebenbildes auf die leibliche Natur des Menſchen legt, [2]) am Ende dennoch nichts Anderes ſagen will, denn: der Menſch, ſelbſt wie er dem Leibe nach ſei, komme als göttliches Ebenbild aus der Hand des ſchaffenden Gottes. Dieß geht für uns nicht nur daraus hervor, daß Juſtin das Höhere im Menſchen, welches doch eben das Gottähnliche in ihm iſt, in die Freiheit, [3]) in die Vernunft [4]) und in die durch beide bedingte Herrſchaft über die Natur ſetzt; [5]) ſondern auch daraus, daß Juſtin die Vorſtellung jener jüdiſchen Schriftgelehrten ſeiner Zeit ſtrenge tadelt, „welche meinen, der Vater des Univerſums, der ewige Gott, habe Hände, Füße, Finger und Leben, wie ein (aus Gliedern) zuſammengeſetztes Geſchöpf,“ [6]) eben ſo aber auch die Griechen des Irrthums zeiht, wenn ſie etwa zu ihrer Götterplaſtik ſich ſelbſt durch die Schriften des Alten Teſtaments für berechtiget halten ſollten. [7]) Noch

---

1) Dr. Fr. Münter: Handbuch der älteſten chriſtl. Dogmengeſchichte, teutſch herausgegeb. von Guſtav Ewers. II. Bd. S. 154—157. Münter ſieht ſich jedoch ſelbſt wieder gezwungen, ſeine Vorſtellung einigermaßen zu verbeſſern.

2) De resurrect. c. 7: *φησιν ὁ λογος· ποιησωμεν ἀνθρωπον κατ᾽ εἰκονα ἡμετεραν και καθ᾽ ὁμοιωσιν· ποιον; δηλον ὁτι σαρκικον λεγει ἀνθρωπον. Φησι γαρ ὁ λογος· και ἐλαβεν ὁ θεος χουν ἀπο της γης και ἐπλασε τον ἀνθρωπον· δηλον οὐν, ὡς κατ᾽ εἰκονα θεου πλασσομενος ὁ ἀνθρωπος ἠν σαρκικος.*

3) Apolog. I. c. 43. 44. Dial. c. Tryphon. c. 62. c. 88. c. 102. c. 141.

4) Apol. I. c. 28. Apol. II. c. 14. Dial. c. Tr. c. 4. c. 93. c. 141. Apol. II. c. 6.

5) Apol. II. c. 5.

6) Dial. c. Tryph. c. 114.

7) Nachdem er ſofort auf Geneſ. 1, 26: Laſſet uns den Menſchen nach unſerem Bilde ſchaffen, hingewieſen, fährt er weiter: „Dieſes verſtanden ſie ſo, als wären die Menſchen Gott an Geſtalt ähnlich, und begannen daher ihre Götter ſo zu for-

mehr tritt dieß bei Tertullian hervor, der gegen die gnoſtiſche Vorſtellung, als ſei der von der Materie genommene Leib des Menſchen das Princip und der Sitz des Böſen, in ſeinen Schriften wiederholt ſich ausſprach. [1]) Zweitens, unterſcheiden die Väter, welche die Ebenbildlichkeit auch auf den Leib des Menſchen beziehen, zwiſchen Ebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit, und legen die erſte in die Geſtalt, die andere in den mit Vernunft und Freiheit begabten Geiſt des Menſchen. So Irenäus [2]) und Tertullian. [3]) Endlich drittens fehlt es nicht an Solchen, welche das Ebenbildliche theilweiſe auf die Geſtalt bezogen, in welcher der menſchgewordene Logos erſcheinen ſollte. [4]) Iſt nun dieſe Geſtalt

---

men, wobei ſie Aehnliches nach Aehnlichem darzuſtellen meinten." Cohort. ad Græcos c. 34.

1) Vgl. de resurrect. carnis c. 47: Unde et salutificatorem nostrum expectamus Jesum Christum, qui transfigurabit corpus nostræ humilitatis, conformale corpori gloriæ suæ, sine dubio post resurrectionem: quia nec ipse Christus glorificatus est ante passionem. Hæc erunt corpora nostra, quæ Romanos obsecrat exhibere, hostiam vivam, sanctam, placabilem Deo. Quomodo vivam, si peritura sunt? Quomodo sanctam, si profana sunt? Quomodo placabilia, si damnata sunt? cfr. cpp. 43. 44.

2) *Iren.* adv. hæres. l. V. c. 6. n. 1. Quum autem spiritus hic commixtus animæ unitur plasmati, propter effusionem spiritus spiritualis et perfectus homo factus est, et hic est, qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Si autem defuerit animæ spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per spiritum . . . Perfectus autem homo commixtio et adunitio est animæ assumentis spiritum Patris et admixta ei carni, quæ est plasmata secundum imaginem Dei. Lib. IV. c. 4. n. 3: Homo vero *rationabilis* et secundum hoc *similis Deo*, liber in arbitrio factus et suæ potestatis.

3) De baptismo c. 5: Ita restituitur homo deo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem dei fuerat, imago in effigie, similitudo in æternitate censetur.

4) So Auguſtinus de trin. l. XIV. c. 18: Nos conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.... quia solus in trinitate corpus accepit, in quo mortuus resurrexit, atque id ad superna pervexit. Tertullian de resurrectione carnis c. 6: Sic enim præfatio Patris ad Filium: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit hominem Deus id utique, quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi. Et Sermo enim Deus, qui in effigie Dei constitutus, non rapinam existimavit parari Deo. Ita limus ille jam tunc imaginem induens Christi futuri in Carne, non tantum Dei opus erat, sed etiam pignus. Vgl. Advers. Marcionem l. V. c. 8: Deus Christum sermonem suum intuens futurum. Vgl. adv. Praxeam c. 12: Erat autem ad cujus imaginem faciebat, ad filii scilicet, qui homo futurus certior et verior (Chriſtus als der ideale Repräſentant der

ſchon um der Erlöſung willen nothwendig die menſchliche geweſen; ſo möchte allerdings die Frage lieber umgekehrt werden. Doch darauf kommt es hier gar nicht an, ſondern darauf, ob das Leibliche irgendwie zum Ebenbildlichen gerechnet werden könne. Und hier iſt die Antwort nicht ſchwer, wie ſie denn ſchon Auguſtinus zur vollkommenen Genüge gegeben hat. Der Menſch iſt an ſich Ebenbild Gottes nur durch ſeinen Geiſt.[1] Darum irren diejenigen nicht wenig, welche, wie die Manichäer, glauben, die katholiſche Kirche lege das göttliche Ebenbild in etwas Körperliches: ſie verrathen im Grunde nur ihre eigene geiſtloſe Anſchauung,[2] durch welche ſie ſelber von der wahren Betrachtung abgehalten werden, und nun lieber den Menſchen als nach dem Ebenbilde Gottes nicht geſchaffen annehmen, womit ſie jedoch in ihm gerade das Geiſtige aufheben. Iſt aber der Geiſt, und zwar er allein, zum göttlichen Ebenbilde geſchaffen; ſo folgt daraus noch nicht, daß der Leib, als der Träger und als das Organ des Geiſtes, durch ſeine aufrechte Geſtalt, durch ſeine Schönheit und Vortrefflichkeit, nicht auch in gewiſſer Weiſe ein Reflex des Ebenbildlichen ſein könne: eben als Reflex des Geiſtigen iſt er ja unmit-

---

Menſchheit); imaginem suam fecerat dici hominem, qui tunc de limo formari habebat, imago veri et similitudo. Irenäus adv. hær. l. V. c. 12. n. 2. *ἐν τοις προσθεν χρονοις ἐλεγετο μεν κατ᾽ εἰκονα θεου γεγονεναι τον ἀνθρωπον, οὐκ ἐδεικνυτο δε. ἐτι γαρ ἀορατος ἠν ὁ λογος, οὑ κατ᾽ εἰκονα ὁ ἀνθρωπος ἐγεγονει. δια τουτο δη και την ὁμοιωσιν ῥαδιως ἀπεβαλην. ὁποτε δε σαρξ ἐγενετο ὁ λογος του θεου, τα ἀμφοτερα ἐπεκυρωσε· και γαρ την εἰκονα ἐδειξεν ἀληθως, αὐτος τουτο γενομενος, ὁπερ ἠν ἡ εἰκων αὐτου· και την ὁμοιωσιν βεβαιως κατεστησε, συνεξομοιωσας τον ἀνθρωπον τῳ ἀορατῳ πατρι* per visibile verbum. *Ibid.* l. IV. c. 33. n. 4: Melior autem eo homine, qui secundum similitudinem Dei factus est, et excellentior quisnam sit alius, nisi filius Dei, ad cujus similitudinem factus est homo? Et propter hoc in fine ipse ostendit similitudinem. Prudentius Apoth.

Christus forma Patris; nos Christi forma et imago.
Condimur in faciem Domini bonitate paterna,
Venturo in nostram faciem post sæcula Christo.

1) *August.* de trinitate l. XII. c. 7: Non solum veracissima ratio, sed etiam ipsius Apostoli declarat auctoritas, non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem.

2) *August.* lib. I. de Gen. contra Manich. c. 17: Istam maxime quæstionem solent Manichæi loquaciter agitare, et insultare nobis, quod hominem credamus factum ad imaginem et similitudinem Dei. Attendunt enim figuram corporis nostri, et infeliciter quærunt, utrum habeat Deus nares, et dentes, et barbam, et membra etiam interiora, et cetera, quæ in nobis sunt necessaria. In Deo autem talia ridiculum est, immo impium credere. Et ideo negant hominem factum esse ad imaginem et similitudinem Dei.

telbar ſchon Reflex des Ebenbildlichen. [1]) Stimmen über den Vorzug des menſchlichen Leibes vor den übrigen Gebilden der Erde nicht nur mehrere Lehrer der Kirche, wie Gregor v. Nyſſa, [2]) Johannes Damaſcenus, [3]) Nemeſius, [4]) ſondern ſelbſt heidniſche Philoſophen überein; [5]) ſo wird doch ſtets mit Sorgfalt der Geiſt als dasjenige hervorgehoben, in was das Ebenbildliche der Gottheit zu legen ſei. So von Ambroſius, der den Geiſt überhaupt als das Univerſelle der menſchlichen Natur, als die Menſchheit im Menſchen ſetzt. [6]) So ferner ſchon

---

1) Auguſtinus fährt in der obigen Betrachtung alſo fort: Sed omnes, qui spiritualiter intelligunt scripturas, non membra corporea per ista nomina, sed spirituales potentias accipere didicerunt, sicut galeas et scutum et gladium et alia multa. Primo ergo istis hæreticis dicendum est, qua impudentia de talibus verbis veteri testamento calumnientur, cum etiam in novo hæc posita videant, aut fortasse non videant, sed cum litigant excæcentur. Sed tamen noverint in catholica disciplina spirituales fideles non credere Deum forma corporea definitum; et quod homo ad imaginem Dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus: unde etiam habet potestatem piscium maris, et volatilium cœli, et omnium pecorum et ferarum, et omnis terræ, et omnium repentium quæ repunt super terram. Cum enim dixisset: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* addidit continuo: *Et habeat potestatem piscium maris et volatilium coeli,* et cetera: ut intelligeremus, non propter corpus dici hominem factum ad imaginem Dei, sed propter eam potestatem, qua omnia pecora superat. Omnia enim animalia cetera subjecta sunt homini, non propter corpus, sed propter intellectum, quem nos habemus, et illa non habent: quamvis etiam corpus nostrum sic fabricatum sit, ut indicet, nos meliores esse quam bestias, et propterea Deo similes. Omnium enim animalium corpora, sive quæ in aquis, sive quæ in terra vivunt, sive quæ in aëre volitant, inclinata sunt ad terram, et non sunt erecta sicut hominis corpus. Quo significatur, etiam animum nostrum in superna sua, id est, in æterna spiritualia erectum esse debere. Ita intelligitur per animum maxime, adtestante etiam erecta corporis forma, homo factus ad imaginem et similitudinem Dei. *De genesi contra Manich.* l. I. c. 17. Auf ähnliche Weiſe *in libro 83 quaestionum*, quæst. 51.

2) De hominis opificio c. 8.

3) In Ecglog. ex antiqu. script. litt. A. Tit. 72.

4) De natura hominis c. 1. und dann von cap. 4 bis cap. 11.

5) Beſonders Ariſtoteles de part. anim. l. IV. c. 10.

6) *Ambros.* hexaëmer. l. VI. c. 7: Sed ipsius creationis nostræ seriem consideremus: *Faciamus,* inquit, *hominem ad nostram imaginem et similitudinem.* Quis hoc dicit? Nonne Deus, qui te fecit? Quid est Deus? Caro an spiritus? Non caro utique, sed spiritus, quia incorporeus. Cui dicit? Non sibi utique, quia non dicit: faciam, sed faciamus; non angelis, quia ministri sunt, servi autem cum Domino et opera cum auctore non possunt operationis habere consortium. Sed dicit filio, etsi Judæi nolint, etsi Ariani repugnent: nam esto, ut adminiculo servulorum ad operandum Deus vobis

Clemens v. Rom: „Ueber all dem bildete er mit ſeinen heiligen und reinen Händen das vorzüglichſte, und vermöge des vernünftigen Geiſtes überaus herrliche Weſen, ein Gepräge ſeines eigenen Bildes." [1]) Aehnlich Clemens v. Alexandrien: „Der Menſch iſt nach Gottes Bilde geſchaffen nicht wegen der Geſtalt ſeines Körperbaues, ſondern weil, wie Gott Alles mit Vernunft thut, ſo auch der Menſch, der mit Erkenntniß begabt iſt, — als wahrer Gnoſtiker —, mit ſeiner vernünftigen Kraft gute und ſchöne Handlungen verrichtet." [2]) Und anderwärts: „Es iſt im Menſchen der wahre Geiſt, der zum göttlichen Bilde und Gleichniß geſchaffen iſt; denn durch ſeine Verſtändigkeit iſt er dem göttlichen Wort gleichgebildet, und dadurch der Vernunft ſelbſt theilhaftig." [3]) Iſt das göttliche Ebenbild unſer Geiſt ſelber; ſo iſt, was Clemens v. Alexandrien im Nachſtehenden ſonſt noch über daſſelbe geſprochen, zwar uneigentlich, aber ſo geſagt, daß es in unſerem Innerſten den freudigſten Wiederhall findet: „Wir, die wir in dieſem lebendigen und ſich bewegendem Gebilde, dem menſchlichen Leibe nämlich, ſind, wir tragen in uns das Bild der Gottheit, ein Bild, das bei uns wohnt, das uns Rath ertheilt, Genoß und Gefährte des Lebens uns iſt, das Antheil nimmt an unſeren Freuden und Leiden, und wegen uns Bewegungen empfindet." [4])

5. Das dem Menſchen anerſchaffene Ebenbild iſt das Bild der ganzen und vollen, alſo der dreieinigen Gottheit. [5])

---

indiguisse videatur, si operatio communis est cum angelis Deo, num quid Deo et angelis imago communis est? Numquid angelis diceret: faciamus hominem ad imaginem nostram? Quæ imago est filius Dei patris, qni semper est et erat in principio. *Anima* igitur nostra ad imaginem Dei est: in hoc totus es homo, quia sine hoc nihil es, sed es terra, et in terram resolveris. Quid igitur in carne præsumis, qui nihil omittis, si carnem amiseris? Sed illud time, ne animæ tuæ defrauderis auxilio, quam enim dabit homo commutationem pro anima sua, in qua non exigua sui portio, sed *totius humanae universitatis substantia* est? Hæc est, per quam ceteris ferarum aviumque dominaris animantibus; hæc est ad imaginem Dei, corpus autem ad speciem bestiarum; in hac pium divinæ imitationis insigne, in illo cum feris ac belluis vile consortium.

1) *Clem. rom.* ep. ad Corinth. c. 33.

2) Strom. l. VI. c. 16. p. 809.

3) Cohort. c. 10. p. 79.

4) Cohort. c. 4. p. 52.

5) Wir kommen auf dieſen Punkt im nächſten §. zurück.

Das Weſen und die Beſtandtheile des menſchlichen Geiſtes als des göttlichen Ebenbildes.

§. 90.

Der menſchliche Geiſt, das Ebenbild der dreieinigen Gottheit, iſt eine von Gott geſchaffene, mit der Kraft der Intelligenz, des Willens und des Gemüthes ausgerüſtete, ſich in ſich und in ſeiner Beſtimmung bewegende, mit unſterblichem Leben begabte Subſtanz. So aber iſt er, wie der Geiſt überhaupt, das realiſirte Weſen der Idee ſelber.

1. Der Geiſt des Menſchen kann, ſofern er Geiſt iſt, von dem nicht verſchieden ſein, was wir oben ſchon als das Weſen des Geiſtes erkannt haben.[1] Hat man ihn von jeher eine Subſtanz genannt;[2] ſo hat man zu gleicher Zeit nicht unterlaſſen, dieſe Subſtanz, welche der menſchliche Geiſt iſt, näher zu bezeichnen. Nach dieſen Bezeichnungen iſt die Seele eine von Gott geſchaffene,[3], lebendige,[4] in ſich ſelber ſeiende,[5] ſich bewegende,[6] einfache,[7] des Leibes als eines Organs ſich bedienende,[8] intelligente (erken-

---

1) Siehe oben §. 53. S. 200—202.

2) *Gregor. Nyssen.* de anima et resurrect. ψυχη ἐστιν οὐσια γεννητη. *Aeneae Gazaei* Theophrast. ψυχη ἐστιν οὐσια. Bei Athanaſius quæst. XVI. ad Antioch. ἡ του ἀνθρωπου ψυχη ἐστιν οὐσια. *Joann. Damascen.* orthod. fid. l. II. c. 12: ψυχη ἐστιν οὐσια ζωσα. *Augustin.* de quantit. anim. c. 1: de anima vero quærenti tibi cum simplex quiddam et propriæ substantiæ videatur esse. *Enarrat. in Psalm.* 146: Natura animæ præstantior est quam natura corporis, excellit multum, res spiritualis est, res incorporea est, vicina est substantiæ Dei. *Tertullian.* de anima c. 22. *Ambros.* epist. 21. *Cassiodor.* de anima c. 2: anima est a Deo creata, spiritualis propriaque substantia; cfr. c. 4. *Hugo Etherian.* de regressu animarum ab inferis, c. 2. *Petr. Alphons.* Tit. 3: rationalis anima est substantia per se subsistens. *Vincent. Burgund.* specul. historial. l. I. c. 33. Anima humana est substantia rationis particeps.

3) Οὐσια γεννητη. *Gregor. Nyssen.* de anima et resurrectione p. 189. ed. Morell. Paris 1638. Tom. III. A Deo creata. *Cassiodor.* de anima c. 2.

4) Οὐσια ζωσα. *Gregor. Nyssen.* loc. cit. Semper vivens. *Hugo de S. Vict.* Inst. monast. de anim. l. II. c. 8.

5) *Aeneae Gazaei* Theophrast. p. 31: ψυχη ἐστιν οὐσια ζωην ἐξ αὐτης ἐχουσα. *Petr. Alphons.* Dialog. Anima est substantia per se subsistens.

6) Semper in motu. *Hugo de S. Vict.* Inst. monast. de anima l. II. c. 8. Οὐσια ἀει κινητος *Aeneae Gaz.* Theophr. p. 31.

7) Οὐσια ἁπλη και ἀσωματος. *Joann. Damasc.* orthod. fid. l. II. c. 12.

8) Ὀργανικῳ κεχρημενη σωματι. *Joann. Damasc.* loc. cit. Σωματι ὀργανικῳ και αἰσθητικῳ δυναμιν ζωτικην και των αἰσθητων ἀντιληπτικην δι᾽ ἑαυτης ἐνιουσα, ἑως ἀν ἡ δεκτικη τουτων συνεστηκε φυσις. *Gregor. Nyssen.* loc. cit.

nende),[1]) frei ſich beſtimmende,[2]) unſterbliche Subſtanz.[3]) Alle dieſe Prädicate ſind nur die Prädicate Einer und derſelben menſchlichen Seele.[4])

2. Iſt die ſo eben über das Weſen des menſchlichen Geiſtes gegebene Beſtimmung nur die aus der göttlichen Offenbarung ſelber abgeleitete; ſo wird die Offenbarung das, was ſie über das Weſen des Geiſtes ausſpricht, auch über das Weſen des göttlichen Ebenbildes ausſprechen müſſen, wenn, wie wir oben angedeutet, die Natur des einen auch die Natur des andern iſt.[5]) Sagt ſomit die Lehre der Offenbarung es aus, der Menſch als Geiſt ſei oder habe Intelligenz,[6]) ſittlichen Willen,[7]) Freiheit der Wahl,[8]) Gewiſſen,[9]) und tritt dazu das Gefühlsvermögen;[10]) oder: theilt ſich die geiſtige Kraft in das theoretiſche und praktiſche Vermögen, zwiſchen welches das des Gefühls als

---

1) Οὐσια νοερα *Gregor. Nyssen.* loc. cit. Οὐσια λογικη *Aen. Gaz.* loc. cit. Bei Athanaſius quæst. XVI. ad Antioch. οὐσια λογικη τε και νοερα. *Hugo Vict.* inst. monast. de anima l. II. c. 8. Anima est spiritus intellectualis rationalis.

2) Οὐσια αὐτεξουσιος. *Aen. Gaz.* loc. cit. Bonae malaeque voluntatis capax. *Hugo Vict.* loc. cit.

3) Οὐσια ἀθανατος Apud *Athanas.* quaest. XVI. ad Antioch, Ebenſo *Joann. Damasc.* orth. fid. l. II. c. 12.

4) Anima est spiritus intellectualis, rationalis, semper vivens, semper in motu, bonae malaeque voluntatis capax. Secundum benignitatem Creatoris atque secundum officium sui operis variis nuncupatur nominibus. Dicitur namque anima, dum vegetat: spiritus, dum contemplatur: sensus, dum sentit: animus, dum sapit: dum intelligit, mens: dum discernit, ratio: dum recordatur, memoria: dum consentit, voluntas. Ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus, quoniam omnia ista una anima: proprietates quidem diversae, sed essentia una. *Hugo Vict.* Inst. monast. de anima l. II. c. 8.

5) Ueber die Kräfte des menſchlichen Geiſtes vgl. im Allgemeinen 5 Moſ. 30, 15. 19. Sir. 15, 11. 17, 2. Hiob 32, 8. Matth. 26, 41. Luk. 1, 80. 2, 40. 2 Kor. 7, 1. 1 Theſſal. 5, 23. Hebr. 4, 12.

6) *Πνευμα* als Erkenntnißvermögen: Mark. 2, 8. Luk. 1, 80. Joh. 4, 23. 24. *νους* als daſſelbe: Luk. 24, 45. 1 Kor. 14, 14. 19. Phil. 4, 7. 1 Tim. 6, 5. Tit. 1, 15. Offenb. 13, 18.

7) Matth. 26, 41. Joh. 3, 6. Röm. 7, 14. 23. 8, 4. 5. 6. 9. 13.

8) 1 Moſ. 2, 16. 17. 3, 2. 3. 6. 4, 6—7. 3 Moſ. 22, 18. 21, 23. 2 Kön. 12, 4. Sir. 15, 11—17. 20. 10, 18. 31, 10. 1 Kor. 7, 37. Joh. 1, 12—14.

9) Hiob 27, 6. Sir. 14, 2. Apoſtg. 23, 1. 24, 16. Röm. 2, 15. 7, 14. 23. 9, 1. 13, 5. 1 Kor. 8, 7. 12. 10, 25. 2 Kor. 1, 12. 8, 10. 1 Tim. 1, 5. 19. 4, 2. 2 Tim. 1, 3. Tit. 1, 15. Hebr. 9, 9. 14. 10, 2. 22. 1 Petr. 2, 19.

10) Luk. 1, 47. Mark. 8, 12. Joh. 11, 33. 13, 21.

ein drittes tritt, und kommt dazu noch die Unſterblichkeit; [1]) — ſo wird dieſelbe göttliche Offenbarung von dem Ebenbilde Gottes im Menſchen auch daſſelbe ausſagen müſſen. Das geſchieht nun in folgender merkwürdigen Stelle: „Gott ſchuf den Menſchen aus der Erde (und machte ihn zu ſeinem Bilde). Er ließ ihn wieder zur Erde zurückkehren (und verſah ihn mit Kräften ſeiner Art). Er beſtimmte die Zahl und Zeit ſeiner Tage, und gab ihm Gewalt über Alles, was auf Erden iſt. Er legte die Furcht vor ihm auf alles Fleiſch, und ließ ihn herrſchen über Thiere und Vögel. (Er ſchuf aus ihm eine Gehilfin, die ihm ähnlich war.) Er gab ihnen freies Wahlvermögen, Sprache, Augen, Ohren und ein fühlendes Herz, und erfüllte ſie mit verſtändiger Erkenntniß. Er theilte ihnen die Wiſſenſchaft des Geiſtes mit, machte gefühlvoll ihr Herz, und zeigte ihnen das Gute und Böſe. Sein Auge wachte über ihr Herz, und ließ ſie ſchauen die Herrlichkeit ſeiner Werke, damit ſie lobten ſeinen heiligen Namen, (ſeine Wunderthaten rühmten), und die Herrlichkeit ſeiner Werke verkündeten. Er verlieh ihnen Erkenntniß, und gab ihnen zum Eigenthum das Geſetz des Lebens. Einen ewigen Bund errichtete er mit ihnen, und Recht und Gerechtigkeit offenbarte er ihnen. Ihre Augen ſahen ſeine große Herrlichkeit, ihre Ohren hörten ſeine herrliche Stimme, und er ſprach zu ihnen: Hütet euch vor allem Unrecht. Er befahl, daß ein Jegliches von ihnen in Acht habe ſeinen Nächſten. Ihr Wandel iſt immer vor ihm, und iſt nicht verborgen vor ſeinen Augen.“ [2]) Dazu kommt noch eine andere Stelle, die ſo lautet: „Gott hat den Menſchen unſterblich erſchaffen, und nach ſeinem Bilde und Gleichniß ihn gemacht.“ [3])

Dringen wir in die obige Stelle näher ein, ſo ſtellen ſich folgende Gedanken als die Grundgedanken derſelben heraus:

a) Der Menſch iſt zum Ebenbilde Gottes geſchaffen. [4])

b) Als dieſes Ebenbild birgt der Menſch in ſich die Kraft der Intelligenz, den Geiſt, dem es als dem verſtändigen und vernünftigen eigen iſt, zu betrachten, zu ſchauen, zu denken, zu überlegen (*διανοεισθαι*), der es hiedurch zur Wiſſenſchaft (*επιστημη*), und zwar zur

1) Ruth. 2, 20. Pred. 12, 7. Tob. 3, 6. Weish. 2, 1—5. 21—23. 3, 1—4. 4, 7. 14. 15. 2 Makk. 6, 26. 7, 9. 11. 14. 23. 29. 36. Matth. 10, 28. 22, 32. 25, 46. Luk. 16, 22. 23, 43. Joh. 5, 24. 29. 8, 51. 12, 25. 14, 2. 3. 17, 24. Apſtg. 7, 58. 1 Kor. 15, 19. 2 Kor. 5, 1. 2. 10. Gal. 6, 7. 2 Tim. 2, 11. 12. 4, 18. Hebr. 13, 14. 1 Petr. 1, 3—5. Offenb. 14, 13.

2) Sir. 17, 1—13. 3) Weish. 2, 23.

4) *Και κατ᾽ εἰκονα ἑαυτου ἐποιησεν* (*ὁ θεος*) *αὐτους*. Sir. 17, 3. (1.)

Wiſſenſchaft des Geiſtes, zur Wiſſenſchaft des Bewußtſeins,[1]) und zur Wiſſenſchaft der göttlichen Werke im Großen bringt. Die leiblichen Sinne dienen bei der Erkenntniß der Größe und Herrlichkeit der göttlichen Werke als Organe.

c) Mit der Kraft der Erkenntniß verbindet der menſchliche Geiſt die Kraft des freien Willens,[2]) welchem als Object des ſittlichen Thuns das göttliche Geſetz als das vom Menſchen mit Freiheit zu vollziehende gegeben iſt; wie denn das göttliche Gebot zu thun und zu laſſen die Freiheit des Menſchen als Wahlvermögen überall vorausſetzt.

d) Mit der Kraft zu erkennen und zu wollen verbindet ſich die Kraft des Gefühls und der Empfindung, welche ihren Sitz im Herzen hat, oder das ſelbſt iſt, was die heilige Schrift das Herz (*καρδια*) nennt. Das Gefühl oder die Empfindung, welches im geiſtigen Syſteme das dritte große Moment iſt, verbindet ſich zwar leicht mit dem bloß Seeliſchen, iſt aber dieſes ſelbſt nicht, ſondern hat ſein Beſtehen und den Kreis ſeines Wirkens im Geiſtigen, ſelbſt als ein Geiſtiges.

e) Daraus, daß der Menſch als Geiſt dieſes iſt, geht die Herrſchaft deſſelben über die Natur hervor. Der Geiſt hat der Natur gegenüber die Stellung, daß ſie ihm unterworfen iſt und er ſie beherrſcht. Iſt nun der Menſch Ebenbild Gottes dadurch, daß er Geiſt iſt; ſo iſt er als Geiſt dasjenige, was die Beſtimmung hat, die Natur zu beherrſchen.

f) Im Weſen des Geiſtes liegt aber auch noch ein Weiteres, und zwar dieß, daß er von Gott als ein unſterblicher erſchaffen iſt. Und eben dieſe Unſterblichkeit des Geiſtes wird, wie alles Frühere, auf ſeine Ebenbildlichkeit bezogen.[3])

3. Haben wir oben ſchon geſehen, wie die Väter der Kirche da, wo ſie das göttliche Ebenbild dem Leibe gegenüber in den Geiſt legen, den

---

1) Beides iſt zuſammengefaßt in dem Ausdrucke *επιστημη συνεσεως*.

2) *Διαβουλιον* nehmen wir vorzugsweiſe in ſittlicher Beziehung, als freien Entſchluß zur Handlung, und ſetzen dieß ſelber wieder ins Verhältniß zu dem Ausſpruche: Gutes und Böſes zeigte er ihnen, ſo wie zu dem andern: Er gab ihnen zum Eigenthum das Geſetz des Lebens, und endlich zu dem dritten: Hütet euch vor dem Unrecht, wozu noch das beſondere Gebot in Betreff des Nächſten kommt.

3) Weisheit 2, 23: Nach dem Griechiſchen lautet die Stelle wörtlich: Denn Gott hat den Menſchen geſchaffen zur Unſterblichkeit, und ihn gemacht zum Bilde ſeines eigenen (unſterblichen) Weſens. (Für *της ἰδιας ἰδιοτητος* — ſeines eigenen Weſens — haben andere Leſearten *της ἰδιας ἀϊδιοτητος* — ſeiner eigenen Ewigkeit, Unſterblichkeit.)

Geiſt ſelber als den *intelligenten* bezeichnen; [1]) ſo weichen ſie da von dieſer Beſtimmung nicht ab, wo ſie näher in den Gegenſtand eindringen: ſie legen das göttliche Ebenbild in die *Vernunft* als in die *Kraft der Erkenntniß*. So *Theodoret*, [2]) *Gregor von Nyſſa*, [3]) *Auguſtinus* [4]) und viele Andere. Die Intelligenz iſt aber nur die eine Seite des menſchlichen Geiſtes; die eben ſo weſentliche und nothwendige andere iſt der *freie Wille*, der ſomit ebenſo, wie er zum Geiſte gehört, auch zum Ebenbilde Gottes zu rechnen iſt. Ohnehin verſtehen mehrere Kirchenväter unter der Vernunft auch ſchon den freien Willen: der vernünftige Geiſt iſt zugleich auch der freie: es iſt insbeſondere die Freiheit, durch welche ſich der Geiſt dadurch in ſich ſelber *bewegt*, daß er ſich durch und aus ſich beſtimmt. In dieſem Sinne ſagt *Tertullian*: „Das Ebenbild Gottes zeigt ſich nirgends mehr als im freien Willen. Nicht in dem Angeſichte, nicht in den körperlichen Zügen, die unter den Menſchen ſo verſchieden ſind, iſt der Menſch nach dem Bilde des unwandelbaren Gottes geſchaffen; ſondern der Subſtanz nach, die er unmittelbar von Gott empfangen hat, der Seele nach, die dem Weſen Gottes entſpricht, iſt er *durch den freien Willen und die Kraft, ſich ſelbſt zu beſtimmen*, ausgezeichnet worden. [5]) Ebenſo ſetzen das göttliche Eben-

---

1) *Clem. Alex.* Strom. l. II. το γαρ κατ᾽ εἰκονα και ὁμοιωσιν, ὡς και προσθεν εἰρηκαμεν, οὐ το κατα σωμα μηνυεται· οὐ γαρ θεμις θνητον ἀθανατῳ ἐξομοιουσθαι· ἀλλ᾽ ἡ κατα νουν και λογισμον.

2) *Theodoret.* in cap. 27 Ezechiel. κατ᾽ εἰκονα θειαν ἐπλασθη ὁ ἀνθρωπος, πληρης σοφιας· και λογικος γαρ και λογῳ τετιμημενος· πάντων γαρ κρειττων των ἀλογων, και πεζων, και πτηνων, ἐνυδρων τε και ἀμφιβιων.

3) Orat. I. in verba: faciamus hominem Tom. I. p. 150. ed. Paris ab anno 1638: κατ᾽ εἰκονα ἐχω το λογικος εἰναι.

4) *Tract. III. in Joann:* Non distas a pecore, nisi intellectu. Noli aliunde gloriari *etc.* Unde ergo melior es? Ex imagine Dei. Ubi imago Dei? In mente, in intellectu. *De genesi ad litt.* lib. imperf. c. 16: Secundum excellentiam rationis ad imaginem Dei et similitudinem efficitur homo.

5) *Tertullian. contra Marcionem* l. II. c. 5: Liberum et sui arbitrii, et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam ejusmodi status formam. Neque facie, et corporalibus lineis tam variis in genere humano, ad uniformem Deum expressum est, sed in *ea substantia*, quam ab ipso Deo traxit, id est animae, ad formam Dei spondentis et *arbitrii sui libertate et potestate*, signatus est. Und ferner loc. cit. c. 6: Oportebat igitur, imaginem et similitudinem Dei, liberi arbitrii et suae potestatis institui, in qua hoc ipsum imago et similitudo Dei deputaretur, arbitrii scilicet libertas et potestas; in quam rem ea substantia homini accomodata est, quae hujus status est, ad statum Dei, utique liberi, et suae potestatis.

bild in die Freiheit Baſilius,[1]) Makarius,[2]) Johannes Damascenus,[3]) Hieronymus,[4]) Titus von Boſtra,[5]) Ambroſius.[6]) Folgt aus der Superiorität des intelligenten und freien Geiſtes über die Natur gleichſam von ſelber die Herrſchaft des menſchlichen Geiſtes über die Natur; ſo haben die Kirchenväter nicht ermangelt, die Ebenbildlichkeit Gottes im Menſchen auch in die Herrſchaft des letztern über die Natur zu legen. So ſagt Chryſoſtomus: „Nach dem Bilde der Herrſchaft, und nach keinem andern, iſt der Menſch geſchaffen. Denn über Alles, was auf der Erde iſt, ſetzt Gott den Menſchen zum Herrſcher; auch iſt nichts auf der Erde größer als er, ſondern Alles iſt in ſeiner Macht.“ [7]) Dabei wird jedoch ſelten vergeſſen, hervorzuheben, daß die Herrſchaft des Menſchen über die Natur in beſtimmten, von Gott verliehenen Gaben des Geiſtes ruhe.[8]) Auch in die Unſterblichkeit ſetzten die Väter der Kirche das Ebenbild Gottes. So Tertullian,[9]) und insbeſondere Maximus, der das Sein der menſchlichen Subſtanz als ein Ewigſein bezeichnet; ſie iſt ewig, ſofern ſie zwar mit einem Anfang, aber ohne ein Ende iſt. [10])

---

1) Baſilius ſagt: *εἰ κατ᾽ εἰκονα της μακαριας και ὑπερουσιου θεοτητος ὁ ἀνθρωπος γεγενηθαι, αὐτεξουσιος δε φυσει, και θελητικη ἡ θεια φυσις. ἀρα και ὁ ἀνθρωπος ὡς αὐτης εἰκων, αὐτεξουσιος φυσει, και θελητικος.*

2) ***Macar.*** homil. XV: *δια τουτο εἰ κατ᾽ εἰκονα, και ὁμοιωσιν θεου, ἐπειδη ὡςπερ ὁ θεος αὐτεξουσιος ἐστι, και ὁ θελει, ποιει... οὑτως και συ αὐτεξουσιος εἰ, και ἐαν θελης ἀπολεσθαι, τρεπτης φυσεως εἰ.*

3) Orthod. fid. l. II. c. 12: *το μεν γαρ κατ᾽ εἰκονα, το νοερον δηλοι, και αὐτεξουσιον.*

4) ***Hieron.*** epist. 146: Solus Deus est, in quem peccatum non cadit. Cetera enim, cum sint liberi arbitrii, juxta quod et homo ad imaginem et similitudinem Dei factus est, in utramque partem suam possunt flectere voluntatem.

5) Contra Manich. l. II: Hominem Deus honoravit fabricans eum ad imaginem suam, ut sicut ipse libertate naturæ bonus est, sic homo libertate propositi imitator Dei esset, non abstinens a peccato, quia desit naturæ ipsi potestas, sed libertate propositi virtutem honorans.

6) Hexaëmer. l. VI. c. 8: Non ergo caro potest esse ad imaginem Dei, sed anima nostra, quæ libera est, et diffusis cogitationibus atque consiliis huc atque illuc vagatur; quæ considerando spectat omnia.

7) ***Chrysost.*** homil. X. in Genes. vgl. homil. XXI. in Genes. *ἀρχοντα αὐτον κατεστησε παντων των ὁρωμενων. τουτο γαρ ἐστι, κατ᾽ εἰκονα, κατα τε τον της ἀρχης λογον, και κατα τον της δεσποτειας.*

8) ***Gregor. Nyssen.*** de hominis opif. c. 6.

9) ***Tertull.*** de baptismo c. 5.

10) ***Max.*** cent. III. c. 25: *δια ταυτα και κατ᾽ εἰκονα θεου, και καθ᾽ ὁμοιωσιν*

4. Wie aber die Gottheit nicht ein abſtractes, ſondern ein concret-lebendiges Weſen, und als dieſes der dreieinige Gott iſt; ſo hat man auch geſucht, den Menſchen als das Ebenbild des dreieinigen Gottes zu begreifen. Hat zwar die Vorſtellung bei Vielen um ſich gegriffen, der Menſch ſei Bild des Logos, des Sohnes Gottes, wie der Sohn Ebenbild des Vaters, der Menſch folglich Bild des Bildes,[1]) wie bei Clemens v. Alexandrien,[2]) Origenes,[3]) Euſtathius von Antiochien,[4]) Athanaſius,[5]) Marius Victorinus,[6]) Ambroſius,[7]) Auguſtinus,[8]) Prudentius;[9]) ſo ſollte damit doch der heilige Geiſt nicht ausgeſchloſſen ſein, wie denn die chriſtliche Speculation mit der eben bemerkten Anſchauung die andere, ihr nicht widerſprechende verbindet, der Menſch ſei Ebenbild der Trinität, d. h. Ebenbild des dreieinigen Gottes. Wird aber der Menſch Ebenbild der Trinität genannt; ſo liegt der Grund hiezu darin, daß im menſchlichen Geiſte auf eine beſtimmte Weiſe das trinitariſche Leben als ein Leben in Erkenntniß, Willen und Liebe ſich abbildet. Sind auch die kirchlichen Theologen in den Ausdrücken nicht immer gleich; ſo ſtimmen ſie doch um ſo mehr in der Sache zuſammen. Daß der Menſch das Bild der Trinität ſei, ſpricht Gregor v. Nyſſa in der erſten Rede über die Worte: Laſſet uns den Menſchen nach unſerem Bilde ſchaffen, alſo aus: „Zwei (göttliche) Perſonen bemerkſt du, eine, die ſpricht, und eine andere, an welche die Rede gerichtet iſt. Warum ſagt er nicht: er ſoll ſchaffen, ſondern: laſſet uns ſchaffen? damit du die Macht und die

---

ὁ ἀνθρωπος δημιουργηθηναι λεγεται· κατ᾽ εἰκονα μεν, ὡς οὑτος ὠν, και ἀει ὀντος ἀει ὠν, εἰ και μη ἀναρχως αὐτος, ἀλλ᾽ ἀτελευτητως.

1) *Clem. Alex.* εἰκων εἰκονος ἀνθρωπινος νους.

2) *Clem. Al.* Cohort. c. 9. p. 78: ἡ μεν γαρ του θεου εἰκων ὁ λογος αὐτου, και υἱος του νου γνησιος ὁ θειος λογος, φωτος ἀρχετυπον φως, εἰκων δε του λογου ὁ ἀνθρωπος. ἀληθινος ὁ νους ὁ ἐν ἀνθρωπῳ. ὁ κατ᾽ εἰκονα του θεου και καθ᾽ ὁμοιωσιν δια τουτο γεγενεσθαι λεγομενος, τῃ κατα καρδιαν φρονησει τῳ θειῳ παρεικαζομενος λογῳ, και ταυτῃ λογικος.

3) Tom. I. et II. in Joann. p. 165. et lib. VI. contra Celsum p. 173. ed. Paris 1634.

4) *Eustath.* ap. Theodor. TomI. V.

5) *Athanas.* de incarnat. c. 3. Orat. I. contra Ar. c. 39. Orat. II. contra Ar. c. 78. 79. Adv. Gent. c. 2.

6) *Mar. Victorin.* de Trinitate l. I. p. 192.

7) In Psalm. 118. de fide l. V. c. 3.

8) *Aug.* de genesi ad litt. c. 16. lib. imp.

9) Apoth.

Christus forma Patris, nos Christi forma et imago.

Herrſchaft erkenneſt, auf daß du nicht, wenn du den Vater erkannt haſt, den Sohn mißkenneſt, und wiſſeſt, der Vater habe durch den Sohn und der Sohn nach dem väterlichen Willen geſchaffen, und den Vater im Sohne, und den Sohn im heiligen Geiſte preiſeſt. Als ihr gemeinſames Werk biſt du alſo entſtanden, damit du ſie auf gleiche Weiſe anbeteſt und verehreſt. Theile deine Anbetung nicht, ſondern erkenne die Eine Gottheit. Es iſt geſchrieben worden: *Laſſet uns ſchaffen*, damit du den Vater, den Sohn und den heiligen Geiſt erkenneſt.[1] Ebenſo *Baſilius v. Seleucia*: „Nur Ein Ebenbild gibt es zwar, aber es geſchieht nicht bloß Einer Perſon Erwähnung, ſondern dreier Hypoſtaſen. Das gemeinſame Werk der Gottheit zeigt zwar an, daß die Trinität geſchaffen habe, zugleich aber auch, daß nur Ein Bild der Dreiheit ſei. Wenn daher das Bild der Trinität nur Eines iſt, ſo haben die drei Hypoſtaſen auch nur Eine Natur. So alſo ſpricht die Einheit des Ebenbildes die Identität des Weſens aus.“[2] Auf ähnliche Weiſe Andere, denen zugleich der Menſch als Ebenbild der Trinität dazu gedient hat, die dreieinige Gottheit ſelber ſpeculativ zu erklären, ſo weit dieß thunlich war.[3] Zu dieſem Behufe unterſchied man im Menſchen gewiſſe Grundvermögen, durch deren Zuſammenwirken ein Geiſtesleben ſich erzeugt, in welchem ſich das trinitariſche Leben abbildet. Vor Allen iſt es *Auguſtinus*, der ſich auf dem Boden dieſer Speculation bewegte. Als die drei Grundbeſtimmungen des göttlichen Abbildes im Menſchen gelten ihm zuerſt das *Sein*, die *Intelligenz* und der *Wille*, welche eine Einheit des Lebens bilden. Der Menſch *iſt*, *erkennt* und *will*. Aber dieſe drei Momente ſind nicht getrennt von einander. Sondern ſagen wir vom Menſchen: *er iſt*; ſo iſt er zugleich mit Wiſſen und Willen. Sagen wir, er *erkennt*; ſo erkennt er ſich als ſeiend und wollend: er weiß, daß er iſt und will. Sagen wir: er *will*; ſo will er zugleich ſein und erkennen. Jedes Moment zieht ſich durch die anderen hindurch.[4] Was

1) *Greg. Nyssen.* Orat. I. in verba: *faciamus hominem etc.* p. 140. 141. ed. Morell. Paris 1638. Tom. I. vgl. orat. 12. contra Eunom.

2) *Basil. Seleuc.* Orat. I. in illud: In principio creavit Deus cœlum et terram.

3) Vgl. *Anastas. Sinait.* de creatione hominis a Deo ad imaginem Dei. *Hilar. Pictav.* de trinit. l. VIII. *Fulgent.* de fide c. 1. *Ambros.* de fide l. V. c. 5. *August.* tract. 47. in Joann. *Basil. Magn.* Hexaëm. l. XX. *Epiphan.* Ancorat. 27. et hæres. 46.

4) *August.* Confess. l. XIII. c. 11. (al. 12): Trinitatem omnipotentem quis intelligit? Et quis non loquitur eam, si tamen eam? Rara anima, quæ

Auguſtinus an andern Orten über denſelben Gegenſtand vorbringt, iſt nur eine weitere Vertiefung in die einzelnen Momente, insbeſondere in die der Intelligenz und des Willens. Und zwar offenbart ſich das intellectuelle Moment (das nosse) bald als Bewußtſein im Allgemeinen und als Erkenntniß, das ethiſche Moment aber, (das velle) als ſein höchſter Act, als Liebe. Die Kräfte und Eigenſchaften, in welchen ſich im menſchlichen Geiſte die Trinität abbildet, ſind nach Auguſtinus bald das Bewußtſein, die Intelligenz und die Liebe,[1]) bald Verſtand, Liebe und Erkenntniß.[2]) Dieſe Kräfte und Vermögen beſtehen, obſchon ſie für ſich ſelbſtſtändig ſind, dennoch nicht getrennt von einander, ſondern ſie ſind und wirken eine in der andern und alle zumal durch einander. Das Bewußtſein durchdringt die Intelligenz und den Willen. Die Intelligenz erfüllt das Bewußtſein und den Willen, und der Wille iſt im Bewußtſein und in der Intelligenz. Alles iſt nur

---

cum de illa loquitur, scit quid loquitur. Et contendunt et dimicant, et nemo sine pace videt istam visionem. Vellem ut hæc tria cogitarent homines in se ipsis. Longe aliud sunt ista tria quam illa trinitas: sed dico ubi se exerceant, et probent, et sentiant quam longe sunt. Dico autem hæc tria, *esse*, *nosse*, *velle*. Sum enim et novi, et volo: sum sciens, et volens; et scio esse me, et velle; et volo esse et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita et una vita, et una mens, et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio, et tamen distinctio, videat, qui potest. Certe coram se est, attendat in se et videat, et dicat mihi. Sed cum invenerit in his aliquid et dixerit, non jam se putet invenisse illud quod supra ista est incommutabile, quod est incommutabiliter, et scit incommutabiliter, et vult incommutabiliter, et utrum propter tria hæc et ibi Trinitas.

1) De trinitate l. IX. c. 4. c. 11. Das 14te Buch dieſer Schrift handelt beinahe ganz über dieſen Punkt. Ganz kurz ausgedrückt iſt die Vorſtellung l. XIV. c. 8: Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se. Hoc si cernimus, cernimus trinitatem, nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei. Darin geht aber in Abſicht auf die Richtung der Vermögen das Ebenbildliche nicht auf, vielmehr iſt das höchſte Verhältniß für den nach Gott geſchaffenen Geiſt gerade das religiöſe, durch welches jene Vermögen zu der dreieinigen Gottheit emporgerichtet ſind. Daher Auguſtinus l. XIV. c. 12: Hæc igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens et intelligit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare *a quo facta est*. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seseque intelligit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque Dei sui, ad cujus imaginem facta est, eumque intelligat atque diligat. Quod ut brevius dicam, colat Deum non factum, cujus ab eo capax est facta, et cujus particeps esse potest.

2) De trinit. l. IX. c. 4: Igitur ipsa mens et amor et notitia ejus, tria quædam sunt, et hæc tria unum sunt: et cum perfecta sunt, æqualia sunt.

Ein Leben, überall Eine Subſtanz und Ein Weſen. [1]) Die Auguſtiniſche Anſchauung wiederholt ſich bei den Theologen des Mittelalters. So bei

---

1) De trinit. l. IX. c. 5: At in illis tribus, cum se novit mens et amat se, manet trinitas, mens, amor, notitia; et nulla commixtione confunditur; quamvis et singula sint in semetipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis. Itaque omnia in omnibus. Nam et mens est utique in se ipsa, quoniam ad se ipsam mens dicitur; quamvis noscens, vel nota, vel noscibilis ad suam notitiam relative dicatur; amans quoque et amata vel amabilis ad amorem referatur, quo se amat. Et notitia quamvis referatur ad mentem cognoscentem vel cognitam, tamen et ad se ipsam nota et noscens dicitur: non enim sibi est incognita notitia, qua se mens ipsa cognoscit. Et amor quamvis referatur ad mentem amantem, cujus amor est, tamen et ad se ipsum est amor, ut sit etiam in se ipso: quia et amor amatur, nec alio nisi amore amari potest, id est se ipso. Ita sunt hæc singula in se ipsis. In alternis autem ita sunt, quia et mens amans in amore est, et amor in amantis notitia, et notitia in mente noscente. Singula in binis ita sunt, quia mens quæ se novit et amat, in amore et notitia sua est; et amor amantis mentis seque scientis, in mente notitiaque ejus est; et notitia mentis se scientis et amantis in mente atque in amore ejus est, quia scientem se amat, et amantem se novit. Ac per hoc et bina in singulis, quia mens quæ se novit et amat, cum sua notitia est in amore, et cum suo amore in notitia: amor quoque ipse et notitia simul sunt in mente, quæ se amat et novit. Tota vero in totis quemadmodum sint, jam supra ostendimus, cum se totam mens amat, et totam novit, et totum amorem suum novit, totamque amat notitiam suam, quando tria ista ad se ipsa perfecta sunt. Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque substantia est, et simul omnia *una substantia vel essentia*, cum relative dicantur ad invicem. Eben ſo l. X. c. 11. Hæc igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitæ, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique nec tres substantiæ sunt, sed una substantia. Memoria quippe, quæ vita et mens et substantia dicitur, ad seipsam dicitur: quod vero memoria dicitur, ad aliquid relative dicitur. Hoc de intelligentia quoque et de voluntate dixerim: et intelligentia quippe et voluntas ad aliquid dicuntur. Vita est autem unaquæque ad se ipsam, et mens, et essentia. Quocirca tria hæc eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia: et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur. Eo vero tria, quo ad se invicem referuntur: quæ si æqualia non essent, non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula: non utique se invicem caperent. Neque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim me habere memoriam, et intelligentiam, et voluntatem: intelligo me intelligere, et velle atque meminisse: volo me velle, et meminisse, et intelligere, totamque meam memoriam, et intelligentiam, et voluntatem simul memini. Quod enim memoriæ meæ non memini, non est in memoria mea. Nihil autem tam in memoria, quam ipsa memoria est. Totam igitur memini. Item quidquid intelligo, intelligere me scio, et scio

Anſelm,[1] Hugo, Erzbiſchof v. Rouen,[2] Petrus Lombardus,[3] Hugo v. S. Victor,[4] Alexander v. Hales,[5] Albertus Magnus,[6] Duns Scotus,[7] Thomas v. Aquin.[8]

5. Der Menſch, ſofern er Geiſt, und als Geiſt göttliches Ebenbild iſt,

---

me velle quidquid volo: quidquid autem scio memini. Totam igitur intelligentiam, totamque voluntatem meam memini. Similiter cum hæc tria intelligo, tota simul intelligo. Neque enim quidquam intelligibilium non intelligo, nisi quod ignoro. Quod autem ignoro, nec memini, nec volo. Quidquid itaque intelligibilium non intelligo, consequenter etiam nec memini, nec volo. Quidquid autem intelligibilium memini et volo, consequenter intelligo. Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor quod intelligo et memini. Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, æqualia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis, et hæc tria unum, una vita, una mens, una essentia.

1) *Anselm. Meditat.* I. n. 1. p. 287. Tom. I. ed. Gerberon. Quomodo autem ad imaginem suam? Attende. Deus semper meminit sui, intelligit se. Et tu ergo, si pro modulo tuo infatigabiliter memor fueris Dei, intellexeris Deum, amaveris Deum, eris ad imaginem ejus: quia hoc facere niteris, quod semper facit Deus. Ad memorandum, et intelligendum atque amandum summum bonum, totum debet homo referre, quod vivit: ad hoc omnis cogitatio, omnis volutatio cordis retorqueatur, acuatur, conformetur, ut infatigabili affectu memor sis Dei, intelligas Deum, ames Deum; et tuæ creationis dignitatem, qua ad imaginem Dei creata (anima) es, salubriter exprimas.

2) ***Hugonis, Archiepiscopi Rothomagensis***, Dialog. l. I. p. 901. 902 ap. Mart. et Durand. thesaur. Anecd. Tom. II.

3) ***Petr. Lombard.*** Sentent. l. I. distinct. 3: mit Auguſtinus Bewußtſein, Intelligenz und Liebe, (die letztere mit dem Willen zuſammengenommen) vgl. l. II. dist. 16.

4) De sacramentis l. I. part. VI. de creatione hominis et statu ejus aute peccatum. c. 1. 2. 3. 4. Institut. monast. de anima l. II. c. 21. 25. Eine ausführlichere Darſtellung der Lehre Hugo's ſiehe in unſerer Abhandlung über: Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde im Menſchen, mitgetheilt in der Tübinger theolog. Quartalſchrift, Jahrgang 1830, S. 197—284 und 401—524. über Hugo S. 474—486.

5) Summa theolog. part. II. qu. 62. membr. 4. art. 4. 5. 6. 8. Bewußtſein, Intelligenz, Wille. Unſ. Abh. über das g. Ebenbild S. 487—493.

6) Hält ſich an Auguſtinus und Petrus Lombardus.

7) Bewußtſein, Verſtand und Wille. ***Joannis Duns Scot.*** in libr. II. Sentent. dist. 16. qu. 1. Unſ. Abh. über das göttl. Ebenbild S. 493—499.

8) Summ. th. P. I. qu. 93. art. 8: Ad primum ergo dicendum, quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia. Quod quidem esse competit nobis in quantum *mentem* habemus. Et ideo eadem est hæc trinitas cum illa, quam Augustinus ponit (in lib. IX. de trinitate), quæ consistit in *mente, notitia et amore.* Vgl. über Thomas v. A. unſ. Abh. über das göttl. Ebenbild S. 499—524.

kann, wie der höhere Geiſt, die realiſirte Idee in dem Sinne genannt werden, als er das iſt und in ſich trägt, was wir zur Idee rechnen, neben dem Sein Gedanken und Willen.

Unverlierbarkeit des in der Idee des menſchlichen Geiſtes ruhenden Ebenbildes Gottes. Symboliſche Andeutung.

§. 91.

Die der Idee des menſchlichen Geiſtes entſprechenden und das göttliche Ebenbild im Menſchen conſtituirenden Kräfte der Seele ſind unverlierbar.

1. Sind, wie wir geſehen, die das göttliche Ebenbild im Menſchen conſtituirenden Kräfte und Vermögen zugleich jene Kräfte und Vermögen, die das eigentlichſte und innerſte Weſen des Geiſtes ſelber ausmachen; ſo verſteht es ſich gleichſam von ſelber, daß eben dieſe ſelben Kräfte und Vermögen unmöglich für den Geiſt verloren gehen können, ohne daß unmittelbar hiedurch der Geiſt ſelber zerſtört würde, wenn nur das an ſich Unſterbliche irgendwie zerſtört zu werden vermöchte. Man findet daher auf dem Boden der kirchlichen Speculation mit der Lehre der Offenbarung, daß zu dem Ebenbilde Gottes im Geiſte die Unſterblichkeit eben dieſes Geiſtes gehöre, auch die Anſchauung verbunden, daß die Kräfte und Vermögen, welche die innere Natur des Geiſtes ausmachen, mit dem Geiſte ſelber unſterblich, und daher unverlierbar ſeien. Dieſe Kräfte und Vermögen ſind aber das, was wir die geiſtigen Anlagen, die geiſtigen Potenzen, oder den Geiſt in ſeiner Potenz nennen, was wir ſomit zur Möglichkeit der Exiſtenz eines wirklichen Geiſtes rechnen. Iſt aber dieſe Anlage, dieſe Potenz das, ohne was der Geiſt gar nicht einmal gedacht werden kann; ſo begreift ſich leicht, wie der Geiſt unmittelbar dadurch aufhören würde, Geiſt zu ſein, wenn ihm die Bedingungen ſeiner Möglichkeit oder ſeines einzig möglichen Seins entzogen würden. Dazu aber rechnen wir die Erkenntniß- und die Willenskraft, in Verbindung mit der Gefühlskraft. Wer nun im Menſchen entweder, die Kräfte zu erkennen und frei zu wollen, überhaupt nicht ſetzt, oder, nachdem ſie vorhanden geweſen, irgendwie und irgend wodurch wieder verloren gehen läßt, der hebt im Menſchen das geiſtige Weſen und damit die höhere Natur des Menſchen auf. Dieß war der Fall bei der Häreſie, vom Gnoſticismus und Manichäismus an bis jetzt, ſo wie bei jener Philoſophie, die, fern vom chriſtlichen Elemente, das ſchlechthin Heid-

niſche in ſich aufgenommen und ausgebildet hat. Im Zeitalter der Reformation und unmittelbar durch die Reformation ſelber geſchah dieß in der Art, daß man zuerſt den freien Willen im Menſchen überhaupt und ſo läugnete, daß der Menſch als Menſch, auch vor dem Sündenfall, nicht als frei erkannt wurde, ſodann aber von der Kraft der Erkenntniß behauptete, ſie ſei durch den Fall in die Sünde für göttliche und höhere Dinge verloren gegangen und nur noch für rein Irdiſches und Endliches geblieben. [1])

2. Was vom Weſen des Geiſtes gilt, gilt eben ſo, und vorher ſchon, von der Idee des Geiſtes, da der exiſtente creatürliche Geiſt nur die vollzogene Verwirklichung eben der göttlichen Idee von ihm iſt. Sein Weſen ruhet in der Tiefe des göttlichen Begriffs von ihm. Daher kommt es, daß derjenige das Weſen des menſchlichen Geiſtes ſchon in der Tiefe des göttlichen Begriffs, den Geiſt folglich in der Idee und in der Wahrheit ſeines innerſten Weſens vernichtet, der entweder die Intelligenz oder den freien Willen in ihm, oder beide zumal, beſonders in Abſicht auf das Höhere und Göttliche läugnet. Und daraus geht wiederum hervor, daß jede Läugnung, ſei es der Intelligenz oder der Freiheit des menſchlichen Geiſtes, eine Verſündigung gegen die göttliche Idee iſt. Denn wir haben vom Geiſte überhaupt, und daher auch vom menſchlichen Geiſte geſehen, daß er ſeiner Natur und Beſtimmung nach in ſofern die verwirklichte, oder Perſon gewordene göttliche Idee iſt, als er, im Unterſchiede von der intelligenz- und willenloſen Natur, dasjenige Sein iſt, das, wie es von Gott gedacht und gewollt iſt, ebenſo ſelber wieder denkt und will, d. h. ein denkendes und wollendes Weſen iſt. Wie es aber zum Begriffe des menſchlichen Geiſtes gehört, die Anlage der Intelligenz und des freien Willens zu beſitzen; ſo gehört es auch zu demſelben Begriffe, im Beſitze dieſer Anlage ſtets zu bleiben, weil das Weſen des Geiſtes unmittelbar dadurch ſelbſt zerſtört würde, wenn eine jener weſentlichen nnd nothwendigen Kräfte oder Vermögen irgendwie abhanden käme, ohne die der Menſch nicht mehr Menſch zu ſein vermöchte.

3. Daher kommt es, daß die kirchliche Lehre das göttliche Ebenbild von jeher als ein unverlierbares dargeſtellt hat. Es iſt unverlierbar, ſofern man unter ihm eben den Geiſt als den intelligenten und den

---

1) Wir berufen uns auf die Nachweiſe aus den Schriften der Reformatoren und den ſymboliſchen Büchern der proteſtantiſchen Kirchen, die wir dießfalls reichlich in unſerer Schrift: Der Proteſtantismus in ſeinem Weſen und in ſeiner Entwicklung, 2 Thle., Freiburg bei Wagner, 1846, gegeben zu haben glauben.

frei wollenden begreift, den Geiſt in ſeinen geiſtigen Kräften und Anlagen. Dieſe Unverlierbarkeit geht ſchon aus der hl. Schrift hervor, ſofern dieſe das göttliche Ebenbild auch in die Nachkommen Adams legt,[1]) und daraus ſofort die Unverletzlichkeit des menſchlichen Lebens ableitet.[2]) Wir finden dieſelbe Anſchauung aber auch ausgeſprochen bei den Kirchenvätern, wie bei Epiphanius[3]) und Andern. Hat man, wie wir im nächſten Abſchnitte ſehen werden, von Seite der chriſtlichen Theologen hinſichtlich des Menſchen zwiſchen Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit Gottes unterſchieden, welche letztere in der gottgefälligen Bildung und in der Tugend beſteht; ſo hat man mit dieſer Unterſcheidung auch ein Anderes verbunden, und zwar dieß, die Ebenbildlichkeit als unverlierbar, die Aehnlichkeit aber als verlierbar zu ſetzen. Die Ebenbildlichkeit bezog ſich aber alsdann, wie wir ſie bisher auch dargeſtellt haben, auf die natürlichen Kräfte und Anlagen des menſchlichen Geiſtes, die Intelligenz und die Freiheit. Dieſe bleiben als untheilbare Einheit ſo ſehr unverloren, daß der hl. Bernhard das göttliche Ebenbild ſelbſt noch in den Flammen der Hölle erblickt. Seine charakteriſtiſchen Worte ſind: „Ich halte dafür, das göttliche Ebenbild ſei der menſchlichen Natur nicht angeflickt, ſondern tief eingegraben und eingedrückt, und könne weder getheilt noch zerriſſen werden. Zum Bilde und zur Aehnlichkeit Gottes iſt der Menſch geſchaffen. Im Bilde hat er die Freiheit des Willens, in der Aehnlichkeit die Tugend. Die Aehnlichkeit allerdings iſt (durch die Sünde) verloren gegangen, im Bilde aber verharret der Menſch. Das Bild kann ſelbſt in der Hölle brennen, aber es kann nicht verbrennen, in Flammen ſich befinden, aber nicht verzehrt werden. Wohin die Seele auch immer kommen möge, überall wird ſie nur ſie ſelbſt ſein."[4]) Wenn man nun aber dennoch in einigen Stellen bei den Vätern die Vorſtellung antreffen will, das Ebenbild Gottes im Menſchen habe durch die Sünde Verluſt erlitten, oder es ſei wirklich verloren gegangen; ſo iſt dieß nur durch ein offenbares Mißverſtändniß dieſer Stellen ſelber möglich. Denn es ſind dieß jene Stellen, in welchen die Aehnlichkeit in der Ebenbildlichkeit mit einbegriffen gedacht wird, ohne daß übrigens in der Vorſtellung ſelbſt nicht zu jeder Zeit ein Unterſchied zwiſchen dem einen und dem andern gemacht würde. Wenn nun geſagt wird, die Ebenbildlichkeit ſei verloren gegangen, ſo iſt nicht das Ebenbild

---

1) 1 Moſ. 5, 1—3. 9, 6. Sir. 17, 3.
2) 1 Moſ. 3, 6. 2 Moſ. 21, 12. Matth. 26, 52.
3) *Epiph.* haer. 70, 3. *Ancorat.* c. 55. sq.
4) *Bernard.* serm. I. in annuntiatione B. Mariae n. 7.

gemeint, welches in den geiſtigen Anlagen und Kräften beſteht, ſondern das Ebenbild, wie es Aehnlichkeit mit Gott, alſo der gottgefällige, ſittliche und heilige Zuſtand der Seele iſt. Daher kommt es auch, daß die Väter der Kirche, wenn ſie in der genannten Weiſe mißverſtanden worden waren, ſpäter das Mißverſtändniß erklärten, wie wir das bei Auguſtin ſehen.[1]) Noch mehr aber wird dieß einleuchten ſowohl in dem nun folgenden Abſchnitte über den Unterſchied zwiſchen Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit, als in einem ſpätern über den Zuſtand des Menſchen nach der Sünde.

Unterſchied zwiſchen Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit Gottes.

§. 91.

Der in der Theologie gemachte Unterſchied zwiſchen Bild und Aehnlichkeit wurde faſt zu jeder Zeit dahin beſtimmt, daß unter dem erſten die geiſtige Anlage, unter dem anderen aber die gottgefällige Entwicklung eben dieſer Anlage zu begreifen ſei.

1. Der wörtliche Ausdruck der in der Schöpfungsgeſchichte des Menſchen für uns geltenden Stelle iſt: Und Gott ſprach: laſſet uns den Menſchen

---

1) In der Schrift de genesi ad litt. VII. 27 heißt es: Dicit Apostolus, exspoliantes vos veterem hominem cum actibus suis induite novum, qui renovatur in agnitionem Dei secundum imaginem ejus, qui creavit eum. Hanc imaginem in spiritu mentis impressam *perdidit* Adam per peccatum, quam *recipimus* per gratiam. Jedermann ſieht, daß dieß die Aehnlichkeit und nicht die in den geiſtigen Anlagen beſtehende Ebenbildlichkeit iſt. Dennoch fand Auguſtinus für nothwendig, ſich nicht ſo faſt berichtigend, als vielmehr erklärend darüber auszuſprechen, und zwar Retract. II. 24: Quod dixi, Adam imaginem Dei, secundum quam factus est, perdidisse peccato, non sic accipiendum est, tanquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet. Und ebenſo ſchon I. 26: Dixi, et ipsa creatura, id est ipse homo, cum jam signaculo imaginis propter peccatum amisso remansit tantummodo creatura. Quod non ita accipiendum est, quasi totum amiserit homo, quod habebat imaginis Dei. Hier drückt ſich aber Auguſtinus ſehr deutlich über das aus, was nicht verloren gegangen ſein kann. Es iſt das, was der Menſch in der Anlage und in ſeinen natürlichen Kräften iſt. Insbeſondere der Wille. Wäre dieſer nicht immer vorhanden, wie könnte bei der Wiederherſtellung die göttliche Gnade auf ihn wirken? Nam est misericordia Dei etiam ipsam praeveniens voluntatem, *quae si non esset,* non praepararetur voluntas a Domino. *Ibid.* Das göttliche Ebenbild verlieren, iſt ihm daher an anderm Ort ſo viel als: die urſprüngliche Vollkommenheit verlieren, wie *de genesi contra Manich.* l. I. c. 18. Cfr. *operis imperfecti contra Julianum* l. I. c. 53.

ſchaffen nach unſerem **Bilde** und unſerer **Aehnlichkeit**.[1]) Die Frage iſt nun: bedeuten ſchon in der Schrift **Bild**[2]) und **Aehnlichkeit**[3]) ein **Verſchiedenes**, oder wollen die beiden Worte nur Einen Gedanken ausdrücken? Ohne uns in einen exegetiſchen Streit einzulaſſen, und noch weniger einer neuern Erklärung beizupflichten, nach welcher das Bild auf die äußere Geſtalt, die Aehnlichkeit aber auf die Herrſchaft über die Natur bezogen wird,[4]) glauben wir uns einfach dahin ausſprechen zu müſſen, daß, wenn auch neben das Ebenbild die Aehnlichkeit nicht geſetzt wäre, der Gedanke dennoch nothwendig von dem Erſten, dem Bilde, zu einem Anderen, der Aehnlichkeit, fortgehen müßte. Denn begreift man unter der Ebenbildlichkeit den Geiſt in ſeiner Anlage, ſo folgt unmittelbar auf den Begriff der Anlage von ſelber der Begriff der Entwicklung eben dieſer Anlage. Ein anderer iſt der Geiſt in ſeiner bloßen Anlage, und ein anderer in der vollen Entwickelung eben dieſer Anlage. Es liegt aber in der Anlage unmittelbar ſelber ſchon der Trieb und der Drang, zur Entwicklung und Bildung fortzugehen, denn zur Anlage gehört ja, wie wir oben ſchon geſehen haben, auch die Freiheit, deren eigentlichſte Beſtimmung und Aufgabe es iſt, zu bilden und zu geſtalten, und zwar **durch Entwicklung** zu dem, was ſein ſoll. Damit kommt in den Geiſt die **Bewegung**, von der Anlage zur Bildung, und in dieſer bis zur erreichten Vollendung. Die Freiheit iſt das Vermögen der Bewegung. Ob nun dem Geiſte, wenn man

---

1) Geneſ. 1, 26 בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ. Septuaginta: *Κατ' εἰκονα ἡμετεραν και καθ' ὁμοιωσιν.* Vulgata: Ad imaginem et similitudinem nostram.

2) **Bild**: צֶלֶם, *εἰκων*, imago.

3) **Aehnlichkeit**: דְּמוּת, *ὁμοιωσις*, similitudo.

4) M. **Baumgarten** unterſcheidet in ſeinem **theologiſchen Commentar zum Pentateuch**, I. Hälfte. S. 21—26., zwiſchen Bild und Aehnlichkeit ſo, daß er im Bilde die äußere Geſtalt, in der Aehnlichkeit aber die Herrſchaft über die Natur erkennt. Das Auffallende iſt die äußere Geſtalt. Er äußert ſich darüber alſo: „Wir haben ſchon bemerkt und es wird ſich uns noch vielfach aufdrängen, daß die Offenbarung Gottes auf einem Eingehen in die Schranken des Raumes und der Zeit beruht. Es läßt ſich daraus ſchon folgern, daß dieſem Gott der Offenbarung auch die Geſtalt zukomme, als in welcher ſich ſeine Offenbarung concentriren müſſe.“ Nach Hinweiſung auf 1 Moſ. 3, 8. 4 Moſ. 12, 8. 2 Moſ. 24, 10. Pſ. 17, 15. Ezech. 1, 26., ſagt er weiter: „Mithin wird dem offenbaren Gott des A. T. nicht im Allgemeinen eine Geſtalt, ſondern auch die Aehnlichkeit der Geſtalt des Menſchen zugeſchrieben.“ Nach der Bemerkung, daß ja auch der Sohn Gottes menſchliche Geſtalt angenommen habe, heißt es weiter: „Wenn wir nun hier leſen von dem Bilde Gottes, in welchem der Menſch geſchaffen iſt, ſo haben wir uns die Geſtalt, in welche Gott eingegangen iſt, als den Urtypus zu denken, nach welchem des Menſchen Geſtalt gebildet wurde. Somit wäre die Ebenbildlichkeit zunächſt etwas Aeußerliches.“

ihn in ſeiner vollendeten Entwicklung denkt, Gottähnlichkeit oder entwickelte Ebenbildlichkeit zugeſchrieben werde, iſt an ſich gleichgültig: die Sache bleibt immer dieſelbe, ſo wie der Unterſchied zwiſchen der geiſtigen Anlage und ihrer wirklichen Entwicklung.

2. Haben wir über die Ebenbildlichkeit als über die unverlierbare geiſtige Anlage ſchon gehandelt, und die kirchlichen Theologen darüber abgehört; ſo haben wir es jetzt lediglich mit der Trennung der Aehnlichkeit von der Ebenbildlichkeit und mit der Beſtimmung des Weſens der erſtern, der Aehnlichkeit nämlich, zu thun. Aber auch über die letztere haben wir uns ſchon, und zwar dahin ausgeſprochen, daß ſie die gottgefällige Entwicklung der geiſtigen Anlagen, die freie Ausbildung des von Gott gewollten Lebens ſei, mit Einem Worte, jene ſittlich-religiöſe Vollendung, welche überhaupt das Ziel der dem Menſchen vorgeſchriebenen Entfaltung iſt, und die man, um ſie kurz zu bezeichnen, die Tugend nennt. Die Tugend, in der Vollſtändigkeit ihrer Momente geſetzt, iſt die erreichte Vollkommenheit. Um die ſo begriffene Aehnlichkeit von der Ebenbildlichkeit recht ſcharf zu ſcheiden, ſagt Clemens von Alexandrien, der Menſch erhalte das Bild Gottes ſchon bei der Geburt, die Aehnlichkeit aber erſt durch ſeine zu erwerbende Vollkommenheit.[1]) Um aber gleichſam anzuzeigen, daß die Aehnlichkeit nur die entwickelte gottgefällige Anlage ſei, legt Clemens auch dem Bilde zu, was er ſonſt nur der Aehnlichkeit beizulegen gewohnt iſt, das wahre, gute und heilige Leben nämlich.[2]) Aehnliches treffen wir bei An-

---

1) *Clem. Alex.* Strom. l. II. c. 22. p. 499: ὁτε δε βιον ὁμολογουμενον και συμφωνον αὐτην ἀποκαλει, και ἐσθ᾽ ὁτε το κατ᾽ ἀρετην τελειοτατον, τουτο δε ἐν ἐπιστημῃ του ἀγαθου τιθεται και ἐν ἐξομοιωσει τῃ προς τον θεον, ὁμοιωσιν ἀποφαινομενος δικαιον και ὁσιον μετα φρονησεως εἰναι. ἡ γαρ οὐχ οὑτως τινες των ἡμετερων το μεν κατ᾽ εἰκονα εὐθεως κατα την γενεσιν εἰληφεναι τον ἀνθρωπον, το καθ᾽ ὁμοιωσιν δε ὑστερον κατα την τελειωσιν μελλειν ἀπολαμβανειν ἐκδεχονται.

2) *Clem. Alex.* Strom. l. VII. c. 3. p. 837: μαλιστα γαρ ἀγαλμα θειον και θεῳ προσεμφερες ἀνθρωπου δικαιου ψυχη, ἐν ᾗ δια της των παραγγελματων ὑπακοης τεμενιζεται και ἐνιδρυεται ὁ παντων ἡγεμων θνητων τε και ἀθανατων βασιλευς τε και γεννητωρ των καλων νομος ὢν ὀντως και θεσμος και λογος αἰωνιος ἰδιᾳ τε ἑκαστοις και κοινῃ πασιν εἱς ὢν σωτηρ. οὗτος ὁ τῳ ὀντι μονογενης ὁ της του παμβασιλεως και παντοκρατορος πατρος δοξης χαρακτηρ, ἐναποσφραγιζομενος τῳ γνωστικῳ την τελειαν θεωριαν κατ᾽ εἰκονα την ἑαυτου, ὡς εἰναι τριτην ἠδη την θειαν εἰκονα την ὁση δυναμις ἐξομοιουμενην προς το δευτερον αἰτιον, προς την ὀντως ζωην, δι᾽ ἡν ζωμεν την ἀληθη ζωην, οἱον ἀπογραφοντες τον γνωστικον γινομενον ἡμιν περι τα βεβαια και παντελως ἀναλλοιωτα ἀναστρεφομενον.

deren.[1]) Beſonders klar aber hat ſich Origenes alſo ausgeſprochen: „Das höchſte Gut, nach dem die ganze vernünftige Natur hinſtrebt, oder das Ziel des Ganzen wird auch von den meiſten Philoſophen dahin beſtimmt: das höchſte Gut ſei, ſo viel möglich, Gott ähnlich zu werden. Doch iſt dieß, glaube ich, nicht ſowohl ihre eigene Erfindung, als vielmehr aus den heiligen Schriften von ihnen entlehnt. Denn vor allen Anderen hat das Moſes angedeutet, wo er die Schöpfung des erſten Menſchen erzählt: „„Und Gott ſprach: laſſet uns den Menſchen ſchaffen nach unſerm Bilde. Und (ſetzt er hinzu) Gott ſchuf den Menſchen, nach Gottes Bilde ſchuf er ihn.““ Daß er nur ſagt: Nach Gottes Bild, von der Aehnlichkeit aber ſchweigt, dieß beweist, daß der Menſch das Ebenbild Gottes in der erſten Schöpfung empfangen hat, die vollendete Aehnlichkeit aber für die Vollendung aufbehalten iſt, ſo daß er ſelber mit eigenem Fleiße mittelſt der in die Würde des Ebenbildes gelegten Möglichkeit (possibilitas) durch Nachahmung Gottes in vollkommen guten Werken ſich zur Gottähnlichkeit bilden ſoll. Doch, beſtimmter erklärt ſich hierüber der Apoſtel Johannes (1 Joh. 3, 2.), wenn er ſagt: Meine Kinder, noch wiſſen wir nicht, was wir werden ſollen; wenn aber der Herr uns geoffenbart ſein wird, dann werdet ihr ohne Zweifel ſagen, daß wir ihm ähnlich ſeien. Damit gibt er deutlich zu erkennen, daß ſowohl die Vollendung des Ganzen, von der er ſagt, daß ſie ihm noch unbekannt ſei, als die Gottähnlichkeit nach dem Maaße der ſittlichen Vervollkommnung zu erwarten ſei. Der Herr ſelbſt kündigt in ſeinem Evangelium das Nämliche nicht bloß als Zukünftiges, ſondern auch als etwas durch ſeine Vermittelung zu Erreichendes an, wenn er den Vater für ſeine Jünger bittet: „„Vater ich will, daß, wo ich bin, auch ſie bei mir ſeien, und gleichwie wir Eines, auch ſie Eines ſeien in uns““ (Joh. 17, 24. 21.). Hienach ſcheint auch die Gottähnlichkeit noch weiter zu gedeihen (wenn man ſo ſagen kann) und zur Einheit zu werden, ohne Zweifel in ſo fern, als in der Vollendung Gott Alles in Allem iſt.“ [2]) Hat ſich Origenes in ſeiner Grundanſchauung offenbar nach Clemens Alexandrinus gerichtet, [3])

---

1) *Severian.* homil. 5. de creatione, ap. Chrysost. Tom. VII. p. 621. 622. ed. Eton. 1612: *βουλεται ὁ θεος ἡμας μιμητας αὐτου εἰναι κατ᾽ ἀρετην· τι ἐστι το κατ᾽ εἰκονα; Θεος ἁγιος· ἐαν γενωμεθα ἁγιοι, κατ᾽ εἰκονα ἐσμεν θεου. Θεος δικαιος. ἐαν δικαιοσυνην μετελθωμεν, εἰκων ἐσμεν θεου κ. τ. λ.*

2) *Origen.* de princip. l. III. c. 6. n. 1. Vgl. Origenes über die Grundlehren der Glaubenswiſſenſchaft. Wiederherſtellungsverſuch von Dr. K. Fr. Schnitzer. Stuttg. 1835. S. 236. 237.

3) Auch Origenes legt (in Jerem. homil. II.) in *εἰκων* die Bedeutung der *ὁμοιωσις*. Dieß wurde für Epiphanius (hæres. 64. n. 4.) Grund, von Origenes

und dürfen wir von dem letztern ſagen, ſeine Vorſtellung ſei maaßgebend für Viele geworden; ſo erblicken wir dieß nicht etwa nur darin, daß die Meiſten zwiſchen Bild und Aehnlichkeit unterſcheiden, ſondern auch darin, daß, wenn dem bloßen Worte nach nicht unterſchieden werden ſollte, dennoch in ſo fern in der Vorſtellung unterſchieden wird, als man das Bild anders ſo, wie es bloße geiſtige Anlage, und wieder anders ſo nimmt, wie es freie gottgefällige Entwicklung dieſer Anlage iſt. Ohne ins Einzelne ferner umſtändlich einzugehen, zählen wir für jetzt nur die Väter auf, die wir mit Anderen in Folge ihrer Anſchauung hieher rechnen dürfen. Sie ſind Irenäus,[1] Chryſoſtomus,[2] Ambroſius,[3] Hilarius,[4] Gregor von Nyſſa,[5] Maximus der Bekenner,[6] Johannes von Damascus,[7] Auguſtinus,[8] u. A. Die Theologen des Mittelalters

---

anzunehmen, er habe durch den Fall Adams das göttliche Ebenbild verloren gehen laſſen. Wie Clemens nimmt aber auch Origenes hier das Bild für das gottgefällige Leben.

1) Contra hæres. l. IV. c. 38. n. 3. 4. 5. l. V. c. 8. n. 1. c. 16. n. 1. 2. c. 21. n. 2.

2) Homil. VIII. u. IX in Genesin.

3) Epist. 43. classis I. ad Horontianum n. 14. 15. Exhortat. virginit. l. I. c. 10. n. 68.

4) De trinit. l. XI. n. 49. Ad Constant. l. II. n. 5.

5) Orat. I. in verba: Faciamus hominem etc. p. 149. 150. Tom. I. Nachdem Gregor von Nyſſa an dem angeführten Orte ſehr dagegen ſich ausgeſprochen, das Wort Aehnlichkeit entweder für geradezu überflüſſig oder für ganz gleichbedeutend mit Bild zu nehmen, fährt er, die Worte: Laſſet uns den Menſchen nach unſerem Bilde und unſerer Aehnlichkeit erſchaffen, erklärend, alſo weiter: „Das Eine (das Bild) liegt in der Schöpfung, das Andere (die Aehnlichkeit) in der Wahl. Denn daß wir nach dem Bilde Gottes geworden ſind, das haben wir der Schöpfung zu verdanken, daß wir aber ihm ähnlich werden, das erreichen wir durch Willen und Vorſatz. Den Willen nun und die freie Selbſtbeſtimmung angehend, wohnt uns dieſes Vermögen ein; aber wir haben es auch in der Wirklichkeit und durch die That zu bewähren... Dem Ebenbild habe ich zu verdanken, daß ich mit Vernunft begabt bin; die Aehnlichkeit ſtelle ich an mir dar, wenn ich gut bin. Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen iſt. Wenn du die Laſter haſſeſt, das Andenken an erlittene Unbilden in dir tilgeſt, wenn du Feindſchaft freiwillig ablegſt, wenn du den Bruder mit Liebe, Wohlwollen, Güte und Barmherzigkeit umfaſſeſt, ſo wirſt du Gott ähnlich. Du haſt alſo das Bild daher, daß du der Vernunft theilhaftig biſt, die Aehnlichkeit aber erhälſt du durch Tugend, Rechtſchaffenheit und Güte."

6) Cent. III. c. 25: *αλλα κατ' εἰκονα μεν εισι παντες ἁπλως ἀνθρωποι. καθ' ὁμοιωσιν δε μονοι ἀγαθοι και σοφοι.*

7) Orth. fid. II. 12: *το μεν κατ' εἰκονα το νοερον δηλοι και αὐτεξουσιον. το δε καθ' ὁμοιωσιν την της ἀρετης κατα το δυνατον ὁμοιωσιν.*

8) De spiritu et anima c. 10: Ille spiritus dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, in quo est cognitio veritatis et amor virtutis. Imago siquidem in cognitione, similitudo in dilectione: imago, quia rationalis, similitudo, quia spiritualis.

gehen von der gleichen Anſicht aus. So Alkuin,[1]) Anſelm,[2]) Hugo v. S. Victor,[3]) Petrus Lombardus,[4]) Alexander v. Hales,[5]) Thomas v. Aquin.[6]) Die ſpätere Zeit hat den Gedanken nicht aufgegeben, wie auch Bellarmin ihn feſthielt.[7])

3. Das Erwerbbare iſt überall auch das Verlierbare. Was durch Freiheit erworben werden ſoll, kann durch Freiheit wieder verloren werden.

---

1) *Alcuin.* dict. super illud geneseos: Faciamus etc. Tom. I. p. 340. ed. Froben. Hoc vero nunc de *similitudine* aliqua intellige, quæ in *moribus* cernenda est: ut sicut Deus Creator, qui hominem ad similitudinem suam creavit, est caritas, est bonus, est justus, patiens atque mitis, mundus, misericors et cetera virtutum sanctarum insignia, quæ de eo leguntur: ita homo creatus est, ut caritatem haberet, ut bonus esset, et justus, patiens atque mitis, mundus et misericors foret. Quas virtutes quanto plus quisque in se ipso habet, tanto propius est Deo, et majorem sui conditoris gerit similitudinem.... Ea propter quisque diligentius attendat primæ conditionis suæ excellentiam, et venerandam sanctae Trinitatis in se ipso imaginem agnoscat, honoremque similitudinis divinae, ad quam creatus est, nobilitate morum, exercitio virtutum, dignitate meritorum habere contendat: ut quando apparet, qualis sit, tunc similis ei appareat, qui se mirabiliter ad similitudinem suam in primo Adam condidit, mirabiliusque in secundo reformavit.

2) Medit. I. Tom. I. p. 287: Similitudinem itaque ad Deum hoc modo habere poterimus, si eum bonum esse considerantes, nos boni esse studuerimus: si eum justum esse cognoscentes, nos justi esse contendamus: si misericordem contemplantes, nos misericordiæ operam demus.

3) De sacram l. I. part. 6. p. 530: Imago secundum rationem, similitudo secundum dilectionem: imago secundum cognitionem veritatis, similitudo secundum amorem virtutis.

4) Lib. II. Sentent. dist. 16. D. Factus est ergo homo ad imaginem Dei et similitudinem, secundum mentem, qua irrationabilibus antecellit: sed ad imaginem, secundum memoriam, intelligentiam et dilectionem. Ad similitudinem secundum innocentiam et justitiam... Vel imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis. Auch ſonſt beinahe ganz wie Hugo v. S. Victor.

5) Summa theol. P. II. qu. 62. membr. 4. art. 4. 5. p. 106. 107. ed. Venet. 1575. Er folgt wörtlich der Vorſtellung des Hugo und des Lombardus.

6) Summa theol. P. I. qu. 93. art. 9: Alio modo potest considerari similitudo secundum quod significat imaginis expressionem et perfectionem. Et secundum hoc Damascenus (lib. II. c. 12.) dicit, quod id, quod est secundum imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum per se potestativum. Quod autem secundum similitudinem virtutis secundum quod homini possibile est habere similitudinem. Et ad idem refertur quod similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere. Non enim est virtus sine dilectione virtutis.

7) *Bellarmin.* de gratia primi hominis c. 2: Imago, quæ est ipsa natura mentis et voluntatis a solo Deo fieri potuit: similitudo autem, quæ in virtute et probitate consistit, a nobis quoque, Deo adjuvante, perficitur.

Daher wird die Aehnlichkeit ſtets als Dasjenige hingeſtellt, was verloren gehen kann, da umgekehrt das Ebenbild das Unverlierbare iſt.

4. Nun entſteht aber die Frage, ob die Gottähnlichkeit ſchon für den erſten Menſchen ein Verlierbares geweſen ſei. Da die Gottähnlichkeit ſeiner Natur nach ein eben ſo Erwerbbares als Verlierbares iſt; ſo wandelt ſich die Frage in eine andere, und zwar in die um: ob der erſte Menſch in der Gottähnlichkeit ſchon geſtanden habe, da ſie ja das Werk der Entwicklung ſeiner Freiheit ſein ſoll? Iſt Adam eben in der Entwicklung ſelbſt und ſchon bei der erſten Freiheitsprobe von Gott abgefallen; ſo vermochte er die Aehnlichkeit, die er noch gar nicht erworben haben konnte, auch nicht zu verlieren. Dieſes nur ſcheinbar ſchwierige und auf dem Boden der Offenbarung überall ſchon gelöste Problem erhält ſeine vollkommene Erledigung in der Lehre vom Urſtande des Menſchen, und beſonders in der Lehre von der urſprünglichen Gerechtigkeit, zu der wir ſpäter kommen werden. Für jetzt aber halten wir für nothwendig, aus der ſpäter darzuſtellenden Lehre dasjenige als Lehnſatz zu nehmen und mit der Lehre von der Gottähnlichkeit zu verbinden, was dem Begriff nach zu ihr gehört, wenn auch die Momente des Begriffs in der Behandlung auseinander fallen. Indem wir aber dieſes thun, halten wir zugleich für angemeſſen, die Lehre von der Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit hier in der Art abzuſchließen, daß wir das noch zu Erörternde kurz faſſen, früher Beſprochenes aber eben ſo kurz wiederholen. Demnach ſagen wir:

a) Das göttliche Ebenbild beſteht in den unverlierbaren Anlagen des Geiſtes: Intelligenz, Freiheit und Gemüth, in der Unſterblichkeit und der in dem Weſen des Geiſtes von ſelber begründeten Herrſchaft über die Natur.

b) Die Gottähnlichkeit iſt die freie gottgefällige Entwicklung der genannten natürlichen Anlagen, und beſteht in dem der göttlichen Idee des menſchlichen Geiſtes entſprechenden religiös-ſittlichen Leben.

c) Der erſte Menſch beſaß in ſeinem urſprünglichen Zuſtande mit dem Ebenbild auch die Aehnlichkeit, ſofern ihm durch den heiligen Geiſt Heiligkeit und Gerechtigkeit verliehen war, aber nur in dem Sinne, daß der Menſch zugleich die Aufgabe hatte, das objectiv Gegebene durch freie Selbſtbeſtimmung und durch eigenes ſittliches Handeln ſich zum Eigenthume zu machen. Als aber der Menſch zum Gegentheil ſich beſtimmte und unmittelbar hiedurch in Sünde fiel, welches Fallen in die Sünde zugleich ein Abfall von Gott war, verlor er die Gottähnlichkeit, in welche die

Menſchheit wieder einzuſetzen das Chriſtenthum in die Welt eingetreten iſt. Dieſe Vorſtellung waltet auch da vor, wo man Statt des Wortes Aehnlichkeit ſich des Wortes Ebenbild bedient. Was aber die Vorſtellung ſelbſt angeht, mit oder ohne Unterſcheidung der Ausdrücke und Worte, ſo finden wir ſie bei Irenäus,[1]) Tertullian,[2]) Auguſtinus,[3]) u. A. Da nun aber das Chriſtenthum diejenige göttliche Anſtalt iſt, durch welche der Menſch die verlorene Gottähnlichkeit wieder erhält; ſo iſt Gottähnlich-Sein und Chriſt-Sein Eins und Daſſelbe. Der wahre Chriſt iſt der Gott wieder ähnlich gewordene Menſch.[4]) Stimmen in dieſer Grundanſchauung auch Andere mit überein, wie Leo der Große,[5]) ſo gehört zur

---

1) Adv. hæres. l. V. c. 16. n. 2: *ἐν τοις προσθεν χρονοις ἐλεγετο μεν κατ' εἰκονα θεου γεγονεναι τον ἀνθρωπον, οὐκ ἐδεικνυτο δε. ἐτι γαρ ἀορατος ἠν ὁ λογος, οὑ κατ' εἰκονα ὁ ἀνθρωπος ἐγεγονει. δια τουτο δη και ὁμοιωσιν ῥαδιως ἀπεβαλεν. ὁποτε δε σαρξ ἐγενετο ὁ λογος του θεου, τα ἀμφοτερα ἐπεκυρωσε· και γαρ την εἰκονα ἐδειξεν ἀληθως, αὐτος τουτο γενομενος, ὁπερ ἠν ἡ εἰκων αὐτου. και την ὁμοιωσιν βεβαιως κατεστησε, συνεξομοιωσας τον ἀνθρωπον τῳ ἀορατῳ πατρι.*

2) De baptismo c. 5: ita restituitur homo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem Dei fuerat.

3) De trinit. l. XII. c. 17: Nonne Apostolus dicit: *Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est:* et alibi apertius: *Exuentes vos veterem hominem cum actibus ejus, et induite novum, qui renovatur in agnitione Dei, secundum imaginem ejus, qui creavit illum.* Si ergo spiritu mentis nostrae renovamur, et ipse est novus homo, qui renovatur in agnitione Dei secundum imaginem ejus, qui creavit eum, nulli dubium est, non secundum corpus, neque secundum quamlibet animi partem, sed secundum rationalem mentem, ubi potest esse agnitio Dei, hominem factum ad imaginem ejus qui creavit eum. Secundum hanc igitur renovationem efficimur etiam Filii Dei per baptismum Christi, et induentes novum hominem, Christum utique induimus per fidem.

4) Daher Gregor v. Nyſſa in der orat. I. in verba: Faciamus etc. Tom. I. p. 150: „So iſt die Geſchichte ein Unterricht und eine Unterweiſung für das menſchliche Leben. Laſſet uns den Menſchen nach unſerm Bilde ſchaffen. Daß der Menſch zum Ebenbilde Gottes gebildet iſt, das hat er durch die Schöpfung: zur Aehnlichkeit muß er erſt werden. Das Eine hat Gott (vollkommen) gegeben, das Andere hat er angefangen zurückgelaſſen, damit du durch Selbſtvervollkommnung würdig werdeſt, von Gott Lohn zu erhalten. Wodurch aber werden wir zur Aehnlichkeit Gottes? Durch das Evangelium. Denn was anders heißt es, ein Chriſt ſein, als Aehnlichkeit mit Gott haben, ſo weit dieſer die menſchliche Natur fähig iſt." — Kurz vorher heißt es: „Die Ebenbildlichkeit beſteht in der Intelligenz, die Aehnlichkeit aber im Chriſtwerden."

5) *Leo M. serm. XII. Tom. I. oper. ed. Ballerini*: Si fideliter, dilectissimi, atque sapienter creationis nostræ intelligamus exordium, inveniemus hominem ideo ad imaginem Dei conditum, ut imitator sui esset auctoris: et hanc esse naturalem nostri generis dignitatem, si in nobis quasi in quodam speculo

Vervollſtändigung des Ganzen noch das weitere Moment, das ſich dahin ausſpricht, es ſei der heilige Geiſt, welcher als Vollender eben ſo bei der Schöpfung wie bei der Erlöſung den Menſchen heilige, durch Heiligung aber in ſein höchſtes Daſein einführe.[1]) Wir führen dieſes Moment weiter unten in der Lehre vom urſprünglichen Zuſtande des Menſchen aus.

Beſtimmung und Würde des zum göttlichen Ebenbild und zur göttlichen Aehnlichkeit geſchaffenen Menſchen.

Die der Menſchheit dadurch ſchon uranfänglich zukommende ſelbſtſtändige Stellung im Weltall.

§. 92.

Die Beſtimmung des Menſchen beſteht darin, ſich nach der Idee ſeines Weſens, nach dem vollſtändigen Begriff ſeiner göttlichen Ebenbildlichkeit, d. i. nach der ganzen Summe der in ihn von Gott gelegten Anlagen zu erkennen und ſofort mit Freiheit zu vollziehen. Beſteht in der gottgefälligen Entwicklung der geſammten Anlagen nach den in ſie eingeſchloſſenen Verhältniſſen zur Gottheit und zur Welt zugleich die Aehnlichkeit mit Gott; ſo ruhet in Beidem zumal die Würde des Menſchen. Zu der letztern gehört aber noch die Urſprünglichkeit und Selbſtſtändigkeit des Menſchenweſens, mit der ſich die der Offenbarung ohnehin zuwiderlaufende Vorſtellung nicht verträgt, der Menſch ſei auf den Trümmern einer erſten Schöpfung entſtanden, um die letztere gewiſſermaßen zu erſetzen.

1. Es verhält ſich mit der Beſtimmung des Menſchen nicht anders, als mit der Beſtimmung eines jeden anderen Weſens, ſofern es nämlich die Beſtimmung eines jeden Weſens iſt, das in der Wirklichkeit zu ſein, was es nach ſeiner ewigen göttlichen Idee iſt. Iſt nun aber die Idee

---

divinæ benignitatis forma resplendeat. Ad quam utique nos quotidie reparat gratia salvatoris, dum quod cecidit in Adam primo, erigitur in secundo.

1) *Cyrill. Hieros.* Cateches. XVI. n. 5: „Der Paraklet, der Geiſt, der jede erſchaffene Natur heiliget." Catech. XVI. n. 3: „Es iſt der heilige Geiſt die höchſte Macht, ein Göttliches und Unergründliches. Er lebt, iſt vernünftig und heiliget alles von Gott durch Chriſtum Erſchaffene." *Basil. Magn.* contra Eunom. l. V. Er führt den Satz durch, daß die nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffenen Creaturen durch den heiligen Geiſt des Schöpfers theilhaftig werden. *Athanas.* ad Serap. *Hieronym.* ad 4 cap. Epistol. ad Ephesios.

des Menſchen die Idee eines Weſens, welches, als Geiſt, zum Ebenbild und zur Aehnlichkeit Gottes geſchaffen, denkt und will; ſo wird ſeine Beſtimmung allererſt darin liegen, daß er denkt und daß er will. Seine Aufgabe iſt daher, zu denken und zu wollen, und zwar als Geiſt nach der ihm einwohnenden Idee zu denken und zu wollen. Wir könnten damit, daß wir ſagen, der Menſch habe als Geiſt nach der ihm einwohnenden Idee zu denken und zu wollen, uns begnügen, weil im vollſtändigen Begriff des Geiſtes ſchon alles Weſentliche und insbeſondere dieß ausgedrückt iſt, daß er ſich ſelber in ſeiner Idee erkenne und nach dieſer Idee vollziehe und verwirkliche. Wir ziehen aber vor, in den Gegenſtand näher einzugehen, und, wie es die Offenbarung ohnehin an die Hand gibt, darzulegen, wie das göttliche Ebenbild ſich durch alle geiſtige Thätigkeiten hindurchziehe und der Geiſt ſich nur dadurch wahrhaft bethätige, daß er in ſeiner Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit Gottes nach ſeiner ganzen Stellung im Univerſum ſich erkenne und vollziehe.[1])

2) Dieß aber findet dadurch Statt, daß der Menſch ſelber ſo denkt und will, wie ihn Gott gedacht und gewollt hat. Damit iſt

1) Sehr gut ſetzt dieß Ambroſius in Epistola ad Horontianum, epistolarum class. I. epist. 53. n. 14 u. 15 alſo auseinander: Processit tamen postremus creaturarum omnium homo, specie gratus, mente sublimis, ut omni esset creaturæ miraculo. In quo ad similitudinem æterni Dei *νους* esset invisibilis, humana specie amictus. Hic est *νους*, animæ vigor, principatum animæ et corporis sibi quasi rector vindicans. Quam etiamsi non vident animalia cetera, tamen reformidant; sicut nos Deum, quem non videmus, timeamus; et eo plus metuimus, quia non videmus. Namque ut ad imaginem ejus et similitudinem, sicut scriptum est, præsumamus dicere, cum ille se fundat majestatis suae plenitudine, et videat omnia, cœlum, aërem, terram, mare, complectens universa, et penetrans per singula; ut eum nihil prætereat, et nihil sit quod non consistat in eo, atque ex ipso pendeat, et ipsius plenum sit, sicut ipse ait: „Cœlum et terram ego compleo, dicit Dominus"; ita *νους* hominis videt omnia, et non videtur, habere sui invisibilem substantiam; disciplinis et consiliis ac sensibus comprehendit latentia, penetrat occulta maris, atque omnium diffusa terrarum latibula, utriusque scrutator naturæ ad similitudinem Dei summi, quem imitatur et sequitur, cujus imago pro exiguis portionibus in singulis figuratur: clevans quoque se in aërem, et ejus nubilosa prætergrediens, ad cœli alta se dirigit studio cognitionis, et ardore sapientiæ; ubi paulisper stupefactus admiratione stellarum cœlestium, et luminum delectatus claritate; prospiciens desuper mundana ista, conferens quoque se ad Hesperum atque Arcturum, et ceteros illos *ἀπλανεις πλανητας*, et videns quod inoffensus ille sit error, quem sine errore, quo magis omnia obeant intexere atque oberrare videantur; majore se cupiditate attollit ad ipsum gremium Patris, in quo est unigenitus Dei Filius enarrans secreta Dei, et facie ad faciem postea revelanda.

nicht nur ausgedrückt, daß der Menſch ſich ſelber ſo denke und wolle, wie ihn Gott gedacht und gewollt habe, womit die tiefſte Selbſterkenntniß und die reinſte Selbſtvollziehung, eben nach dem Selbſtbegriffe gegeben iſt; — ſondern es liegt in dem nachbildlichen Denken und Wollen noch ein Weiteres, obwohl in jenem Erſten ſchon Mitgeſetztes. Es liegt nämlich in dem göttlichen Gedanken und Willen, deſſen Gegenſtand und Inhalt der Menſch iſt, nicht etwa nur das Weſen des Menſchen als ein ſchlechthin für ſich ſeiendes, ſondern auch als ein ſolches, welches in Verhältniſſen ſteht, und zwar in Verhältniſſen, die eben als Verhältniſſe des menſchlichen Weſens auch ſo weſentliche und nothwendige Verhältniſſe ſind, daß ohne ſie die menſchliche Natur weder beſtehen noch ſich vollziehen kann. Und mit dieſen Verhältniſſen iſt auf ſo innige und feſte Weiſe ſeine geiſtige Beſtimmung verflochten, daß er die letztere nur erreicht, wenn er ſie in und nach den Verhältniſſen erreicht, welche in das Weſen ſeines Geiſtes gelegt ſind. Beſteht nun die Aufgabe des Menſchen hinſichtlich des Erkennens darin, ſich in ſeinem Weſen und in ſeinen allſeitigen Verhältniſſen ſo wieder zu denken, wie er nach beiden von Gott gedacht iſt; ſo wird die in Betreff des Willens beſtehende Aufgabe keine andere ſein als die: ſein eigenes Weſen mit den in daſſelbe eingeſchloſſenen Verhältniſſen ſo wieder zu wollen, wie es nach Beiden von Gott gewollt iſt. Damit ſind wir aber noch lange nicht zu Ende. Denn der Menſch wird ſich nach den durch ſein eigenes Weſen geſetzten Verhältniſſen weder in der Wahrheit zu erkennen noch zu wollen vermögen, wenn er das nicht kennt, zu was er ins Verhältniß geſetzt iſt, und wenn es ihm eben ſo entgeht, in welcher Art und Weiſe er in dem Verhältniß zu wollen habe, in welches er durch den Inhalt und die Beſchaffenheit ſeines eigenen Weſens ſich geſetzt ſieht. Iſt nun das, zu was er ins Verhältniß geſetzt iſt, Gott und die Welt; ſo entſteht dem Menſchen zunächſt die Aufgabe, Gott und die Welt zu begreifen. Indem er aber die Welt, zu der er ſelber gehört, wahr und vollſtändig begreift, begreift er ſie nicht nur ſo, wie ſie einfach durch die göttliche Idee, d. i. durch den göttlichen Gedanken und Willen geſetzt iſt, ſondern auch ſo, wie ſie ſelber, und er mit ihr, in einem tiefen und innigen Verhältniß zu Gott ſteht. In dieſem Verhältniß wird der Menſch die Welt um ſo eher begreifen müſſen, als ſich gerade in demſelben die Beſtimmung der Welt im Großen ausdrückt. Haben wir oben von einem einem einfachen Gedacht- und Gewolltſein der Welt durch Gott geſprochen; ſo haben wir dem

geäußerten Gedanken jetzt den andern beizufügen, daß in den ewigen Gedanken und Willen Gottes von der Welt, d. i. in die ewige göttliche Weltidee, das Verhältniß der Welt zu Gott eben ſo ewig ſchon aufgenommen iſt. Gott hat die Welt ſo gedacht und ſo gewollt, daß ſie zu ihm im Verhältniß ſtehen ſoll. Deßwegen macht auch dieſes Verhältniß einen Theil der Weltordnung ſelbſt, und zwar den höheren derſelben aus. Und da wir von der göttlichen Idee früher ſchon geſehen haben, daß ſie, wie Gedanke und Wille vom endlichen Sein, ſo auch Wahrheit und Geſetz der Welt iſt; ſo iſt auch, weil das Weſen eben ſo wenig von ſeiner Beſtimmung getrennt werden kann, wie die Beſtimmung vom Weſen, gerade die höchſte Beſtimmung des endlichen Weſens, die im Verhältniß zur Gottheit beſteht und in dieſem Verhältniß ſich ausdrückt, in die ewige göttliche Idee aufgenommen, wie dieſe Geſetz iſt. Gott denkt und will die Weltweſen im Verhältniß zu ihm ſelber: er hat ihnen dieß Verhältniß als Geſetz vorgeſchrieben. Die Welt erreicht ihre Beſtimmung ſomit geſetzlich nur in Gott, oder nur in dem Verhältniſſe, in das ſie ſchon durch ihre ewige Idee zu Gott geſetzt iſt. Daher iſt dem Menſchen die Aufgabe geſtellt, nach eben dieſem Verhältniſſe den göttlichen Gedanken von der Welt wieder zu denken, d. i. die Welt und ſich ſelber ſo zu erkennen, wie ſie beide ihre Beſtimmung in Gott haben; dieſer Aufgabe ſtellt ſich aber die andere zur Seite, die Welt und ſich ſelber Gott gegenüber ſo zu wollen, wie ſie beide zu Gott ſchon durch die Idee ins Verhältniß geſetzt ſind, und ihre Beſtimmung in Gott haben: gleichwie der Menſch als der intelligente den göttlichen Gedanken von ſich und der Welt wieder denkt, ſo will auch der menſchliche Wille als der freie den göttlichen Willen wieder und bethätiget dieß ſowohl dadurch, daß er den göttlichen Willen als Geſetz für das Handeln anerkennt, als dadurch, daß er denſelben als höchſtes Geſetz erfüllt. Damit iſt aber unmittelbar noch ein Weiteres gegeben. Denn dem göttlichen Gedanken und Willen von der Welt entſpricht auch die Ordnung der Welt, und zwar iſt jene Ordnung gemeint, welche als die der Idee entſprechende die von Gott gewollte wahre Ordnung der Dinge iſt. Dieſe wahre Ordnung aber, welche die weſentlichen Verhältniſſe alle in ſich einſchließt, iſt ſelber zugleich wieder die göttliche, d. h. die von Gott gewollte Beſtimmung der Weſen, die menſchliche mit eingerechnet. Nach dieſer Ordnung richtet ſich jener Stufengang der Weſen, nach welchem ſtets das Untere ſeinem jeweils Höhern dienſtbar gemacht iſt, obwohl

im Grunde Alles Einem und demſelben höchſten Herrn dient, zu welchem Dienſte aber eben auch die Unterwerfung des Einen unter das Andere gehört, welche in der Ureinrichtung durch den göttlichen Willen ihre Urſache hat. Nach dieſer göttlichen Ureinrichtung, in welcher die Beſtimmung der Weſen ſchon mitbegiffen iſt, iſt die Natur dem Geiſt, der Geiſt aber Gott unterworfen; die erſte iſt es mit Nothwendigkeit, der andere ſoll es mit Freiheit ſein.

3. Das angedeutete Verhältniß der Weſen zu Gott iſt nicht ein erdichtetes, erfundenes; es iſt in dem Weſen ſelbſt, und offenbart ſich als innerer Zug und Trieb. Denn nicht nur wohnt in jedem Weſen die natürliche Neigung, ſich an die übrige Schöpfung anzuſchließen, ſondern auch der Drang, ſich der gemeinſamen Grundurſache des Seins und Lebens hingebend unterzuordnen, und abhängig von ihr zu ſein. Dieſe Hinneigung, dieſes Hingezogenſein zu Gott und dieſe Abhängigkeit von ihm tritt aber in der ſichtbaren Welt erſt im Menſchen ans Licht des Bewußtſeins hervor, und zwar in ihm als dem Geiſte. Die Bethätigung der im Verhältniß gegründeten Abhängigkeit iſt eine Bethätigung durch den ganzen und vollen Menſchen, und darum eine Bethätigung durch die Erkenntniß, durch das Gefühl, durch den Willen und durch die freie That. Während er ſich im klaren Bewußtſein ſelber erkennt und die Welt und Gott durch das Wiederdenken der göttlichen Gedanken nach der Idee, und damit in der Wahrheit begreift; empfindet er ſich durch das Gefühl unmittelbar ſowohl nach ſeinem Weſen als nach ſeinem Verhältniß; in der freien Handlung endlich bethätiget ſich der Menſch durch den Willen als das, was er ſowohl nach ſeinem Weſen als nach dem in daſſelbe eingeſchloſſenen Verhältniſſe iſt, welches letztere wir nach ſeiner höchſten Seite als Verhältniß zu Gott, d. i. als Religion erkennen, deren höchſte Aeußerung ſelber wiederum die unbedingte Liebe zu Gott iſt, dieſe in der ganzen Tiefe ihres Weſens und in ihrem vollen Umfang genommen. Die heilige Schrift hat hiefür den bezeichnendſten Ausdruck in der Beſtimmung getroffen: daß wir in Gott leben, uns bewegen und ſind.[1]) Dieſes Leben in Gott, Sichbewegen in Gott und Sein in Gott bezieht ſich aber nicht etwa nur auf irgend Eine Seite oder Kraft des Menſchen, ſondern auf ihn als den ungetheilten ganzen Menſchen,[2]) und iſt ein Leben, Sichbewegen

---

1) Apoſtelgeſch. 17, 28.

2) Daher auch bei Luk. 10, 27. das Gebot: „Du ſollſt den Herrn deinen Gott

und Sein in Gott nach der Erkenntniß, nach dem Gefühl und nach dem Willen zumal, und nach dem einen wie nach dem andern. Liegt hierin die Beſtimmung des Menſchen nach ihrer reinſten und tiefſten Faſſung ausgeſprochen, und iſt an dieſe höchſte Beſtimmung auch die andere geknüpft, nach welcher er Herrſchaft über die Natur übt; ſo iſt dieſe allſeitige Beſtimmung als eine eben ſo allſeitig erreichte auch die Seligkeit des Menſchen. Der Menſch, der ſich, in Gott und in der von ihm gewollten Ordnung lebend, ſich bewegend und ſeiend fühlt, der ſich, Gott und die Welt in der Wahrheit erkennt, und durch den eigenen freien Willen den auf ſein ganzes Daſein ſich beziehenden und dieſes durchgreifenden göttlichen Willen aus Liebe als Geſetz erfüllt, — iſt der ſelige Menſch. Nur ein anderer Ausdruck iſt es hiefür, wenn wir ſagen, der ſich und die Welt in Gott fühlende, ſich und die Welt in Gott erkennende, und ſich und die Natur mit freiem Willen nach dem göttlichen Willen beſtimmende und beherrſchende Menſch ſei der ſelige Menſch.

4. Wir haben die Beſtimmung des Menſchen an dem gegenwärtigen Orte nur im Allgemeinen andeuten, keineswegs ausführlich behandeln wollen. Denn nicht nur behalten wir die umſtändlichere Verhandlung über dieſen Gegenſtand einer ſpätern Gelegenheit vor, ſondern wir betrachten auch die Beſtimmung des Menſchen als Etwas, was an mehrere Kräfte und Vermögen deſſelben vertheilt iſt, woraus folgt, daß die Beſtimmung des Menſchen wie im Allgemeinen, ſo auch je im Einzelnen nach den beſondern Kräften und Vermögen in Betrachtung zu ziehen iſt. Man kann daher, wenn man will, das bis jetzt über die Beſtimmung des Menſchen Vorgebrachte wie einen Titel, oder wie eine Ueberſchrift, oder auch wie eine Kategorie anſehen, unter welche Mehreres zu ſtellen iſt.

5. Die Einheit deſſen, was der Menſch ſowohl nach ſeiner göttlichen Anlage als nach ſeiner erreichten Beſtimmung iſt, iſt die Würde des Menſchen. Die Würde der menſchlichen Natur haben wir demnach nicht als etwas anzuſehen, was einſeitig entweder nur in der Anlage, oder in der gottgefälligen Entwicklung derſelben zu erkennen iſt, ſondern in Beidem zugleich. Sie wurzelt eben ſo in der urſprünglichen Schöpfung und in der erhabenen Stellung, welche Gott dem Menſchen angewieſen hat, als in der freien Entwicklung und Darſtellung ſeines innern, der göttlichen Idee entſprechenden Weſens, wie wir Beides in dem Obigen

---

aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus allen deinen Kräften, und mit deinem ganzen Gemüthe lieben.“

deutlich genug dargeſtellt zu haben glauben. Wir können uns mit Rückſicht auf eben dieſe Darſtellung auch ſo ausdrücken, die Würde des Menſchen beſtehe in der lebendigen Einheit des Ebenbildes und der Aehnlichkeit Gottes.

6. Damit kommen wir auf einen, wie wir glauben, jetzt von ſelbſt verſtändlichen Punkt, auf die Anſchauung der Schrift nämlich, der Menſch ſei zur Ehre Gottes geſchaffen. Haben wir dieſen Gegenſtand ſchon oben in der Lehre vom Zweck der Welt im Allgemeinen[1]) abgehandelt, und kann der Menſch als ein integrirender Theil der Schöpfung keinen andern Zweck haben, als die Schöpfung im Großen ſelbſt; ſo ſind die dort gegebenen Beſtimmungen auch hier maaßgebend. Wir haben aber dort geſehen, daß, wenn als der Zweck der Welt die Ehre Gottes angegeben wird, dieſer Zweck, der eben die Ehre Gottes iſt, einen andern Zweck nicht aus-, ſondern einſchließt, den Zweck nämlich, der die Beſeligung der Geſchöpfe iſt. Was aber von der Welt im Allgemeinen gilt, das gilt vom Menſchen im Beſondern.[2]) Iſt nun der Menſch, wie

1) Siehe oben §. 45. S. 176—184.

2) Hilarius hat ſich hierüber ſehr klar und beſtimmt ausgedrückt. Indem er (tract. in II. Psalm. n. 14. p. 38. Tom. I. ed. Benedict. e congregat. S. Mauri, Veronæ 1730) zuerſt auf das Allgemeine eingeht, ſagt er: Ex hujus igitur optima ac benevola beatitudine, per Dominum nostrum Jesum Christum, profectæ omnes sunt cœlestium et invisibilium creationes, spiritualium et corporalium constitutiones; non ut profectum sibi aliquem ex his, quibus originem impertiebat, acquireret. Neque enim quisque eo indiget, quod ex se tribuit; aut per id proficit, cui ad id, quod est, auctor est. Exteriora autem snnt, quæ afferunt profectum; quia ea, quæ inopiæ medentur, aliena sunt. Deus igitur, ex quo omnia sunt, nullo eorum indiget, quibus id, quod sunt, esse largitus est: omnia vero ad profectum eorum, quæ gignerentur, creavit. Von da geht Hilarius n. 15. 16. p. 38. 39. zum Menſchen und zum Zwecke ſeiner Schöpfung über: Hominem, non quod officio ejus in aliquo eguerit, instituit; sed quia bonus est, participem beatitudinis suæ condidit, et rationale animal in usum largiendæ suæ æternitatis vita sensuque perfecit: et hoc ex ipsius dictis absolute intelligitur. Ait enim: „*Et nunc Israel, quid Dominus Deus tuus poscit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in omnibus viis ejus, et diligas eum, et servias Domino Deo tuo ex toto corde tuo et ex tota anima tua, et ex tota virtute tua, et custodias praecepta Domini Dei, et justificationes ejus, quae ego praecipio tibi, ut bene sit tibi.*“ Nullum a nobis, nisi innocentiæ et religionis et fidei obsequium Deus postulat. Amari se a nobis exigit, non utique amoris in se nostri fructum aliquem sui causa ipse percipiens, sed amore ipso nobis potius, qui eum amabimus, profuturo. Nam amari se, sibique nos obsequi, idcirco ut nobis bene sit, expetit, ut digni beatitudinis suæ ac bonitatis suae munere per meritum amoris sui et obsequii judicemur. Bonitatis autem usus, ut splendor solis, ut lumen ignis, ut odor succi, non præbenti

die Welt, zur Ehre Gottes geſchaffen, d. h. iſt der Menſch jenes Geſchöpf, an dem, wie an den übrigen, ja ſelbſt noch mehr als an dieſen, die göttlichen Eigenſchaften erſcheinen, wie die Macht,[1] die Herrlichkeit, die Weisheit, die Güte, die Liebe,[2] die Heiligkeit und Gerechtigkeit; ſo geht die Beſtimmung des Menſchen darin, gleichſam eine ſymboliſche Darſtellung der an ihm zur Erſcheinung kommenden göttlichen Eigenſchaften zu ſein, noch nicht auf, vielmehr gehört es gerade zum Willen der göttlichen Liebe, den Menſchen, der, und ſofern er Geiſt iſt, ſo hervorzubringen, daß er einen Selbſtzweck, und nicht die Natur eines bloßen Organs, das rein um eines Andern willen iſt, habe. Allein der von Gott dem Menſchen verliehene Selbſtzweck iſt von Natur ſo beſchaffen, daß er ſeinen höchſten Inhalt und ſein tiefſtes Weſen in dem allgemeinen Weltzweck findet und hat, in Gott nämlich, mit dem ethiſch Eins zu ſein gerade die Seligkeit des Menſchen ausmacht, ſo daß geiſtig in Gott leben, in ihm ſich bewegen und ſein, für ihn die höchſte Seligkeit iſt. Nur in dieſem Zuſammenhange beider Zwecke, oder vielmehr, nur in der Einheit dieſer beiden Zwecke begreifen wir den eigentlichen und wahren Zweck des menſchlichen Lebens. Wie es daher einerſeits eine unendliche Härte im theologiſchen Denken, ja ſelbſt eine Anklage gegen die Gottheit, als wäre ſie ſelbſtſüchtig, ſein würde, zu ſagen, Gott laſſe nicht zu, daß außer ihm irgend ein Zweck durch ein fürſichſeiendes perſönliches Weſen erkannt, gewollt und erreicht werden nne; eben ſo würde es auf der anderen Seite ſehr gefehlt ſein, wenn behauptet würde, es laſſe ſich gerade der höchſte Zweck des endlichen Geiſtes anders als in Gott erreichen.[3] Der

proficit, sed utenti. Quod ergo sumus, profectus noster est potius, quam ejus, qui nos in id, quod sumus, instituit; quia Deus bonorum eorum, quæ in se sunt æterna, non invidens in sensum nos atque usum beatæ suæ bonitatis assumit. Sed qui perfeetus ac bouus est, bonitate in nos ac beatitudine sua non sine ratione ac modo usus est. Nam unicuique nostrum libertatem vitæ sensusque permisit, non necessitatem in alterutrum affigens, ut unumquemque ex natura bonum malumve esse lex cogeret: sed qui nos per benevolentiam utendæ beatitudinis suæ creasset, profectum nobis ad id per meritum vitæ innocentis honnestæque constituit.

1) 2 Moſ. 9, 16: Auf daß meine Kraft an dir erſcheine.

2) Tit. 2, 11. Es iſt erſchienen die Gnade Gottes allen Menſchen. 1 Joh. 4, 9: Die Liebe Gottes gegen uns iſt erſchienen ꝛc. 1 Kön. 3, 6: Du haſt an meinem Vater David große Barmherzigkeit gethan.

3) Sowohl die angedeutete Härte als die befriedigende Löſung derſelben enthält eine Stelle bei Möhler, und zwar im II. Band ſeiner geſammelten Schriften und Aufſätze, S. 263—264. Sie lautet: „Daß in der Geſchichte ein ewiger, göttlicher Plan verwirklicht werden ſoll, iſt unmittelbar mit dem, dem Chriſten-

creatürliche Geiſt, der als ſolcher immer ein perſönlicher und individueller iſt, hat eben als dieſer auch ein *Fürſichſein*, und er erreicht in dieſem *ſubſtantiellen Fürſichſein* ſtets auch einen *Zweck für ſich*, den er als *ſeinen* Zweck erkennt und will, und in dem er ſeine Lebensaufgabe als eine erreichte fühlt. Allein dieß hindert nicht, daß *dieſer ſein* Zweck zugleich ein ſolcher ſei, der ſich in Gott, d. h. in der ethiſchen Einheit mit ihm erfüllt, aber immer ſo erfüllt, daß das perſönliche Fürſichſein des Menſchen gewahrt iſt. Ein Syſtem, das den Zweck der Creatur ſo ganz in Gott aufgehen läßt, daß das Geſchöpf nicht mehr einen Zweck als *ſeinen* Zweck hat und erreicht, muß nothwendig die Creatur zu einem untergeordneten Moment des göttlichen Lebens machen, womit von ſelber

---

thum weſentlichen, Begriffe einer göttlichen Weltregierung, eines Reiches Gottes auf Erden, von ſelbſt gegeben. Daß aber der ewige Plan Gottes, der in der Geſchichte verwirklicht werden ſoll, darin beſtehe, ſich eine *würdige Verehrung und Verherrlichung* zu bereiten, iſt nicht weniger klar ausgeſprochen, wenn gleich weniger beachtet. Die heilige Schrift kommt überall darauf zurück, daß der Zweck der Schöpfung der Welt kein anderer ſei, als die Verherrlichung und der Ruhm Gottes. Oder wem ſind wohl die Worte des Pſalms unbekannt: „„nicht uns, o Herr, nicht uns, ſondern deinem Namen gebühre Ehre?““ und wer weiß nicht, daß ſo viele Lieder und Pſalmen der Kirche mit den Worten ſchließen: „„Ehre ſei dem Vater und dem Sohne und heiligen Geiſte?““ Damit iſt Nichts weniger ausgeſprochen, als daß Alles in der Verherrlichung Gottes ſich vereinigen müſſe. — Was uns hier die heilige Schrift und die Kirche gleichſam aufdrängt, das begreifen wir auch durch unſere Vernunft; *denn Gott kann in ſeinen Handlungen nach Außen als das abſolute Weſen keinen andern und höhern Zweck haben, als ſich ſelbſt; in dieſem ſind alle übrigen denkbaren Zwecke zuſammengefaßt und bewahrt, Gott müßte ſich ja ſelbſt aufgeben, wenn er Zwecke außer ſich erreichen wollte.* Wie Alles von ihm ausgeht, ſo geht auch Alles auf ihn zurück, wie die ganze endliche Welt eine Offenbarung ſeines Weſens, d. h. eben ſeiner innern Herrlichkeit iſt, ſo iſt es auch höchſte Beſtimmung der vernunftbegabten und freien Geſchöpfe, dieſes mit Bewußtſein und Selbſtbeſtimmung auszuſprechen. Wir, die endlichen bedingten Weſen, können uns alſo eben nur die Verherrlichung Gottes zum höchſten Zwecke ſetzen. Eine Darſtellung Gottes zu ſein, ſeine Herrlichkeit und Majeſtät zu verkünden, in unſerm ganzen Leben, in unſerm Denken, Fühlen, Wollen und Wirken die Macht, Weisheit, Heiligkeit und Güte Gottes zu preiſen, was könnten wir Würdigeres, Höheres und Edleres erreichen? Der Plan, welchen Gott in der Geſchichte des Menſchengeſchlechts ausführen will, kann mithin auch kein anderer ſein, als wie geſagt, ſich ſelbſt eine würdige Verherrlichung durch freie Weſen zu bereiten. Die eine Hälfte der Schöpfung verherrlicht Gott unmittelbar dadurch, *daß* ſie iſt und *wie* ſie iſt; denn die *bewußtloſe* Schöpfung trägt uns in Allem, wie ſie uns erſcheint, das — wenn auch jetzt nach dem Falle vielfach *verhüllte* — *Bild der göttlichen Majeſtät* entgegen. Aber die andere Hälfte der Schöpfung, die freie und bewußte, ſoll, was der übrige Theil mit ſtummer Nothwendigkeit vollzieht, mit freier Selbſtbeſtimmung thun.“

jener Pantheismus entſteht, den wir den teleologiſchen nennen möchten, der aber immerhin die Gottheit als weltunfrei hinſtellt, weil dieſe ihr volles Sein und Weſen nicht ohne die Welt darſtellen kann.

7. Die bisherige Darſtellung ergibt, daß nach der Lehre der göttlichen Offenbarung die Anſchauung von der Beſtimmung und der Würde des Menſchen eigentlich von der Anſchauung des Ebenbildes und der Aehnlichkeit Gottes in ſo fern nicht verſchieden ſei, als es eben die Aufgabe des Menſchen iſt, das in der Anlage Gegebene unter göttlichem Beiſtande durch den Gebrauch der Freiheit zur Kraft zu erheben, und als allſeitig entwickeltes Leben darzuſtellen. Die Beſtimmung des Menſchen iſt folglich, die im göttlichen Ebenbilde, wie es die geiſtige Anlage des Menſchen iſt, enthaltenen und von Gott geſetzten Kräfte gottgefällig zu entwickeln, und die ſo entwickelten in ihrer innern Harmonie darzuſtellen. Iſt nun, wie wir oben geſehen, das erſte weſentliche Moment im göttlichen Ebenbilde die Kraft der Erkenntniß; ſo iſt es auch die Beſtimmung des Menſchen, zu erkennen: der Menſch ſoll erkennen. Und zwar ſoll er die Wahrheit, das göttlich Wahre, den göttlichen Gedanken, aus dem und durch den alle Wahrheit iſt, erkennen.[1]) Iſt das Object dieſer Erkenntniß einerſeits die Welt, wie dieſe nur die Verwirklichung der göttlichen Idee von ihr in der Einheit und Totalität der Momente iſt;[2]) ſo iſt es andererſeits Gott ſelbſt,[3]) und ſein Wille,[4]) welcher ebenſo der

1) Joh. 8, 32. Ihr werdet die Wahrheit erkennen. 1 Tim. 2, 4. Gott will, daß alle Menſchen zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Ueber den vollen Dienſt gegen die Wahrheit vgl. II. Bd. §. 64. S. 321—323.

2) Weish. 7, 15—23: „Verleihe mir, Gott! würdig des (von dir mir) Verliehenen zu denken. Denn er (Gott) iſt der Weisheit Führer, und der Weiſen Wegweiſer. Denn er gab mir untrügliche Erkenntniß der Dinge, zu verſtehen den Bau der Welt und die Kraft der Elemente, Anfang, Ende und Mitte der Zeiten, des Sonnenlaufs Wechſel, und die Abwechſelung der Jahreszeiten, der Jahre Kreislauf, und der Geſtirne Stellungen, die Natur der Thiere, und die Gemüthsarten der wilden Thiere, der Geiſter Gewalt und die Gedanken der Menſchen, die Verſchiedenheiten der Pflanzen und die Kräfte der Wurzeln und was irgend verborgen und offenbar iſt, erkannt' ich; denn die Weisheit, aller Kunſt Meiſterin, lehrte mich's. Denn in ihr iſt ein verſtändiger, heiliger, einfacher, mannigfaltiger, freier, beweglicher, durchſichtiger, unbefleckter, heller, unverletzlicher, das Gute liebender, ſcharfer, ungehemmter, wohlthätiger, menſchenfreundlicher, feſter, gewiſſer, ſorgenfreier, allvermögender, allſehender und alle verſtändigen, reinen, freien Geiſter durchdringender Geiſt."

3) Joh. 17, 3: Das iſt das ewige Leben, daß ſie dich, den allein wahren Gott, erkennen. 1 Joh. 5, 20: Daß wir erkennen den Wahrhaftigen. Joſ. 4, 24: Auf daß alle Völker auf Erden die Hand des Herrn erkennen. Pſ. 46, 12: Erkennet, daß ich Gott bin.

4) Apoſtelg. 22, 14: Daß du ſeinen Willen erkenneſt.

Grund wie das Geſetz der Weſen iſt. Die eben angedeutete Beziehung führt uns zum *zweiten Momente* hinüber, zum *menſchlichen Willen* nämlich, welcher der andere Beſtandtheil des *göttlichen Ebenbildes* iſt. Von dieſem Willen aber haben wir ſchon geſehen, daß ſeine Beſtimmung darin liegt, auf den göttlichen Willen als das zu vollziehende *heilige Geſetz* gerichtet zu ſein. Damit hat die menſchliche Beſtimmung unmittelbar ſchon den *ethiſchen* Charakter angenommen, und die Aufgabe wird in dem Imperativ ausgeſprochen: *vollkommen zu ſein, wie Gott,*[1] der mit dem anderen wechſelt, *heilig zu ſein, wie Gott heilig iſt.*[2] Selten jedoch unterläßt die heilige Schrift, die Nachahmung Gottes und die dadurch zu erreichende Gottähnlichkeit auf die *Liebe* zu beziehen,[3] die ſich unter Anderem in der *Barmherzigkeit,*[4] in der *Wohlthätigkeit,*[5] in der *Verſöhnlichkeit,*[6] und in der *Güte, ſelbſt gegen die Feinde,*[7] offenbart. Hier erſcheint der Menſch überhaupt ſo, wie er *um des Menſchen willen iſt.*[8] Nur dieſe Anſchauung iſt es auch, die wir ſchon oben bei den *Kirchenvätern* da gefunden haben, wo ſie über die Gottähnlichkeit des Menſchen handeln, die ſie in die *allſeitig vollendete Tugend* ſetzen, worauf wir aber jetzt um der bloßen Wiederholung willen nicht wieder zurückzukommen gedenken. Nicht anders verhält es ſich mit der Wahrheit, *der Menſch ſei zur Ehre Gottes geſchaffen.* Spricht dieſe Wahrheit die Bibel einfach, klar und deutlich,[9]

1) Math. 5, 48: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen iſt.

2) 3 Moſ. 19, 2: Seid heilig, denn ich bin heilig. Epheſ. 4, 24: Ziehet einen neuen Menſchen an, der nach Gott geſchaffen iſt, in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit. 1 Petr. 1, 15: Wie der heilig iſt, der euch berufen, ſo werdet auch ihr heilig in eurem ganzen Wandel. 1 Joh. 3, 7: Wer thut, was recht iſt, der iſt gerecht, ſo wie er (Gott) gerecht iſt.

3) Epheſ. 5, 1. 2: So ahmet Gott nach, als geliebte Kinder und wandelt in der Liebe. 1 Joh. 4, 16: Gott iſt die Liebe; wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.

4) Luk. 6, 36: Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig iſt.

5) 5 Moſ. 10, 18. 19: Gott hat die Fremdlinge lieb, daß er ihnen Speiſe und Kleider gibt; darum ſollt ihr auch die Fremdlinge lieben.

6) Epheſ. 4, 32: Vergebet einer dem anderen, gleichwie Gott euch vergeben hat.

7) Matth. 5, 44. 45: Liebet eure Feinde, ſegnet die euch fluchen, thut Gutes denen, die euch haſſen, bittet für die, die euch fluchen: auf daß ihr Kinder eueres himmliſchen Vaters ſeid, der ſeine Sonne aufgehen läſſet über die Guten und Böſen, und regnen läſſet über Gerechte und Ungerechte. Vgl. Luk. 6, 33.

8) *Ambros.* de officiis ministrorum l. I. c. 28. n. 134: **Hominem quoque hominis causa generatum esse in libris Moysi reperimus.**

9) Jeſ. 43, 7: Jeden, der meinen Namen anruft, zu meiner Ehre habe ich ihn geſchaffen. 1 Kor. 6, 20: Verherrlichet und traget Gott in euerem Leibe. 1 Kor. 10, 31: Thut Alles zur Ehre Gottes.

zugleich aber ſo aus, daß der zum Ebenbild und zur Aehnlichkeit Gottes geſchaffene, und ſofort in den Sinn und Willen Gottes eingegangene Menſch an dieſer Ehre ſelbſt wieder Antheil nimmt, [1]) und iſt der Zweck, den der Menſch in Gott erreicht, die Seligkeit, [2]) — ſo haben die Väter der Kirche überall nur dieſe ſelbe Vorſtellung ausgeſprochen. Lactantius tritt gleichſam für Alle zumal auf, wenn er ſagt: „Laſſet uns nunmehr den ganzen Grund des Daſeins des Menſchen kurz beſtimmen. Dazu iſt die Welt geſchaffen, daß wir (die Menſchen als Herren der ſichtbaren Schöpfung) geboren wurden; dazu werden wir geboren, daß wir den Urheber der Welt und unſerer ſelber, Gott, erkennen; dazu erkennen wir ihn, damit wir ihn verehren; darum verehren wir ihn, daß wir der Unſterblichkeit theilhaftig werden; dazu werden wir mit der Unſterblichkeit belohnt, auf daß wir, den Engeln ähnlich gemacht, dem höchſten Vater und Herrn unaufhörlich dienen, und für Gott ein ewiges Reich werden.“ [3]) Andere Väter, wie Gregor v. Nyſſa, [4]) vereinigen, indem ſie über die Beſtimmung und die Würde des Menſchen handeln, mit dieſen beiden Momenten in der Regel auch noch andere, ebenſo Nemeſius, der, in beinahe völliger Uebereinſtimmung mit Gregor v. Nyſſa, Nachſtehendes ſchreibt: „Wer wird den Adel dieſes Weſens würdig bewundern können? das in ſich Sterbliches mit Unſterblichem vereinigt, und das Vernünftige mit dem Unvernünftigen verbindet: das in ſeiner eigenen Natur das Bild aller creatürlichen Weſen trägt, weßwegen er die kleine Welt genannt wird: für das Gott ſo herrliche Fürſorge getragen hat, um deßwillen Alles, das Gegenwärtige und das Zukünftige iſt, ja um deßwillen Gott ſelbſt Menſch geworden iſt: das der Sterblichkeit entflieht und nach der Unſterblichkeit ſtrebt und in ihr zur Ruhe kommt: das, zum Bild und zur Aehnlichkeit Gottes geſchaffen, den Körpern im Himmelsraume gebietet; das mit Chriſto ein ſeliges Leben führt: das Kind Gottes iſt: das jeder Kraft und Macht (der Natur) vorſteht. Wer wird den Vorzug und die Würde, wodurch er die übrigen Geſchöpfe der Erde übertrifft, in der Rede genugſam auszu-

---

1) 2 Kor. 1, 20: Gott zur Ehre durch uns. Pſ. 8, 5 ff.: Was iſt der Menſch, daß du ſeiner gedenkeſt, oder des Menſchenſohn, daß du ihn heimſucheſt? du haſt ihn nur wenig unter die Engel geſtellt, mit Herrlichkeit und Ehre ihn gekrönt, und ihn geſetzt über die Werke deiner Hände. Alles haſt du ſeinen Füßen unterworfen. Vgl. Sir. 17, 3—20.

2) 1 Theſſal. 5, 9: Gott hat uns nicht zum Zorne beſtimmt, ſondern zur Erlangung der Seligkeit. 1 Tim. 2, 4: Gott will, daß alle Menſchen ſelig werden.

3) Lact. inst. div. l. VII. (de vit. beat.) c. 6.

4) Die betreffende Stelle aus ihm ſiehe oben S. 168.

drücken vermögen? Der Menſch ſetzt über Meere, durchwandert mit ſeinem Geiſte durch die Betrachtung die Himmel, und erkennt den Lauf, die Zwiſchenräume und die Größe der Geſtirne; er bemächtigt ſich der Erde und des Meeres, ſieht mit Stolz auf das Wild und den Wallfiſch herunter; er treibt jede Wiſſenſchaft, jede Kunſt und jede Gelehrſamkeit; mit Abweſenden verhandelt er nach Gutdünken, ohne durch die Körperlichkeit gehindert zu ſein, durch Briefe; er ſagt Künftiges voraus; er gebietet Allem, er beherrſcht Alles, er hat von Allem Genuß; er ſpricht mit den Engeln und mit Gott; den übrigen geſchöpflichen Weſen gibt er Befehl, wie er will; er gebietet den Dämonen; er erforſcht die Natur der Dinge; er ſpeculirt über das Weſen der Gottheit; er wird eine Wohnung und ein Tempel Gottes; und dieß Alles erlangt er durch Tugend und Frömmigkeit. Während wir ſeinen Vorzug erklären, ſetzen wir nur ſeine Natur auseinander. Sind wir aber des Ausgezeichneten unſerer Natur uns bewußt, und erkennen wir, daß wir vom Himmel ſtammen, ſo wollen wir auch unſere Natur nicht herabwürdigen, um nicht für ſo große Gaben als undankbar zu erſcheinen: wir wollen nicht, indem wir für ein ſo hinfälliges und kurzes Vergnügen die in alle Ewigkeit dauernde Freude hinwegwerfen, einer ſo großen Macht, einer ſo großen Glorie und einer ſo großen Seligkeit uns berauben; vielmehr wollen wir durch erhabene und tugendhafte Handlungen, durch die Flucht vor dem Laſter, durch Vorſatz und guten Willen, den Gott zu unterſtützen pflegt, ſo wie durch Gebet, unſern Adel und unſere Würde bewahren.“ [1])

8. Wir haben ſchon früher an mehreren Orten, und zwar zuerſt in der Lehre von der Gliederung und vom Organismus der Weltidee, [2]) ſodann in der Lehre von der Schöpfung des Menſchen, [3]) und endlich in der Lehre von der Stellung des Menſchen im Univerſum [4]) geſehen, daß der Menſch ſowohl in ſeiner göttlichen Idee als bei der Verwirklichung derſelben, bei der Schöpfung, als beſonderes, eigenthümliches, für ſich ſelber ſeiendes Weſen dem höhern Geiſt und der Natur gegenüber erſcheine, und eben als dieſe, für ſich beſtehende ſelbſtſtändige Creatur zu dem Geiſte und zu der Natur jene Stellung einnehme, die ihm als dem dritten großen Momente der Weltcreatur zukomme. Der Menſch iſt das dritte bedeutungsvolle Glied im Ringe der von Gott geſchaffenen Weſen. Und von dieſem

1) *Nemes.* de natura hom. c. 1.
2) Siehe oben (Thl. III.) §. 22. S. 100—103.
3) Siehe oben §. 40. S. 163—168.
4) Siehe oben §. 82. S. 354—357.

dritten, die beiden anderen unter ſich verbindenden Gliede gilt, was von der ganzen Schöpfung gilt, daß es nämlich gut, d. h. der göttlichen Idee angemeſſen erſchaffen worden ſei. Mit dieſer, aus der göttlichen Offenbarung ſelbſt geſchöpften Wahrheit, ſind nun gewiſſe, zu verſchiedenen Zeiten, beſonders in der neuern, aufgetauchte Vorſtellungen unvereinbar. Indem wir ſie nach einander anführen, iſt derjenigen zuerſt zu gedenken, die den anderen gleichſam zur Vorausſetzung dient.

a) Dieſe erſte, den anderen zur Vorausſetzung dienende Vorſtellung iſt die ſchon oben [1]) angedeutete, nach welcher angenommen wird, die urſprünglich erſte Schöpfung aus Nichts ſei durch den Abfall der höhern Geiſter verwüſtet und in einen chaotiſchen Zuſtand verſetzt worden, den die Schrift als wüſte Leere und Finſterniß bezeichne. [2]) Wir haben aber gleichfalls

---

1) Bd. III. §. 29. S. 130—131.

2) Siehe Friedrich v. Schlegel in der Recenſion der Schrift von Rhode: Ueber den Anfang unſerer Geſchichte und letzte Revolution der Erde; X. Bd. der ſämmtlichen Werke Fr. v. Schl. S. 292—298. Schlegel bringt hier, die erſten Verſe des erſten Kapitels des Buches Geneſis erklärend, Folgendes vor: „Im erſten Verſe iſt ganz unläugbar von der Erſchaffung aller unſichtbaren und ſichtbaren Dinge die Rede; da aber im zweiten Verſe die Erde nebſt dem Waſſer als ſchon vorhanden vorausgeſetzt, und in ihrem chaotiſchen, finſtern, fluthenden Zuſtande beſchrieben wird; ſo iſt einleuchtend, daß in den nachfolgenden ſechs Tagewerken keineswegs von der erſten und eigentlichen Schöpfung aller Dinge und der ganzen Welt aus Nichts, nach dem moſaiſchen und chriſtlichen Begriff, die Rede ſein kann, ſondern nur von einer kosmiſchen Anordnung, oder Wiederherſtellung und Einrichtung der Erde zum Wohnplatze der Menſchen; von einer organiſchen Belebung und Anfüllung derſelben mit lebendigen Naturen; welchem Werke dann durch die Erſchaffung des Menſchen die Krone aufgeſetzt wird. Der Verfaſſer hat ſich hier offenbar mit dem Gewöhnlichen der neuern Exegeſe begnügt, wo es denn leicht begreiflich iſt, wenn der Widerwille bei ihm von den ſchlechten Commentaren auch auf den Text ſelbſt mit übergegangen iſt. Bei ſolchen Unterſuchungen, wie die ſeinigen ſind, wäre aber doch wünſchenswerth geweſen, er hätte ſich lieber nach dem alten Wege der Erklärung umgeſehen, vorzüglich aber aufmerkſam beachtet, was im Moſes wirklich ſteht und was er eigentlich ſelbſt ſagt. Betrachten wir alſo in dieſer Hinſicht den ganzen Text der moſaiſchen ſechs Tagewerke, beſonders aber was ihnen im erſten und zweiten Verſe vorangeht. „„Im Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde,““ d. h. die Geiſterwelt und die Sinnenwelt, oder wie es im Symbolum mit offenbarer Beziehung auf dieſen Anfang Moſes heißt, „„alle unſichtbaren und ſichtbaren Dinge.““ Er ſchuf ſie, und zwar in dem chriſtlichen Sinne, welcher auch der moſaiſche iſt, was eigentlich ſchaffen heißt, aus Nichts; denn die entgegenſtehende Meinung von einer neben dem Weltgeiſt beſtehenden, gleich ewigen, und von ihm alſo unabhängigen Materie, welche durch Gott erſt zur Welt gebildet und geordnet worden; dieſe Meinung, welche bei ſo vielen alten Völkern die herrſchende war, wird durch Moſes Worte ausdrücklich abgeſchnitten und ausgeſchloſſen, wie dieß auch von andern Gelehrten ſchon oftmals anerkannt iſt. Das „„Im Anfang““ aber kann hier nicht ſo viel als von Ewigkeit her bedeuten, ſondern

oben ſchon geſehen, daß die heilige Schrift eine ſolche Hypotheſe in keiner Weiſe begünſtige, daß ſie vielmehr eine ununterbrochene Schöpfung des

---

es geht dieſe Stelle dem ganzen Zuſammenhange nach auf den Anfang der zeitlichen Schöpfung. Im zweiten Verſe folgt nun mit einem Male die Beſchreibung eines durchaus chaotiſchen Zuſtandes der noch ganz mit Finſterniß bedeckten Erde. „„Und die Erde war wüſte und leer;““ ſie war noch ohne organiſches Leben. „„Und Finſterniß lag auf dem Abgrunde;““ die Erde entbehrte noch der wohlthätigen Einwirkung des Lichts und alles was dieſe hervorbringt. Gleichwohl war ſchon das vorhanden, woraus der künftige beſſere Zuſtand hervorgehen ſollte; denn „„der Geiſt Gottes ſchwebte über dem Waſſer.““ — Erde und Waſſer alſo ſind hier ſchon vorhanden, obwohl noch ganz chaotiſch in der Finſterniß fluthend. Um ſo weniger können alſo die beiden erſten Verſe etwa bloß als Ueberſchrift und kurzer Inhalt angeſehen und erklärt werden, wovon das Nachfolgende nur die weitere Ausführung und ſtufenweiſe Beſchreibung enthielte. Und wenn man auch den unendlichen Gehalt des erſten Verſes auf dieſe Weiſe, mit Beziehung auf die Recapitulation im II. Kapitel, Vers 1 und 4, obwohl dieſe das gar nicht beweiſen kann, zu einer bloßen Ueberſchrift reduciren wollte; ſo würde dieſes doch auf den zweiten Vers, der etwas ganz anders enthält und ſchildert, durchaus nicht paſſen und eine ſolche gewaltſame Erklärung hier gar nicht denkbar noch irgend durchzuführen möglich ſein. Die erſten Tagewerke der nachfolgenden Weltbildungsgeſchichte erzählen eben das, wie die Erde aus jenem im zweiten Verſe beſchriebenen chaotiſchen Zuſtande durch die Einwirkung des Lichts herausgeriſſen, organiſch geordnet und zum Wohnorte des Menſchen eingerichtet wurde. Auch iſt im zweiten und dritten Tagewerke nichts enthalten, was auf die erſte Hervorbringung und Erſchaffung des Waſſers oder der Erde bezogen oder gedeutet werden könnte. Sie werden ausdrücklich als ſchon vorhanden vorausgeſetzt und bloß von einer nach der Einwirkung des Lichts erfolgenden Scheidung der obern Waſſer — Wolkengebilde, Dunſtfluthen und Nebelnacht — von den untern, ſo wie des Meeres vom feſten Lande iſt daſelbſt die Rede; und von der klaren Himmelsfeſte, welche den alten Nebelqualm endlich ſchied, und von dem Damm, welcher auf der Erde dem fluthenden Urgewäſſer geſetzt ward. Alſo nicht von der erſten Erſchaffung der Erde iſt hier die Rede; ſondern eine Wiederherſtellung war es, eine neue Umbildung und Einrichtung der Erde, welche der Erſchaffung des Menſchen voranging, und eben zu dieſem Endzweck, um ihm zum Wohnorte zu dienen, angeordnet und verfügt ward. Wenn aber von dieſer Seite aller Zweifel abgeſchnitten iſt, ſo bleibt von einer andern Seite eine ſchwer zu löſende Frage übrig. Wie kommt Moſes nach der kurzen Erwähnung der uranfänglichen Schöpfung aller Dinge, auf einmal auf jenen chaotiſchen Zuſtand, den er in wenigen Zügen ſo wunderbar kraftvoll beſchreibt? Iſt Gott, der lebendige Gott des Moſes, ein Gott, der ein Chaos, das bekannte Thohu und Bohu, eine „„Erde, die wüſt und leer iſt,““ erſchaffen kann? Dieſes iſt nicht denkbar; eben ſo wenig und noch weniger aber läßt ſich das Daſein eines unerſchaffenen Chaos neben dem wahren Gott annehmen, was auch dem erſten Verſe geradezu widerſtreiten würde. Es bleibt demnach allerdings eine große Kluft zwiſchen dem erſten und dem zweiten Verſe; nicht als ob es eine zufällige Lücke wäre; denn es iſt gewiß keine andere da, als nach der tiefſten Abſicht. Wir dürfen auch, um ſie auszufüllen, uns nur das gegenwärtig machen, was ohnehin aus der Bibel und dem Moſes ſelbſt gewiß iſt. Gott hat alle Weſen gut erſchaffen und kann kein Chaos erſchaffen haben. Wenn aber Geiſter, welche frei waren, von Gott abfielen; ſo iſt

Einen Weltganzen nach allen ſeinen Momenten lehre, wozu urſprünglich ſchon der Menſch gehört. Der Grund der mißlungenen Erklärung und der ganzen Hypotheſe liegt in dem Mißverſtändniß des Thohu und Bohu, das man als Chaos ſo dachte, daß es Gottes unwürdig ſei, ein ſolches hervorzubringen. Es kann nach dieſer Vorſtellung das Chaos oder vielmehr die chaotiſche Unordnung nicht aus Gott gekommener Anfangszuſtand ſein, es kann nur aus dem Abfall, als Folge des Böſen und ſelbſt als ein

---

die chaotiſche Unordnung als Folge des Abfalls leicht erklärbar. Dieſe weſentliche Hauptlehre der chriſtlichen Offenbarung, wird ja aber in der Bibel und im Moſes ſelbſt überall zu Grunde gelegt und in unzähligen Stellen darauf hingedeutet. Jenen Verwüſter und Stifter aller Unordnung und Finſterniß alſo, jenen Lügner von Anfang, welchen Moſes gleich nachher unter dem Bilde der Schlange einführt, ohne daß er weder von ſeiner Erſchaffung noch von ſeinem Abfall früher geredet hat, die er — wie ſo manches andere — ſtillſchweigend vorausſetzt; dieſen müſſen wir hier erklärend hinzudenken. Nicht etwa als willkührliches Einſchiebſel in den Text der heiligen Urkunde, ſondern nur als Ergänzung in Gedanken, zur Erklärung für unſer Verſtändniß. Und ſo könnte denn der Anfang der Geneſis aus dieſer ſelbſt etwa ſo commentirt werden: „„Im Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde,““ d. h. die Geiſterwelt und die Sinnenwelt. (Nachdem aber der Erſte der erſchaffenen Geiſter von Gott abgefallen war, und einen großen Theil der Schöpfung mit ſich in das Verderben hinabgeriſſen hatte, ſo) — „„war die Erde wüſte und leer, und Finſterniß lag auf dem Abgrunde““ u. ſ. w. Wenn die beiden erſten Verſe Moſis einmal richtig verſtanden ſind, und der Eine Haupt- und Grundirrthum bei Seite geräumt worden, welcher den Inhalt der erſten beiden Verſe, und die nachfolgenden ſechs Tagewerke, die erſte Schöpfung aller Dinge aus Nichts, mit der neuen Weltbildung vor Erſchaffung des Menſchen, verwechſelt; ſo verſchwindet auch das Dunkel mehr und mehr aus dem Nachfolgenden und es wird nun wenigſtens der Gang des Ganzen leicht klar und verſtändlich.

Der Hervorruf und erſte Aufſtrahl des Lichtes iſt der fruchtbare Keim, aus welchem als erſtem Anfangspunkt, die nachfolgenden Akte dieſer neuen Weltordnung und höheren Erdumbildung herfließen und ſich nach Gottes Geheiß ergeben. Die vier erſten Tagwerke und Zeiten dienen dazu, der Erde diejenige Einrichtung zu geben, welche ſie als Wohnplatz des Menſchen haben ſollte. Nachdem Licht und Finſterniß geſchieden ſind, öffnet und ſcheidet ſich nun auch die dunkle Wolkenfluth, und die Feſte des Himmels wölbt ſich in ihrer Klarheit über der Erde; Meer und Land trennen ſich und gewinnen eine feſte Gränze, und aus der bewäſſerten Erde ſteigen Gewächſe und Pflanzen dem Licht entgegen. Ehe es noch Tag war auf Erden, vor dem Aufgang des Lichts, in der alten Nacht, da die Erde noch finſter war, konnten Sonne und Mond nicht auf ſie wirken, waren nicht vorhanden für ſie; jetzt aber ſchien und wirkte, wärmte und belebte das Geſtirn des Tages und das geringere der Nacht die rege gewordene Erde und die lichten Himmelskörper begannen ihren ſideriſchen Kreislauf. In dem fünften und ſechsten Tagewerke wird die Erde darauf mit lebendigen Geſchöpfen angefüllt, die alle dem Menſchen unterworfen und dienſtbar ſind, und das Werk ſchließt mit dem, was die Krone und das Ziel des Ganzen iſt, mit der Erſchaffung des Menſchen; worauf denn nach vollendetem Werk der ſiebente Ruhetag, oder Sabbath Gottes, als ein Vorbild des menſchlichen nach moſaiſcher Einrichtung folgt.“

Böſes erklärt werden. Nicht nur wird aber hier das völlig überſehen, worauf es im Buche Geneſis eigentlich ankommt, ſondern es bleibt auch unbeachtet, was Schrift und Tradition ſonſt noch lehren. Das Buch der Weisheit ſpricht ſich einfach dahin aus, die allmächtige Hand Gottes habe die Welt aus geſtaltloſem Stoffe geſchaffen.[1] Daſſelbe lehren die Kirchenväter.[2] Die Letztern angehend, führen wir hier, gleichſam nachträglich noch den Gregor v. Nyſſa an. Er unterſcheidet die Dinge, wie ſie in der bloßen Potenz (δυναμει), und wie ſie in der vollendeten Wirklichkeit (ἐνεργειᾳ, actu) exiſtiren. In der bloßen Potenz exiſtirten ſie auf die erſte ſchöpferiſche Bewegung, auf das erſte göttliche Schaffen hin, in der vollendeten Wirklichkeit aber noch nicht. Das nur potentielle Sein war gleichſam der Saame der Dinge.[3] Als dieſen Potenzzuſtand der Dinge nun erkennt Gregor von Nyſſa das Thohu und Bohu, den chaotiſchen Zuſtand der anfänglichen Welt, indem er nach kurzer Hinweiſung auf die Bibelworte und ihre Ueberſetzung bei Symmachus, Theodotion und Aquila ſofort über das Ganze folgende Erklärung gibt: „Daraus nun iſt, glaube ich, zu erkennen, daß die Erde, die unausgebildet (roh) war, noch nicht in ihrer vollendeten Wirklichkeit, ſondern erſt im Potenzzuſtand geweſen ſei. Daß ſie ununterſchieden war, bedeutet, daß die einzelnen Qualitäten noch nicht von einander geſchieden, ſondern daß der ganze Erdkreis noch in einem confuſen und ungeſchiedenen Zuſtande hinſichtlich der Qualitäten ſich befunden habe, ſo daß weder Farbe, noch Geſtalt, noch Schwere, noch Weite und Umfang, noch irgend eine Qualität war, die an dem allgemeinen Urſtoff in beſtimmter Eigenthümlichkeit vorhanden war. Eben daſſelbe bezeichnet das Wort leer und nichts. Denn damit iſt eine Beſtimmung angezeigt, welche die Qualitäten ausſchließt, damit wir einſehen, der Weltbaumeiſter habe das Potentielle als dasjenige hervorgebracht, was die Qualitäten erſt aufnehmen ſollte, welches ſomit für ſich ſelber leer war, und nichts in ſich enthielt, bevor es mit Qualitäten gefüllt wurde.“ — Selbſt Concilien haben ſich in dem bezeichneten Sinne erklärt. So das im J. 860 zu Touſi bei Toul gehaltene Concil der franzöſiſchen, lothringiſchen und teut-

1) Weish. 11, 18: ἡ παντοδυναμος σου χειρ κτισασα τον κοσμον ἐξ ἀμορφου ὑλης.

2) Siehe oben Thl. III. §. 30. S. 136—147.

3) Greg. Nyss. in Hexaëm. Tom. I. p. 12. 13: δηλον, ὁτι τη μεν δυναμει τα παντα ἠν ἐν πρωτῃ του θεου περι την κτισιν ὁρμῃ, οἱονει σπερματικης τινος δυναμεως προςτην του παντος γενεσιν καταβληθεισης, ἐνεργειᾳ δε τα καθ᾽ ἑκαστον οὐπω ἠν.

ſchen Geiſtlichkeit. Dieſes beſtimmt ſich dahin, Gott habe im Anfang eine noch ungeſtaltete, aber geſtaltbare Materie erſchaffen.[1]) Iſt auf dieſe Weiſe es ſo klar wie möglich herausgeſtellt, daß die Offenbarung zuerſt eine Schöpfung der Elemente der Körperwelt, ſodann aber eine Vermittlung dieſer Elemente zum concreten Naturleben lehre; ſo fällt jene Hypotheſe ohnehin als eine auf chriſtlichem Boden unſtatthafte in ſich ſelber zuſammen, mit ihr aber auch alles Andere, was auf ſie gebaut werden will.

b) Dazu gehört ſogleich die Vorſtellung, der Menſch, der Idee und dem Plane Gottes nach zur urſprünglichen Schöpfung nicht gehörig, ſei lediglich zu dem Zwecke erſchaffen worden, theils die durch den Abfall der höhern Geiſterwelt im göttlichen Reiche entſtandene Lücke auszufüllen, theils die für die zerrüttete Welt von Gott geordnete Erlöſung und Wiederherſtellung unter Anderm dadurch möglich zu machen, daß die Erlöſung, welche nebſt dem Geiſte auch der Natur gilt, durch den Menſchen in ſo fern ſich vermittelt, als er Geiſt und Natur in ſich mit einander vereiniget. Durch Beides ſei es allein wieder möglich geworden, den urſprünglichen göttlichen Schöpfungsplan zur Ausführung zu bringen.[2])

---

1) Acta Conciliorum Tom. V. p. 512. ed. Hard. Deus.. creavit omnia simul, ex quibus currerent tempora, et implerentur loca, temporalibusque et localibus rerum motibus sæcula volverentur. In quibus rebus quædam spiritualia, qædam corporalia, visibilia siquidem et invisibilia, condidit: formans *materiem*, quam nec alius, nec ullus, sed omnino ipse *informem, at formabilem* instituit.

2) Der Franzoſe Guiraud hat im I. Theile ſeiner Philosophie catholique de l'histoire, ou l'histoire expliquée (Paris, Debecourt. 1839.), wovon die Einleitung die histoire de la création universelle enthält, ganz die obige Anſicht ausgeſprochen. Zuerſt hält er den chaotiſchen Zuſtand, das Thohu und Bohu, als die Elementarſchöpfung, nicht für ein Werk Gottes, ſondern für ein durch Abfall Gewordenes, ja für das Böſe ſelber. Pag. 36 des erſten Bandes heißt es: Non, le Tohu-Bohu de l'Écriture n'est point la production spontanée du Verbe, la realisation sensible de la pensée éternellement conçue en Dieu; non, le plan de cet univers, si admirablement disposé de toute éternité dans la pensée du Père, n'a pas été manifesté, exécuté par le Fils d'une manière aussi desordonnée. Le desordre, c'est le mal; or le mal, existant dans cette masse confuse, n'était pas l'œuvre de Dieu; car Dieu est inapte au mal, et ne peut que graver dans ses œuvres ses caractères de perfection et de bonté. Nachdem Guiraud ſofort zuerſt von den Engeln und ihrem Fall, ſodann zwiſchen hinein über die Meinungen einiger Geologen geſprochen, geht er an die Geneſis, und hier wird die Schöpfung des Menſchen p. 115—118 in folgender Art eingeleitet: Ainsi l'archange devint Satan, ainsi l'univers créé eût deux principes, l'un legitime et conservateur, l'autre usurpateur et agent de destruction; et la

Dieſe Vorſtellung, ohnehin unhaltbar ſchon durch das, worauf ſie ſich ſtützt, kommt einigemal an die Grenzen des Chriſtlichen wohl hin, aber

---

création divine, si harmonique, si pleine d'unité dans la pensée du Père et dans la manifestation qu'en avait fait le Verbe au moyen de l'esprit, se trouva scindée, divisée en deux parties séparées, étrangères, hostiles enfin l'une à l'autre. La continuation d'un tel état eût empêchée la réalisation de la volonté de Dieu et l'accomplissement de ses projets sur la création. Aussi les docteurs disent que l'incarnation du Verbe était déjà résolue avant le péché de l'homme. En effet, l'incarnation de Satan, sa cohésion avec la matière dût déterminer, dans les arcanes suprêmes, l'incarnation du Verbe, qui ressaisirait ainsi le domaine entier de la nature sensible que l'ange prévaricateur avait usurpé. Mais le Verbe-Dieu ne pouvait pas se mêler, s'incarner à cette matière que ne vivifiait nul autre esprit que celui de l'ange tombé. Ce n'était pas à la brute, aux testacées inertes, au mammouth informe que le Fils de Dieu pouvait adhérer de toute sa substance, ou que l'Esprit-Saint pouvait communiquer sa vertu féconde, si pure; il fallait entre cette matière, ainsi degradée, ainsi dénaturée, et son créateur, un être intermédiaire qui, tenant de l'une la substance, de l'autre l'intelligence, pût rattacher ainsi toute la nature sensible aux loix primordiales dont elle s'était écartée en se précipitant, et la ramener sous cet empire légitime et régulier dans lequel seulement les conditions de son être pouvaient se developper et s'accomplir. Il fallait une autre création. Elle eût lieu; et c'est celle dont Moyse nous a conservé le recit. Et voilà pourquoi Job fait dire au Seigneur: „„Où étiez-vous quand je posai les fondemens de la terre, et que tous les enfans de Dieu étaient saisis de joie?““ — L'homme, en effet, intelligence de cette création, devait rendre aux anges fidèles le gouvernement de cet univers que Satan leur avait enlevé; l'homme, esprit et matière, image de Dieu, devait réconcilier la matière et l'esprit, et recompléter ainsi l'œuvre de Dieu. Le monde repris à Satan était donc donné à l'homme. De là, les efforts de Satan pour le ressaisir; de là le péché originel, la lutte du cahos se renouvellant sur la terre, la deuxième création souillée de nouveau mais non usurpée, car les promesses d'une redemption tiennent le monde rattaché à Dieu par l'esperance; de là cette intervention de la puissance divine, en ces deux grandes circonstances du déluge et de Babel, dont le monde physique et moral gardera les ineffaçables vestiges jusqu'à son anéantissement; de là les vols et les meurtres, guerres ou assasinats, l'idolâtrie et l'esclavage, et toute cette abomination de l'ère antique où Satan apparaît sous toutes les formes, et du sein de laquelle s'élève la croix, signe de conquête plus que de souffrance, étendard plutôt que supplice; de là enfin ce sang divin, ce sang principe de vie qui se repand sur cet élément terrestre que Satan croit posseder, et s'infiltre goutte à goutte dans sa substance pour l'épurer; et, à la suite de tout cela, comme pour couronner cette œuvre sublime, l'Église de Jésus-Christ, cette lumière intellectuelle et sensible, manifestant la lumière increée, qui s'élève, s'étend, principe passif et subordonné du principe éternel, enfantant à Dieu, comme la matière avait enfanté à Satan, et exerçant une double action sur la double nature de l'homme pour rétablir l'harmonie primitive de la double création.

nicht in dieſe ſelbſt hinein, ja ſie ſteht vielfach ſelbſt im offenbaren Widerſpruche mit der chriſtlichen Offenbarungslehre, welche vom Menſchen als einem in dem Schöpfungsorganismus erſt ſpäter nothwendig gewordenen Weſen ſo wenig weiß, wie davon, daß das Thohu und Bohu vom Böſen, ja das Böſe ſelbſt ſei.[1])

c) Neben die eben zurückgewieſenen Vorſtellungen ſtellt ſich eine dritte, die aber im Ganzen eben ſo unhaltbar iſt, wie ſie.[2]) Dieſe Vorſtellung ſpricht ſich alſo aus: „Da ein Theil der (höhern) Geiſter in der Prüfung nicht beſtand, ſondern von Gott und ſeiner wahren Beſtimmung abgefallen iſt, dieſer Fall aber unmittelbar auf die Erſchaffung folgte, welchen Einfluß konnte da dieſes Ereigniß auf das andere Glied der Schöpfung, auf die körperliche Creatur anders haben, als daß ihre volle Ausgeſtaltung gehemmt wurde, welche Hemmung dann nothwendig als eine Störung und Verwirrung erſcheint. Dieſes iſt der Zuſtand der körperlichen Creatur, den wir in dem Thohu und Bohu Vers 2 ausgeſprochen finden, die Erde, d. h. die körperliche Creatur war Verwüſtung und Geſtaltloſigkeit. Daß (vorausgeſetzt, daß im erſten Verſe die gleichzeitige Schaffung der geiſtigen und der körperlichen Natur ausgeſprochen iſt) der in der Geneſis nicht erzählte Fall der Geiſter zwiſchen V. 1 und 2 einzuſchieben ſei, läßt ſich ſelbſt mit ziemlicher exegetiſcher Wahrſcheinlichkeit darthun. Denn am Ende des Sechs-Tagewerks iſt der Teufel ſchon da, indem er als Verführer der Menſchen auftritt. Der jetzigen Weltordnung wohnt ein Keim der Vernichtung ein. Da nun dieſe unſere Weltordnung das Werk der ſechs Tage iſt, alſo vor der Erſchaffung des Menſchen hergeſtellt war, alſo jener in ihr ruhende Vernichtungskeim nicht aus der ſpäter erfolgenden Sünde des ſpäter geſchaffenen Menſchen kann hergeleitet werden; ſo müſſen wir nothwendig höher hinaufgehen und den Urſprung der Störung in dem Falle der Geiſter ſuchen. Es ſei jedoch hier, um jeden möglichen Anſtoß zu verhüten, gleich zum Voraus bemerkt, daß, wenn ich von einem Ein-

---

1) Schon Gregor v. Nyſſa hat ſich hierüber ungefähr ſo ausgeſprochen: Die heilige Schrift lehrt, daß von Gott der Abgrund geſchaffen ſei. Iſt nun aber nach einem anderen Ausſpruch der heiligen Schrift Alles, was aus der Hand Gottes kommt, gut, ſo iſt deutlich, wie irrthümlich die Anſicht ſei, unter dem Abgrunde ſollen die von Gott abgefallenen Geiſter, oder der Fürſt der Finſterniß ſelbſt verſtanden werden. In hexaëm. p. 15. Tom. I.

2) Wir meinen die von Friedr. Michelis in der Schrift: Entwicklung der erſten beiden Kapitel der Geneſis. Münſter 1845. Dem Talent und dem tüchtigen wiſſenſchaftlichen Streben des Verfaſſers laſſen wir alle Gerechtigkeit widerfahren.

fluſſe des Falles der Geiſter auf das Sechs-Tagewerk rede, dieß nicht ſo zu verſtehen ſei, als ob dieſes nicht rein das Werk der göttlichen Allmacht wäre, ſondern es ſoll nur damit geſagt ſein, daß Gott bei demſelben Rückſicht nahm auf den vorhergegangenen Fall der Geiſter. Wie durch den theilweiſen Fall der Geiſter die körperliche Creatur nicht nur in ihrer vollen Ausgeſtaltung gehemmt, ſondern ſie ſelbſt theilweiſe in die entſtandene Störung hineingezogen war (Thohu und Bohu), da war eine Finſterniß über ſie ausgegoſſen, denn der denkende Geiſt iſt das wahre, geiſtige Licht der körperlichen Creatur; von ihm verlaſſen, iſt ſie finſter; Gott aber verließ nicht die Creatur, die er geſchaffen, ſondern wie eine Henne ihre Flügel über ihre Küchlein wärmend ſpreitet, ſo überſchwebt er ſie, damit er aus dieſem Chaos gehemmter und geſtörter Entwicklung nun die Natur geſtalte. Wenn die reinen Geiſter alle in ihrer Prüfung beſtanden hätten, ſo würde nach unſerer Anſicht, gleich wie der Fall eines Theils von ihnen eine Hemmung und theilweiſe Störung in der körperlichen Creatur bewirkte, welche Störung ſofort ihnen ſelbſt zur Strafe (Hölle) wird, ſo umgekehrt die wahre Ausgeſtaltung der ganzen körperlichen Creatur ihnen zum Lohne gegeben worden ſei, bis zu jenem Punkte hin, wo der Menſch als das vermittelnde und vollendende Glied dazwiſchen getreten wäre; nur die ſchon ausgeſtaltete, nicht die noch im Zuſtande der urſprünglichen Formloſigkeit begriffene Natur konnte hiernach den Menſchen aufnehmen. Da nun aber ein Theil der Geiſter wirklich fiel und in ſeinen Fall die körperliche Creatur mit hineinzuziehen begann, die Kräfte der Natur ſo wie auch die der gefallenen Geiſter aber offenbar nicht ausreichten, dem eingetretenen poſitiven Uebel entgegen zu treten und es zu heilen; ſo war es nothwendig, daß Gottes Wirkſamkeit ſchon jetzt wieder unmittelbar eintrat, um der körperlichen Creatur eine, wenn auch fürs Erſte nur einſtweilige Geſtaltung zu geben, damit ſie fähig würde, den Menſchen aufzunehmen, der dann die Aufgabe hatte, durch ſeinen Gehorſam mit dem Gnadenbeiſtand Gottes das Ganze in die Form ſeiner ewigen Verklärung zu bringen. Der Zweck des Sechs-Tagewerkes war alſo, einen ſolchen Organismus hervorzubringen, der fähig wäre, einem denkenden und freien Geiſt zur lebendigen Einheit (Menſch) verbunden zu werden, und die ſechs Tage ſelbſt ſind nichts Anderes, als die Bezeichnung eben ſo vieler Perioden oder Fortſchritte in dieſer Geſtaltung der körperlichen Creatur, wodurch ſie aus der Finſterniß und dem Chaos, in das ſie geſtürzt war, zu einer wahren und lebendigen, wenn gleich noch nicht der höchſten und vollendeten Form erhoben wurde. In den nach dem Falle der Geiſter in

der Creatur eingetretenen Verhältniſſen befand ſich der Menſch zwar nicht auſſer ſeiner Idee, aber doch **unter** ſeinem Ideale; er ſtand, bloß die Schöpfung betrachtet, auf einer **niedrigeren** Stufe, und war **unvollkommener**, als er würde geſchaffen ſein, wenn keine Störung in den Gang der Schöpfung eingetreten wäre.“ [1])

Gegen die eben bezeichnete Vorſtellung werden wir nicht erſt zu bemerken haben, was ſchon gegen die obigen bemerkt worden iſt, daß nämlich die Elementarſchöpfung fälſchlich mit einer durch den Abfall eines Theils der Geiſterwelt herbeigeführten Zerſtörung des Naturreichs verwechſelt worden; ſie hat auch noch andere Gebrechen. Zuerſt wird ſie durch die Lehre der Schrift aufgehoben, daß alles Urſprüngliche gut, d. i. der göttlichen Idee entſprechend erſchaffen worden ſei. Sodann würde durch ſie, Falls ſie angenommen würde, der Menſch in Betreff ſeines eigenen ſpäter erfolgten Falles, dem Falle der Engel gegenüber, zur Klage gegen die Gottheit ſchon in ſo ferne berechtiget, als eben dieſer Fall des Menſchen aus einem verhältnißmäßigen Mangel an göttlicher Begabung erklärt werden dürfte. Dazu kommt ein Drittes. Lehrt Bibel und Kirche eine wirkliche urſprüngliche Vollkommenheit des Menſchen im objectiven Sinne, ſo daß von Seite der ſchaffenden Gottheit Alles gethan iſt, was gethan werden ſollte, um der Idee des Menſchen zu entſprechen; ſo fehlte zu der wirklich höchſten Vollkommenheit nichts mehr, als die ſubjective Thätigkeit des Menſchen ſelber, der als der **Freie** ſich ſelbſt — aber ſubjectiv — zu vollenden halte. Dieſer Thätigkeit konnte und wollte die Gottheit ihn nicht überheben.

Das Verhältniß des Ebenbildes im Menſchen zum göttlichen Urbilde.

§. 93.

Das Verhältniß des zum Bilde Gottes geſchaffenen Menſchen zur Gottheit, dem Urbilde, offenbart ſich ſowohl in dem natürlichen Zuge des menſchlichen Geiſtes zur Gottheit, als in ſolchen Thätigkeiten, welche die nachbildlichen des trinitariſchen Lebens ſind. In der lebendigen Anſchauung dieſes Verhältniſſes liegt die kräftigſte Sicherheit gegen falſche Syſteme, beſonders gegen das mechaniſche und pantheiſtiſche.

---

1) Fr. Michelis a. a. O. Seite 42. 43. 44. 45. 47. 48. 49. 81.

1. Wir können den menſchlichen Geiſt, der durch ſein Weſen und durch ſeine innern Kräfte Ebenbild Gottes iſt, in eben dieſem ebenbildlichen Weſen und in eben dieſen ebenbildlichen Kräften nicht leicht zu lebendig uns vorſtellen; wohl aber geben ſich in dieſer Hinſicht Viele einer todten Betrachtung hin, welche aber auch meiſtens das nächſte Mittel wird, zu falſchen Syſtemen überzugehen. Haben wir früher ſchon in der göttlichen Idee einen Lebensgedanken, d. h. den göttlichen Gedanken von einem Lebendigen auſſer Gott erkannt; ſo werden wir uns in dem Grade, in welchem wir uns den göttlichen Lebensgedanken lebendiger denken, von Vorſtellungen frei halten, die mit der chriſtlichen Offenbarung im Widerſpruche ſtehen. Wir weiſen hier vorderſamſt nur auf zwei Syſteme hin, welche ſolchen Widerſpruch gegen das Chriſtenthum bilden. Die erſte falſche Vorſtellung iſt die rein mechaniſche; nach ihr iſt der Menſch, in dem kein eigenes Geiſtesleben quillt, nur ein Automat, das Gott belebt, in dem Gott denkt und handelt. Die andere iſt die pantheiſtiſche, zu welcher hinüber von der erſten nur Ein, und zwar oft ſchon gethanener, Schritt iſt. Denn an die Stelle der Vorſtellung, Gott denke und handle im Menſchen wie in einem Automate, tritt bald genug die wenigſtens conſequentere, der menſchliche Geiſt ſei und beſtehe eigentlich gar nicht, ſondern nur der göttliche, das menſchliche Selbſtbewußtſein erweiſe ſich weſentlich als das Selbſtbewußtſein Gottes. Hebt die erſte Vorſtellung alle wahrhaft geiſtige Selbſtſtändigkeit und jede Innigkeit des religiöſen Lebens auf, wozu noch kommt, daß ſelbſt die göttliche Aſſiſtenz da ihrem Begriffe nicht mehr entſprechen kann, wo keine wahre Selbſtheit mehr vorhanden iſt; ſo vernichtet die zweite den Menſchen und die Religion geradezu.

2. Die Art und Weiſe, wie ſich die innere Lebendigkeit des menſchlichen Geiſtes offenbart, erkennen wir zuerſt in dem Zuge eben dieſes menſchlichen Geiſtes zur Gottheit; ſodann in den Thätigkeiten und Handlungen, in welchen, als in eben- oder nachbildlichen, das Thun und Handeln Gottes ſich abſpiegelt, und in Abſicht auf welche der endliche Geiſt allein Ebenbild Gottes genannt wird.

Der Zug des menſchlichen Geiſtes zur Gottheit.

Die darin gegebene religiöſe Grundlage aller höhern Strebungen und Functionen der menſchlichen Natur.

§. 94.

Der Zug des menſchlichen Geiſtes zur Gottheit iſt ein Zug des Ebenbildes zu ſeinem Urbilde. Dieſer Zug iſt nicht

aus einer leeren Spiegelung des Urbildes in ſeinem Ebenbilde zu erklären; vielmehr iſt er die Folge einer lebendigen Kraft des ebenbildlichen Geiſtes, die das ganze volle und ungetheilte menſchliche Weſen zu Gott emporzieht. Eben ſo legt ſich dieſer Zug nicht nur allem höhern Streben, Denken, Schaffen und Leben der Menſchheit unter, ſondern er iſt hiefür auch das bleibende Princip. So genommen erklärt dieſer Zug den menſchlichen Geiſt erſt recht in ſeinem wahren Weſen; deßgleichen gründen ſich die Beweiſe für das Daſein Gottes rückſichtlich ihres Ausganges auf dieſen Zug zur Gottheit.

1. Erklärt ein Syſtem von Wahrheiten ſtets ſich ſelber, und iſt dieß im Syſteme objectiver göttlicher Wahrheiten vor Allem der Fall, ſtellt ſich uns oftmals ein einzelner Gedanke nur in ſeiner ganz einfachen Exiſtenz hin, der erſt ſpäter ſein inneres Begründetſein in der Natur der Dinge aufzeigt, ſo daß erſt ſpäter, ja oft ſelbſt am Ende offenbar wird, was das am Anfang Erſcheinende und am Anfang den Geiſt Bewegende war; — ſo haben wir gegenwärtig eine ſolche Wahrheit vor uns. Wir haben im erſten Theile des Syſtems der Dogmatik geſehen, daß die heilige Schrift in den Menſchen ein Gott-ſuchendes, ein Gott-forderndes Princip legt.[1]) Eben ſo haben wir geſehen, daß dieſelbe heilige Schrift von einem Gezogenwerden des Menſchen durch die Gottheit an ſie ſpricht.[2]) Wir haben dort ſchon auf die Ebenbildlichkeit Gottes im Menſchen als auf Dasjenige hingewieſen, was den Erklärungsgrund für dieſe geiſtige Erſcheinung hergibt.[3]) Dieſer Gegenſtand hat uns nunmehr eigentlich zu beſchäftigen.

2. Die Ebenbildlichkeit Gottes im Menſchen ſchließt hinſichtlich des Verhältniſſes des Nachbildlichen zum Urbildlichen ein Zweifaches in ſich; zuerſt ein Sichſetzen Gottes im Bewußtſein des Menſchen und für daſſelbe, und zweitens ein Emporſtreben des menſchlichen Geiſtes zur Gottheit. Beides in Vereinigung mit einander nennen wir den Zug des Menſchen zu Gott, einen Zug, der eben ſo von Gott in das geiſtige Weſen des Menſchen als ein natürlicher gelegt iſt, wie der Menſch frei und willig aus ſeinem innerſten Weſen heraus jenem göttlichen Zuge folgt. Ehe wir dieſen Zug näher beſtimmen, iſt Dasjenige anzugeben, ohne was er nicht verſtanden wird. Es iſt dieß aber Etwas, was, indem es den Urſprung

1) Dogmat. II. Thl. Seite 22. 23.
2) A. a. O. Seite 23.
3) A. a. O. Seite 22.

wie das Ziel und die Beſtimmung des menſchlichen Geiſtes zumal angibt, zugleich diejenige Bewegung in der geiſtigen Natur des Menſchen vollkommen erklärt, in welcher wir den Zug des Geiſtes zur Gottheit erkennen. Wir verſtehen aber darunter den Inhalt einer Stelle der Schrift, die ſo lautet: Der Geiſt kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben.[1]) Dieſer Ausſpruch enthält ein Zweifaches. Das Erſte iſt die Wahrheit, daß der menſchliche Geiſt ein von Gott Gekommenes, ein durch ihn in die Exiſtenz Geſetztes iſt. Das Andere iſt, daß der von Gott gegebene menſchliche Geiſt die Beſtimmung habe, zu Gott wieder zurückzukehren: er ſoll zurück, woher er gekommen. Dieſer Beſtimmung nun, nach welcher der Geiſt eben ſo zu Gott zurück ſoll, wie er von ihm gekommen, entſpricht im Innern dieſes Geiſtes eine Bewegung, durch welche der Menſch ſich als eben jenes Weſen bethätiget, welches die Beſtimmung hat, zu Gott zu gehen, wie er von ihm gekommen iſt. Die Beſtimmung aber, zu Gott zurückzugehen, vollzieht ſich nicht etwa als eine bloß mechaniſche Ablegung des Leibes, folglich durch den einfachen Act des Sterbens; vielmehr iſt nach chriſtlicher Anſchauung dieſer letzte Act nur dann eine wirkliche und wahre Rückkehr des Geiſtes zu Gott, wenn das vorausgegangene Leben ein Gehen zu Gott war. Die letzte und höchſte Beſtimmung erfüllt ſich überhaupt nicht, wenn ſie ſich nicht ſtets erfüllt hat.[2]) Jenem ſteten Zurückſtreben und Zurückkehren zu Gott entſpricht nun eine eben ſo ſtete Bewegung im Innern, und wir werden keinen Anſtand nehmen dürfen, dieſe lebendige innere Bewegung mit dem oben genannten Zuge zur Gottheit für Eins zu halten. Es iſt das Weſen des Geiſtes, das ſich nach ſeiner Beſtimmung bewegt, und durch Bewegung eben ſo ſich ſelber emporzieht, wie es durch Gott emporgezogen wird. Klar und einfach ſpricht ſich über das Letztere das Neue Teſtament dahin aus, der himmliſche Vater ziehe den Menſchen.[3]) Dieſer Zug, durch welchen die

1) Pred. 12, 7.

2) Die einſtige Seligkeit iſt, ſo weit es auf den Menſchen ankommt, die Frucht und der Lohn der Frömmigkeit. Vgl. Bar. 4, 1. Matth. 7, 21. 24; 18, 2. 3; 22, 1. ff. Mark. 10, 15; 16, 16. Luk. 6, 47—49; 13, 23. ff.; 14, 16. ff.; 18, 16. 17. Joh. 3, 5. 19. 36.; 5, 24; 6, 40. 47; 8, 51; 10, 27. 28; 12, 26; 14, 23. Röm. 2, 13; 6, 22; 10, 9—13. 1 Kor. 6, 9. 1 Theſſal. 2, 12. 1 Tim. 4, 8. Tit. 3, 8. Hebr. 10, 19—24. Jac. 1, 25. 1 Joh. 2, 3—6. 17; 3, 6—9; 5, 3. Offenb. 21, 27.

3) Joh. 6, 44. Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn der Vater nicht zieht, der mich geſandt hat. Dieſes Ziehen des Vaters zum Sohne hin, iſt, wie wie wir ſchon oben (§. 9, S. 61, 62) erklärt haben, ein Ziehen durch die Idee; es iſt aber hier zunächſt ein Ziehen zur religiöſen Vollendung durch den Erlöſer, welche Vollendung bewußte, freie und lebendige Gemeinſchaft mit Gott iſt.

Gottheit den Menſchen an ſich zieht, iſt ein Zug der Liebe. „Mit ewiger Liebe lieb' ich dich; darum erbarme ich mich deiner, und ziehe dich zu mir.“ [1]) Der Zug zur Gottheit bethätiget ſich im Menſchen zuerſt dadurch, daß er in Folge ſeines eigenen Weſens, dem jener Zug einwohnt, Gott ſucht. Die heilige Schrift läßt den Menſchen, der ſein wahres Weſen bethätigen will, als den mit voller Seele und ganzem Herzen Gott=ſuchenden begreifen. [2]) Nur der Gott=Suchende verlangt und kommt zum wahren Leben. [3]) Um die mit dem Gott=ſuchenden Princip verbundene innere geiſtige Sehnſucht zu bezeichnen, nennt die heilige Schrift das Verlangen nach Gott einen Durſt des Geiſtes: der menſchliche Geiſt dürſtet nach Gott. [4]) Dieſer Durſt des Geiſtes und das Suchen deſſelben Geiſtes nach Gott verhalten ſich ſo zu einander, daß der Durſt nach Gott das Suchen bedingt oder zur Folge hat. [5]) Mit dem Suchen und Dürſten des Geiſtes nach Gott verbindet die heilige Schrift naturgemäß das Hinaufblicken zu Gott, das Sicherheben zu ihm, das ſtete Sinnen und Nachdenken über ihn, ſo wie jene Aeußerungen, die damit in Verbindung

1) Jer. 31, 3.

2) 5 Moſ. 4, 29.: Sucheſt du Jehovah, deinen Gott, ſo wirſt du ihn finden, wenn du ihn sucheſt mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele. 1 Chron. 17, 11.: Fraget nach ihm und ſeiner Herrlichkeit, ſuchet ſein Angeſicht allezeit. 1 Chron. 23, 19.: Richtet euer Herz und euere Seele darauf, Jehovah, euern Gott, zu ſuchen. 2 Chron. 15, 2.: Jehovah war mit euch, weil ihr mit ihm waret; und wenn ihr ihn ſuchet, ſo wird er ſich von euch finden laſſen. 2 Chron. 15, 12.: Und traten in den Bund, Jehovah, den Gott ihrer Väter, zu ſuchen mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele. 2 Chron. 15, 15.: Und es freute ſich ganz Juda über den Schwur; denn mit ganzem Herzen ſchwuren ſie, und mit ganzem Willen ſuchten ſie ihn; und er ließ ſich von ihnen finden. 2 Chron. 30, 19.: Die ihr Herz gerichtet, Gott zu ſuchen. Pſ. 24, 6.: Das iſt das Geſchlecht derer, die ihn verehren, die ſein Antlitz ſuchen. Pſ. 27, 8.: Von dir denket mein Herz (des Wortes): „Suchet mein Angeſicht,“ dein Angeſicht, Jehovah, ſuche ich. Pſ. 119, 2.: Heil denen, die mit ganzem Herzen ihn ſuchen. Jeſ. 55, 6.: Suchet Jehovah, weil er zu finden iſt; rufet ihn, weil er nahe iſt. Jer. 29, 13. 14.: Und ihr werdet mich ſuchen und finden; denn ihr werdet mich ſuchen mit ganzem Herzen. Und ich will mich von euch finden laſſen, ſpricht Jehovah. Apoſtelgeſch. 17, 27.: Damit ſie nach Gott ſich umſehen, ob ſie ihn nicht mit Händen greifen und finden möchten, da er keinem Einzigen von uns ferne iſt. Vgl. Pſ. 9, 11. Pſ. 69, 7. Pſ. 77, 3. Jeſ. 26, 16; 65, 1. Hoſ. 10, 12. Zach. 8, 22.

3) Pſ. (68) 69, 33.: Suchet Gott, und eure Seele wird leben. Pſ. 70 (69), 5.: Frohlocken müſſen ſich und freuen über dich Alle, die dich ſuchen. Amos 5, 4.: So ſpricht Jehovah: Suchet mich, und ihr werdet leben. Vgl. 5, 6.

4) Pſ. 42, 3.: Meine Seele dürſtet nach Gott, nach dem lebendigen Gott! Pſ. 143, 6.: Meine Seele dürſtet nach dir, wie dürres Land.

5) Pſ. 63, 2.: Gott! du biſt mein Gott, dich ſuch' ich; nach dir dürſtet mein Geiſt, lechzet mein Leib, wie im dürren ſchmachtenden Land ohne Waſſer.

ſtehen.[1]) Iſt es auch der Gedanke der Schrift, der Gott, den der Geiſt in Folge ſeines Weſens ſucht und nach dem er dürſtet, ſei der Gott der außerordentlichen Offenbarung; ſo iſt doch die außerordentliche und übernatürliche Offenbarung der innern und natürlichen nicht im Geringſten entgegen. Sehnſucht nach Gott, Dürſten und Suchen nach ihm erkennt als ein im Weſen des menſchlichen Geiſtes Liegendes und aus ihm Kommendes auch die heilige Schrift an. Und wie ſie es anerkennt, ſo ſetzt ſie es auch voraus und baut auf es. Auch die Bibel will weder den Menſchen, noch die Menſchheit erklärt wiſſen, ohne in beiden ein Gott-ahnendes, Gott-ſuchendes, Gott-forderndes und Gott-ſetzendes Princip erkennen zu laſſen. Eben darin, daß Jehovah, der Gott der außerordentlichen Offenbarung, zugleich auch Elohim, der Gott des natürlichen Bewußtſeins iſt, liegt ja eines der bedeutendſten Momente im Beweiſe der innern Wahrheit der außerordentlichen göttlichen Offenbarung.[2]) Das Chriſtenthum anerkennt ſeinerſeits dieſes im Alten Teſtament ausgeſprochene Verhältniß vollkommen. Es iſt nach der in ihm herrſchenden Anſchauung Gott, in dem wir leben, uns bewegen und ſind.[3]) Von dem Gott aber, in dem wir leben, uns bewegen und ſind, ſagt die Schrift weiter: Es iſt der Gott, der die Welt und Alles, was darin iſt, hervorgebracht hat. Er, als der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, die Menſchenhände bauten. Auch wird er nicht von Menſchenhänden bedient, als wenn er etwas bedürfte, er ſelbſt iſt es, der Allem Leben, Odem und Alles gibt. Und er ließ von Einem Blute her das ganze Menſchengeſchlecht den ganzen Erdboden bewohnen, und ſetzte feſt die vorherbeſtimmte Zeit und die Grenzen ihrer Wohnung; damit ſie nach Gott ſich umſehen, ob ſie ihn nicht mit Händen greifen und finden möchten, da er keinem Einzigen von uns ferne iſt.[4]) Auch hier haben wir den Gott der natürlichen Offenbarung, den Gott des natürlichen Bewußtſeins vor uns, der aber von dem Gott der außerordentlichen Offenbarung nicht verſchieden iſt. Sagt aber die Schrift, um unſer Verhältniß zu Gott anzudeuten, daß wir in ihm leben, uns

1) Sobald Pſ. 63, 2. ausgeſprochen iſt, der Geiſt dürſte nach Gott und ſuche ihn, heißt es V. 3—9 weiter: So ſchau' ich nach dir im Heiligthum, um deine Pracht und Herrlichkeit zu ſehen; denn beſſer iſt deine Gnade als Leben: meine Lippen würden dich loben. Alsdann würd' ich dich loben in meinem Leben, deinen Namen (anrufend) meine Hände erheben. Mein Herz würde ſich laben, und mit jubelnden Lippen mein Mund (dich) preiſen! Wenn ich dein gedenke auf meinem Lager! Nachtwachen hindurch ſinne ich über dich. Meine Seele hänget dir nach.

2) Siehe Dogm. II. Bd. S. 155—168.

3) Apoſtelgeſch. 17, 28.

4) Apoſtelgeſch. 17, 24—27.

bewegen und ſind; ſo wird damit auch das Andere ausgeſagt, daß unſer wahrſtes Leben das Leben in Gott, unſer tiefſtes Bewegen das Bewegen in Gott, und unſer höchſtes Sein das Sein in Gott iſt. Iſt aber dieß alſo und nicht anders, ſo iſt nothwendig auch ein Anderes: es iſt nämlich zu allen Zeiten und an allen Orten, ſo wie bei allen Völkern, in und mit dem Leben in Gott ein lebendiges Princip, in und mit der Bewegung in Gott ein bewegendes Element, in und mit dem Sein in Gott eine wirkende Urſache. Und dieſes lebendige Princip, dieſes bewegende Element, dieſe wirkende Urſache iſt der Zug zur Gottheit, der Gottesgedanke, die Idee Gottes, wie ſie in der Natur und im Weſen des Geiſtes als innere Offenbarung gegeben iſt, und ohne welche wir die Natur und das Weſen des Geiſtes in der Art und Weiſe, wie er iſt, wie er von Innen heraus wirkt und wie er ſich manifeſtirt, gar nicht erklären können. Wir kommen immer nur auf Daſſelbe zurück, wenn wir andere Stellen der Schrift in Betrachtung ziehen. Der Stelle, nach welcher unſer eigentlichſtes und wahrſtes Leben ein Leben in Gott iſt, tritt eine andere zur Seite, die da ausſagt, ſchon unſer irdiſcher Wandel ſei als der wahre ein Wandel im Himmel,[1] ſo wie die weitere, die ſich dahin beſtimmt, ſchon jetzt ſeien wir Kinder Gottes.[2] Wollen dieſe Stellen auch den durch das Chriſtenthum herbeigeführten Vollendungszuſtand bezeichnen, ſo muß bei allem dem dennoch angenommen werden, daß im menſchlichen Geiſte für jenen Wandel im Himmel ſchon im Dieſſeits, ſo wie für die Bethätigung der Kindſchaft Gottes ein bewegendes Princip wohne, welches ſelbſt kein anderes iſt, als die im lebendigen Zuge zur Gottheit ſich bethätigende Gottesidee.

3. Mit dieſem innern Zuge zur Gottheit begabt, iſt der Menſch noch zu jeder Zeit begriffen worden. Wir würden dieß aber in ſolcher Allgemeinheit nicht ausſprechen können, würde der genannte Zug nicht auch ins heidniſche Bewußtſein fallen. Daß er aber in dieſes falle, dafür gibt ſchon Plato Zeugniß. Nennt er die Seele eine ſich ſelbſt bewegende Subſtanz;[3] ſo läßt er die Grundbewegung in dieſer Seele, die eine Bewegung zu Gott hin, zur Anerkennung ſeines Daſeins, ſo wie zu ſeiner Verehrung iſt, am wenigſten unberührt; auch unterläßt er nicht, dabei auf

---

1) Phil. 3, 20.

2) 1 Joh. 3, 2.

3) Plato de legib. l. X. p. 895. e. 896 a. Ath. ὡ δη ψυχη τουνομα, τις τουτου λογος; ἐχομεν ἀλλον πλην τον νυν δη ῥηθεντα; την δυναμενην αὑτην κινειν κινησιν; Cl. το ἑαυτο κινειν φῃς λογον ἐχειν την αὐτην οὐσιαν ἥνπερ τουνομα ὁ δη παντες ψυχην προσαγορευομεν.

eine Verwandtſchaft des menſchlichen Geiſtes mit Gott hinzuweiſen.[1]) Daſſelbe ſprechen im Ganzen alle jene unter den Heiden aus, welche ſich auf ein inwohnendes Gefühl der Gottheit oder auf ein unmittelbares Gottesbewußtſein berufen.[2]) Was wir ſchon auf heidniſchem Boden finden, tritt uns auf dem chriſtlichen nur um ſo kräftiger und reiner entgegen. Haben auch die Väter im unmittelbaren Gefühle vom Daſein Gottes, im unmittelbaren Gottesbewußtſein, worüber wir bei ihnen beinahe überreiche Ausſprüche finden,[3]) den innern Zug des Geiſtes ſtets ſchon vorausgeſetzt; ſo haben ſie nicht verfehlt, auch ohne dieß klar und beſtimmt über einen ſolchen Zug ſich auszuſprechen. So Baſilius der Große. Seine Anſchauung iſt: Gott iſt jenes erſte, wahrſte und höchſte Gut, nach dem Alles ſtrebt, weil Alles nach ihm ein inneres Verlangen hat. Dieſes Streben und Verlangen nach Gott iſt ein allgemeines: Alles ſtrebt zu ihm auf. Insbeſondere aber iſt es die Seele des Menſchen, die ſich, nicht von Außen dazu belehrt, durch einen gewiſſen urſprünglichen natürlichen Trieb angetrieben fühlt, nach dem Guten und Schönen, alſo nach Gott zu verlangen.[4]) Gregor von Nazianz findet im vernünftigen Geiſte das natürliche Verlangen und Streben nach Gott.[5]) Erklärt er dieſes Streben nach Gott als der höchſten Urſache zunächſt aus dem Urſprung der Seele, welche ſelbſt aus Gott iſt;[6]) ſo unterläßt er nicht, eine nähere Vorſtellung hievon in uns zu vermitteln. Nachdem er nämlich Gott als das abſolute Sein beſchrieben, das alles Sein in ſich faßt, das, wie es anfangs= und endlos iſt (gleichſam ein unermeßliches, unbegrenztes Meer des Seins), ſo auch über allen Gedanken von Zeit und Weſen hinausreicht, bemerkt er, — daß ſich dieſer Gott allein im Geiſte abſchatte.[7])

---

1) Plato de legg. l. X. p. 899. d. e.: *ὁτι μεν ἡγῃ θεους, συγγενεια τις ἰσως σε θεια προς το ξυμφυτον ἀγει τιμᾳν και νομιζειν εἰναι.*

2) Wir haben Dogmat. II. S. 22. 23. ſolche Zeugniſſe mitgetheilt. Die dortigen Citate] vermehren wir hier noch mit folgenden: *Cicer.* De finn. I. 10. Acadd. II. 10. 30. Top. 7, 31. Vgl. *Taconis Roorda* Disp. de Anticipatione tum omni tum in primis Dei, atque Epicureorum et Stoicorum de anticipationibus doctrina. Lugd. Bat. 1823. 4. Ferner: *Facciolati* institutt. Logicæ Peripateticæ p. 94 sqq.

3) Wir haben ſie mitgetheilt Dogmat. II. 57—96.

4) *Basil.* in lib. Regularum fusius disputat. in Respons. ad Interrogation. 2. Cfr. In homil. in Psalm. 114.

5) *Gregor. Naz.* Orat. XXVIII. n. 14. p. 506: *ἐπει ἐφιεται μεν πασα λογικη φυσις θεου, και της πρωτης αἰτιας.*

6) Orat. II. n. 17. p. 20: *τῃ δε, περι ψυχην ἡ σπουδη, την ἐκ θεου και θειαν, και της ἀνωθεν εὐγενειας μετεχουσαν, και προς ἐκεινην ἐπειγομενην, εἰ και τῳ χειρονι συνεδεθη.*

7) *Gregor. Naz.* Orat. XLV. n. 3. p. 847: *νῳ μονῳ σκιαγραφουμενος.*

Da nun aber aus den Manifeſtationen der Gottheit nach Außen, und in Folge derſelben, ein Bild zum Bilde ſich ſammelt, geſtaltet ſich durch alles Dieſes ein einziges großes Bild der Wahrheit. Dieſes Bild aber entflieht, ehe es feſtgehalten wird und geht eilends davon, ehe es durch den Verſtand vollkommen erfaßt wird. Den vorzüglichern Theil unſerer Natur, wenn er rein und lauter iſt, erleuchtet dieſes Bild gerade ſo, wie die Schnelle des kaum nur einen Augenblick verweilenden Blitzes das Auge trifft. Daraus wird ſichtbar, daß Gott, nach meinem Urtheile, in demſelben Maaße *den Menſchen an ſich zieht*, von welchem er begriffen werden kann. Denn was auf gar keine Art begriffen werden kann, das hofft Niemand und nach dem hat Niemand ein Verlangen. In dem Maaße hingegen, in welchem er nicht erfaßt werden kann, erregt Gott im Menſchen die Bewunderung Seiner, durch die Bewunderung aber erregt er nur deſto heftigeres Verlangen nach ihm.[1]) — So *Gregor*, der durch die gegebene Schilderung nicht nur die Sache bezeichnet, ſondern zugleich den Proceß andeutet, durch welchen das natürliche Gottesbewußtſein ſich vermittelt, welches Letztere, wie wir von ihm erfahren werden, ſpäter noch mehr in die Augen ſpringt. *Ambroſius* erkennt im menſchlichen Geiſte ein geheimes Verlangen nach Gott und eine verborgene Liebe zu ihm, als zur Quelle des eigentlichen Lebens.[2]) Mit dem nur ihm eigenen Tiefſinn hat ſich aber unter den Vätern *Auguſtinus* in ſeinen Bekenntniſſen ausgeſprochen, wenn er ſagt: „Herr! *du haſt uns nach dir geſchaffen, und unſer Herz iſt unruhig, bis es Ruhe findet in dir.*“[3]) Der Tiefſinn liegt jedoch nicht allein im einfachen Ausſpruche ſelbſt und in ſeinem Inhalte, ſondern eben ſo in ſeiner beſondern Art und Weiſe, in dem Zuſammenhang, in welchen er das Ausgeſprochene mit Anderm ſetzt, ſo wie endlich darin, daß der Ausſpruch die ganze Menſchheit, wie ſie in der Wirklichkeit iſt, erklärt. Das Erſte in der Gedankenreihe iſt das Geſchaffenſein *nach Gott*; dieſes aber

---

1) *Gregor. Naz.* loc. cit.

2) *Ambros.* de Isaac et anima c. 8. n. 78: Sumamus igitur has alas, quæ sicut flammæ ad superiora dirigant.... Sic enim purgatur anima, velut aurum optimum. Pulchritudo autem animæ sincera virtus et decus verior cognitio supernorum; ut videat illud bonum, ex quo pendent omnia, ipsum autem ex nullo. Eo igitur vivit atque intellectum accipit. Vitæ enim fons est summum illud bonum, cujus charitas nobis et desiderium accenditur, cui appropinquare et misceri voluptas est: quod ei, qui non videt, desiderio est et ei qui videt, inest: ideoque universa alia despicit, hoc uno mulcetur et delectatur.

3) *Augustin.* Confess. l. I. c. 1. Wir theilen die Stelle unten in extenso mit.

iſt ebenſo ein Geſchaffenſein für Gott.[1]) Dieſem Geſchaffenſein nach und für Gott entſpricht ſofort ein objectiver göttlicher Zug, derjenige Zug nämlich, durch den Gott den Menſchen dadurch an ſich zieht, daß er ihn in ſeinem Innerſten erregt.[2]) Dieſem objectiven Zuge folgt alsbald der ſubjective des menſchlichen Geiſtes. Von den Erſcheinungen aber, die nunmehr aus dem Doppelzuge entſtehen, iſt ſchwer zu ſagen, was an ihnen das Erſte oder das Spätere ſei; der Jubel, daß Gott iſt, und mit dieſem Jubel das Lob, das unſer Geiſt dem Seienden ſpendet, oder das Anrufen Seiner, oder das Suchen nach ihm, oder das Finden deſſelben, oder der Glaube, oder das vollkommenere Wiſſen um ihn, oder die Unruhe, die im Geiſte ſo lange beſteht, als das Gottesbewußtſein ſeine Vollſtändigkeit und Feſtigkeit noch nicht erlangt hat.[3]) In dieſe Gedanken des großen Kirchenvaters iſt die ganze Geſchichte der Entwicklung des natürlichen Gottesbewußtſeins eingeſchloſſen, und zwar ſo, wie wir dieſe Entwicklung im Geiſte des Gebildeten nicht weniger gewahren, als in dem des Ungebildeteren. Insbeſondere aber zeugt die Hinweiſung auf eine im menſchlichen Geiſte vorhandene Unruhe, nur von dem Tief- und Scharfſinn des Kirchenvaters, womit er das Innere der Gott-ſuchenden Natur, wie ſie in einem Jeden iſt, eben ſo gut bezeichnet, wie die ganze große Bewegung, die auf dem Gebiete der Religionsgeſchichte herrſcht, und welche die Religionsphiloſophie in ihrem hiſtoriſchen Theile zur Darſtellung bringt. Wir werden auf dieſe Unruhe ſogleich umſtändlicher zurückzukommen Gelegenheit haben. Für jetzt fügen wir einzig noch die Bemerkung an, daß Gregor der Große von jener Unruhe auf ungefähr gleiche

---

1) Ad te ſagt Beides.

2) Tu excitas.

3) Die Stelle lautet loc. cit.: Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus tua, et sapientiæ tuæ non est numerus. Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturæ tuæ; et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui, et testimonium, quia superbis resistis, et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturæ tuæ. Tu excitas ut laudare te delectet: Quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Da mihi, Domine, scire et intelligere, utrum sit prius invocare te, an laudare te; et, scire te prius sit, an invocare te. Sed quis te invocat, nesciens te? Aliud enim pro alio potest invocare, nesciens te. An potius invocaris ut sciaris? Quomodo autem invocabunt, in quem non crediderunt? Aut quomodo credent, sine prædicante? Et laudabunt Dominum, qui requirunt eum. Quærentes enim invenient eum, et invenientes laudabunt eum. Quæram te, Domine, invocans te, et invocem te, credens in te, prædicatus enim es nobis. Invocat te, Domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi.

Weiſe ſpricht, nur hat er mehr die ethiſche Seite im Auge. Seine Vorſtellung iſt aber die: Je mehr ſich die Seele den Begierden überläßt, deſto mehr zerſtreut ſie ſich dadurch auf der einen Seite, wie ſie auf der anderen Eckel gegen die Dinge empfindet, die ſie nicht befriedigen können. Da ſie nun aber ſo nirgends feſtſteht und ruhet, zeigt ſie ſelber deutlich, daß ſie in dieſen Dingen ihr Ruheziel nicht findet. Zu Dem iſt ſie beſtimmt, der ſie erſchaffen hat. Und eben weil ſie nur nach Gott zu ſtreben erſchaffen iſt, deßwegen genügt ihr auch nichts, was nicht Gott ſelbſt iſt.[1])

4. So wie der Zug zur Gottheit ein Zug des ganzen, vollen und ungetheilten geiſtigen Menſchen iſt; eben ſo beherrſcht er auch die einzelnen Vermögen und Kräfte des Geiſtes und verleiht ihnen im Allgemeinen die Richtung über das Endliche hinaus nach Oben. Wir glauben nicht bloß auf dem Boden der poſitiven Offenbarung, ſondern auch auf dem Boden der Philoſophie den Menſchen ſo begreifen zu müſſen, daß das Religiöſe in ihm die eigentliche Grundlage für Alles bildet, was im höhern Erkennen, Wollen, Schaffen und Leben deſſelben zur Erſcheinung kommt. Wir ſehen ſomit das Religiöſe als das eigentliche Prius aller reinern, insbeſondere aller im metaphyſiſchen Sinne auf das Abſolute gehenden Thätigkeiten an; eben darum aber auch als das Prius der Philoſophie. Wir müſſen uns hierüber näher ausſprechen. Die bisherige Betrachtung hat gezeigt, daß die Offenbarungslehre in den Menſchen einen Zug zur Gottheit lege, d. h. einen ſolchen Zug in ihm finde. Dieſen Zug dürfen wir nach den Prädicaten, welche die Offenbarungslehre ihm beilegt, nicht als einen ſchwachen und matten, ſondern nur als einen ſchlechthin kräftigen, und in dieſer Kräftigkeit den Menſchen nach ſeiner höhern Seite erregenden und beſtimmenden Zug anſehen. Iſt nun aber dieſer Zug, der als der Zug zur Gottheit ein ſchlechthin religiöſer Zug, und die erſte Offenbarung des in den menſchlichen Geiſt gelegten religiöſen Princips iſt, Dasjenige, was nicht einſeitig daſteht, ſondern in und mit ſich ſelber auch den ganzen geiſtigen Menſchen emporrichtet; ſo iſt das religiöſe Princip zugleich auch das Princip für jede andere Thätigkeit, die der Menſch als eine ſolche aufweist, die über das Endliche hinausſtrebt und wirklich hinausgeht. Was daher den Menſchen urſprünglich und zuerſt über ſich und die Welt hinausweist, iſt das religiöſe Princip in ihm. Alles Andere von Kräften und Thätigkeiten ſchließt ſich dieſem religiöſen Princip an, vereinigt ſich mit ihm und folgt dem Zuge deſſelben. Dadurch iſt nahe gelegt, daß die innerſte und eigentlichſte Tiefe des Geiſtes das Religiöſe

1) *Gregor. M.* Exposit. moral. Job. l. XXVI. c. 36.

ſei, und daß das höhere Menſchenweſen eine durchaus religiöſe Grundlage habe, oder daß vielmehr das Menſchenweſen ein höheres ſei durch eben das religiöſe Princip in ihm. Wir erläutern dieſe Anſchauung in Betreff des höhern Erkennens auf folgende Art. Die Philoſophie iſt gewohnt, einen im menſchlichen Geiſte wohnenden Satz vom Grunde — **principium rationis sufficientis** — anzunehmen, und an dieſen Satz ſich zu halten. Dieſer Satz iſt es, der den ſpeculativen Geiſt zwingt, für alles im Daſein Erſcheinende einen letzten und höchſten Grund zu ſuchen. Der Geiſt, von dieſem Princip getrieben, ruhet nicht, bis er bei ſeinen Forſchungen bei einem Abſoluten angekommen iſt, welches die Urſache des endlichen relativen Seins iſt. Von dieſem Satz des Grundes nun, den man als ein Vernunftprincip anzuſehen gewohnt iſt, ſagen wir, daß er im menſchlichen Geiſt ſo gegründet ſei, daß er ſelbſt ſeine eigene Grundlage in einem tiefern Princip habe, im religiöſen nämlich. Dem Menſchen iſt die Vernunft mit ihren Ideen und Principien gegeben, weil er vor Allem zur Religion, d. i. zu einem höhern, überſinnlichen Verhältniß, zur bewußten, freien und lebendigen Gemeinſchaft mit Gott, organiſirt iſt. Das Vernunftprincip erhält ſeine Richtung nach Oben durch das religiöſe Princip. Der Menſch iſt mit Vernunft begabt, weil er zur Religion beſtimmt iſt. Ohne urſprünglich zur Gemeinſchaft mit Gott, d. h. ohne urſprünglich zur Religion beſtimmt zu ſein, wäre der Menſch nicht als vernünftiges Weſen hervorgebracht worden. Das Vernunftprincip iſt demnach ſowohl ſeinem Urſprunge als ſeiner Beſtimmung nach ein religiöſes Princip. Das iſt der tiefinnerliche Grund, warum die Offenbarungslehre die Weisheit, die vollendete Erkenntniß, mit der Religion identiſch ſetzt,[1] und warum ihr die abſolute Vernunftloſigkeit, die Thorheit, in der Gotteslängnung beſteht.[2] „Der Anfang der Weisheit iſt nach den Sprüchen die Furcht Gottes (Religion), und Kunde des Ewigen iſt Wiſſenſchaft.“[3] Daſſelbe lehrt das Buch Hiob und der Siracide. Die Furcht des Herrn, d. i. die Religion, iſt nicht nur die Weisheit ſelbſt,[4] ſondern die Religion iſt auch der erſte Keim, d. i. das Princip der Weisheit, und das, was dieſe überall begleitet und was ſie vollendet. Der Anfang der Weisheit — *ἀρχη της σοφιας* — iſt Gottesfurcht.[5] Wurzel der

1) Dogmat. II. S. 336—338.
2) Dogmat. II. S. 39—41.
3) Spr. 9, 10.
4) Hiob 28, 28.: Siehe! die Furcht des Herrn, das iſt Weisheit.
5) Sir. 1, 16.

Weisheit — ῥιζα σοφιας — iſt den Herrn fürchten.[1]) Die Krone der Weisheit — στεφανος σοφιας — iſt die Furcht des Herrn.[2]) Die Liebe zum Herrn iſt die herrlichſte Weisheit.[3]) Fülle der Weisheit iſt den Herrn fürchten.[4]) Eben ſo iſt die Furcht Gottes die Zucht der Weisheit, d. i. die Anleitung, das erziehende Princip zur Weisheit.[5]) Iſt die Vernunft dasjenige, wodurch ſich der Menſch von den übrigen Geſchöpfen der Erde unterſcheidet,[6]) ſo iſt gerade ſie vor allem Andern ein Vernehmen des Ueberſinnlichen. Daraus folgt von ſelber, daß jede Philoſophie in dem Grade unphiloſophiſcher iſt, in welchem ihr das religiöſe Element abgeht. In der Philoſophie iſt der Widerſpruch gegen die Religion zugleich auch Widerſpruch gegen die Philoſophie, alſo Widerſpruch mit ſich ſelber. Die Anlage zur Religion ſchließt die Anlage zur Metaphyſik ſchon in ſich. Die Speculation entwickelt ſich urſprünglich aus dem religiöſen Elemente. Darum weist auch jede ächte Wiſſenſchaft, auf welchem Gebiete es ſei, ein theologiſches Moment auf, und was die Wiſſenſchaften unter einander zu einem Ganzen organiſch verbindet, iſt das ihnen gemeinſame Höhere, dieſes aber nichts Anderes, als das theologiſche Element in ihnen.[7])

1) Sir. 1, 25.
2) Sir. 1, 22.
3) Sir. 1, 14.
4) Sir. 1, 20.
5) Sprüch. 15, 33.
6) Daniel 4, 31. 34.

7) Dieſes theologiſche Element in den verſchiedenen Wiſſenſchaften und das ſich durch daſſelbe herausſtellende Verhältniß eben dieſer Wiſſenſchaften zur Theologie haben wir in unſerer Schrift: Ueber das Weſen der Univerſität und den innern Organismus der Univerſitätswiſſenſchaften, Freiburg 1839, beſonders S. 13—75, behandelt, und dargethan, daß eben jenes theologiſche Element als das göttliche die tiefſte Wurzel alles Wiſſens und alles geiſtigen Lebens, der Urquell, die Bewegung, die Energie, das Princip, die Wahrheit, das Ziel und das Ende von Allem ſei. Thomas v. Aquin hat dieſes allgemeine Princip ſehr klar erkannt und nach dieſer Erkenntniß eben ſo klar das Verhältniß ausgeſprochen, in welchem die Theologie zu den übrigen Wiſſenſchaften ſteht. Wir deuten es durch Folgendes nur oben hin an: Theologia est sapientia, scientia, intellectus, caput, principalis, et ordinatrix omnium scientiarum. *1 Prol. 5.* Theologia est perfecta et sufficiens ad omnem perfectionem humanam, propter efficaciam divini luminis. *Ibid.* Theologia, inquantum est principalis omnium scientiarum, aliquid in se habet de omnibus scientiis. *In lib. I. Sentent. dist. 1. qu. 22.* Theologia est dignior ceteris scientiis. *Summ. th. P. 1. qu. 1. art. 5. Contr. Gentil. l. II. c. 4.* Theologia est dignior ceteris scientiis propter nobilitatem materiæ, certitudinem, et altiorem finem. *Summ. th. P. I. qu. 1. ort. 5. Contr. Gentil. l. II. c. 4.* Theologia non accipit aliquid ab aliis scientiis, ut a superioribus, sed utitur eis ut inferioribus, propter nos. *Summ. th. P. 1. qu. 1. art. 5. art. 8.* Philosophi considerant creaturas, ut sunt in propriis naturis, ideo proprias causas, et passiones inquirunt; theologia vero, ut exierunt a primo principio, et ut ordinantur in ultimum finem, scilicet in Deum.

Faſſen wir das religiöſe Princip als das, ohne was es ſelbſt nicht iſt, als **Idee Gottes**; ſo ſprechen wir uns über das obſchwebende Verhältniß noch beſtimmter, als es bisher geſchehen, alſo aus: **Durch die Idee Gottes, von ihr beſtimmt und geleitet, ſucht die Vernunft einen letzten und höchſten Grund der Dinge über der Welt.** Der Satz vom Grunde hat daher ſeine letzte Wurzel in der Idee der Gottheit, wie dieſe dem menſchlichen Geiſte einwohnt. Dieſes Verhältniß hat ſelbſt das Heidenthum erkannt, weßhalb **Plutarch** das Vorhandenſein der Vernunft von dem Vorhandenſein des Begriffs der Gottheit ableitet,[1] ſo daß den Thieren eben darum die Vernunft abzuſprechen iſt, weil ſie keinen Begriff von Gott haben. Plutarch ſagt nicht: Weil die Thiere keine Vernunft haben, ſo haben ſie auch keinen Begriff von Gott; ſondern philoſophiſch viel tiefer ſpricht er ſich umgekehrt dahin aus, daß den Thieren die Vernunft gerade darum abgehe, weil in ihnen die Idee der Gottheit nicht ſei. Ohne zur Religion urſprünglich und zuerſt organiſirt zu ſein, wäre der Menſch zur Vernunft nicht organiſirt. Den oben bezeichneten Zuſammenhang zwiſchen der Gottesidee und dem Satz vom Grunde als einem Vernunftprincip hat **Gregor v. Nazianz** erkannt, wenn er ſagt: Jedes Vernunftweſen hat ein natürliches Verlangen nach Gott als der erſten Urſache.[2] Hier iſt der Zug des creatürlichen Geiſtes zu Gott das Erſte; das Andere iſt der Zug deſſelben Geiſtes zu der erſten Urſache der Dinge. Die Gottheit zieht durch die dem Menſchen verliehene Idee von ihr den Geiſt zu ſich als zu dem Weſen hin, das die erſte Urſache der Dinge und des endlichen Geiſtes ſelber iſt. Die Idee der Gottheit offenbart ſich folglich zugleich als Satz des Grundes. Darum iſt auch die Vernunft im eigentlichſten und wahrſten Sinne des Wortes nur Vernunft durch die angeborene Idee der Gottheit. Von dieſer Vernunft, welche nach obiger Bemerkung die Gottesidee ſchon in ſich trägt, oder vielmehr von ihr ſelbſt getragen wird, ſagt nun **Gregor v. Nazianz**, nachdem er kurz zuvor von Gott als dem Schöpfer des Univerſums gehandelt, weiter: ſie ziehe von den ſichtbaren Dingen zu Gott empor.[3] Iſt der Satz vom

---

2. Prol. princ. Contr. Gentil. l. II. c. 4. Philosophia primo tractat de creaturis, et ultimo de Deo; sed theologia e converso *Contr. Gentil. l. II. c. 4.* Finis theologiæ ultimus est contemplatio primæ veritatis in Patria. *Summ. th. P. I. qu. 1. art. 4. art. 5. 1 prol. 5.*

1) **Plutarch** im **Gryllos**: oder: ob die unvernünftigen Thiere Vernunft haben.

2) *Gregor. Naz..* Orat. XLVIII. n. 13. p. 506: *ἐπει ἐφιεται μεν πασα λογικη φυσις θεου, και της πρωτης αἰτιας.*

3) *Gregor. Naz.* Orat. XLVIII. n. 16. p. 508: *οὑτως ὁ ἐκ θεου λογος και*

Grunde jener Satz, durch welchen die Vernunft überall einen letzten Grund fordert; ſo iſt der Satz vom Grunde, ohne dadurch ſeine Kraft und Bedeutung im Geringſten zu verlieren, allererſt in ſo fern ſelbſt ein geforderter Satz, als der Geiſt, mit der Gottesidee ausgerüſtet, den Satz vom Grunde gleichſam aus ſich heraus als ein Moment von ihr ſelber ſetzt. Die Dinge außer uns, wenn ſie von uns beobachtet werden, vermitteln in uns nicht den Satz vom Grunde, noch weniger bilden ſie dieſen Satz; eben ſo wenig erzeugt und geſtaltet ſich der genannte Satz aus ſich ſelber; auch iſt er nicht etwa ein bloßes logiſches Geſetz; vielmehr wurzelt er in der unmittelbaren Idee der Gottheit und iſt die Frage, welche dieſe Idee, nach Außen ſich wendend, an die Dinge hinſichtlich ihrer Exiſtenz ſtellt. Hat der Geiſt, der dem Zuge dieſer Idee folgt, die Exiſtenz der Dinge als ſolche allein im Auge, ſo vermittelt ſich das *kosmologiſche* Argument. Sieht er auf die innere und äußere Beſchaffenheit und die Zweckmäßigkeit der Dinge, ſo erzeugt ſich das *phyſikotheologiſche* und *teleologiſche*.[1] Iſt ihm Object die Geſchichte der Welt, ſo ergibt ſich das *hiſtoriſche* Argument. Wendet er ſich endlich in ſich ſelber, als in ein inneres Reich der Sittlichkeit hinein, ſo geſtaltet ſich der *moraliſche* Beweis für das Daſein Gottes. Bei allem Dem ſind die Argumente für ſich ſelber frei und ſelbſtſtändig, wie ſie auch je im Einzelnen geführt werden können.

5. Wir haben oben den mit der göttlichen Ebenbildlichkeit gegebenen Zug zur Gottheit unter Anderm auch das für alles höhere Streben, Denken, Schaffen und Leben *bleibende* Princip genannt. Dieſes Princip iſt aber das bleibende nicht etwa nur in dem Sinne, daß es bleibt, ſo lange der geiſtige Zuſtand des Menſchen unverletzt und unverkümmert iſt, ſondern es iſt es auch, wenn, und zwar durch die Sünde, Verderben eingetreten iſt. Das genannte Princip iſt alsdann *das für die Wiederherſtellung bleibende*. Haben wir oben das göttliche Ebenbild als ein unverlierbares erkannt, ſo kann mit ihm auch Dasjenige nicht verloren gehen, was den ebenbildlichen Kräften auf natürliche Weiſe eingeboren iſt, und ohne was das Ebenbildliche ſelbſt gar keine Bedeutung mehr hätte. Das iſt aber eben der Zug des Geiſtes zur Gottheit, wie dieſer in und mit der Idee Gottes ſchon geſetzt iſt, und die damit von ſelber gegebene Bewegung. Iſt der Abfall von Gott als Thatſache ſchon vorüber, ſo iſt die Wiederher-

---

πασι συμφυτος, και πρωτος ἐν ἡμιν νομος και πασι συνημμενος, ἐπι θεον ἡμας ἀνηγαγεν ἐκ των ὁρωμενων.

1) Man vgl. die tiefſinnige Stelle bei Auguſtinus, Dogm. II. S. 133—135.

ſtellung aus dem Abfall allererſt Sache der göttlichen Gnade; die göttliche Gnade ſetzt aber, indem ſie die Wiederherſtellung einleitet, im menſchlichen Geiſte einen natürlichen Keim für die Wiederherſtellung voraus. Wenn Origenes von dieſem innern Keime der Wiederherſtellung handelt, iſt er ihm ſelber nichts Anderes, als der zum Ebenbilde Gottes geſchaffene unſterbliche Geiſt, der als der mit intellectuellem Lichte ausgerüſtete, über das Sichtbare zum Unſichtbaren hinaufſteigt. [1]) Dieſes ſelbe Princip iſt auch der in der Menſchheit fortwährend ſich erhaltende Keim der Religion. Wo wir nur irgend eine Bewegung wahrnehmen, die ein religiöſes Denken oder Handeln andeutet, da ſtammt ſie aus jenem Keime, aus jenem einwohnenden Gefühl der Gottheit. Selbſt da, wo abgöttiſch die Creatur verehrt wird, offenbart ſich jener Keim und entfaltet ein beſtimmtes Leben. Ja dieſer Keim muß, wie das eingepflanzte Gefühl der Gottheit, mit dem er Eins iſt, ſogar da in hohem Grade und großer Stärke vorhanden angenommen werden, wo der Menſch, der aus Hochmuth vom wahren Gott abgefallen, dennoch lieber ſich erniedrigt und vor dem, was der Natur nach ſo weit unter ihm iſt, vor Stein, Holz und Thier niederfällt, als gänzlich ohne Gott ſein will. Sofern die Sünde zugleich der Verſuch iſt, ohne Gott zu ſein, muß geſagt werden, daß, ſo groß auch

1) *Origen. de princip.* l. IV. n. 36. 37.: Omnis mens, quæ de intellectuali luce participat, cum omni mente, quæ simili modo de intellectuali luce participat, unius sine dubio debet esse naturæ. Si ergo cœlestes virtutes intellectualis lucis, id est, divinæ naturæ per hoc quod sapientiæ et sanctificationi participium sumunt, et humanæ animæ ejusdem lucis et sapientiæ participium sumserunt, et ita sunt unius naturæ ad invicem uniusque substantiæ. Incorruptæ autem sunt et immortales cœlestes virtutes, immortalis sine dubio et incorrupta erit etiam animæ humanæ substantia. Non solum autem, sed quoniam ipsa patris et filii et spiritus sancti natura, cujus solius intellectualis lucis universa creatura participium trahit, incorrupta est et æterna, valde consequens et necessarium est, etiam omnem substantiam, quæ æternæ illius naturæ participium trahit, perdurare etiam semper, et incorruptibilem esse et æternam, ut divinæ bonitatis æternitas etiam in ea intelligatur, dum et æterni sunt hi, qui ejus beneficia consequuntur. Alioquin consideremus, si non etiam impium videtur, ut mens, quæ Dei capax est, sustantialem recipiat interitum: tanquam hoc ipsum, quod intelligere Deum potest et sentire, non ei sufficere possit ad perpetuitatem, maxime cum etiamsi per negligentiam decidat mens, ne pure et integre in se recipiat Deum, semper tamen habeat in se velut *semina qaedam reparandi ac renovandi* melioris intellectus, cum ad imaginem et similitudinem Dei, qui creavit eum, interior homo, qui et rationalis dicitur, renovatur.... Potest et rationalibus mens proficiens a parvis ad majora, et a visibilibus ad invisibilia, pervenire ad intellectum perfectiorem.

die im Stolze liegende Neigung zu dieſem Verſuche iſt, der Verſuch doch in der That nimmermehr gelingt, weil die Neigung, die ihn hervorbringt, vor dem höhern Princip erliegt. So ſehr alſo iſt das Bedürfniß und die ſtille Ueberzeugung, daß ein Gott iſt, in das innerſte Leben des Menſchen verflochten, daß er, nur um dem eingeborenen religiöſen Zuge zu genügen, göttliche Ehre Weſen erweist, die nicht Gott ſind, wie der Apoſtel ſagt: „Damals, als ihr Gott nicht kanntet, dientet ihr denen, die von Natur nicht Götter ſind.“ 1)

6. Will man gegen das Bisherige einwenden, daß es nicht nur einzelne verwilderte Individuen, ſondern ſelbſt ganze Stämme gebe, die von einem Gott nichts zu wiſſen ſcheinen; ſo haben wir an einem anderen Orte die Thatſache, um welche es ſich hier handelt, eben ſo anerkannt als erklärt. 2) Es iſt dem dort Auseinandergeſetzten höchſtens noch der Gedanke nachzutragen, daß ſich bei ſolchen Individuen und Völkerſtämmen überhaupt auch in anderer Art ein Höhermenſchliches nicht entwickelt, obſchon es in der Potenz vorhanden iſt. Iſt ſchon die Zahl jedem menſchlichen Geiſte eingeboren, ſo finden wir doch bei den vorhin Genannten keine Matheſis. Eben ſo verhält es ſich mit Kunſt und Wiſſenſchaft überhaupt. Ueberall höchſtens nur rohe Anſätze zu wahrhaft menſchlichen Entwicklungen, aus welchen höhere Ideen hervorleuchten. Man ſieht hieraus, daß es in der Menſchheit durch die Sünde herbeigeführte Zuſtände gibt, unter welchen überhaupt keine Idee Herrſchaft gewinnen kann. 3)

7. Gleichwie aber jenes obige Princip der natürliche Keim der Religion in der Menſchheit iſt, ſo iſt es auch da, wo die Religion ſelber in Wirklichkeit ihren Anfang genommen, Dasjenige, was den menſchlichen Geiſt über jede falſche Erſcheinung der Religion, bei welcher er kürzere oder längere Zeit verharrt, ſtets wieder hinaustreibt. Daraus iſt jene Bewegung zu erklären, die wir in den heidniſchen Religionen als eine in der Geſchichte fortſchreitende und den Geiſt dem Chriſtenthume näher bringende wahrnehmen. 4)

8. Die im Menſchen liegende Idee der Gottheit iſt nicht ein von Anfang an ſchon fertiger Begriff, nicht ein ſchon ausgeſprochener

---

1) Gal. 4, 8. Vgl. Röm. 1, 18—32.

2) S. unſere Encyklopädie der theol. Wiſſenſchaften. I. Bd. 2. Aufl. S. 130—137.

3) Encyklopädie der theol. Wiſſenſchaften. I. Bd. S. 134. 135. in einer Note.

4) Wir haben dieſe fortſchreitende Bewegung mit dem Princip, durch welches ſie geleitet iſt, in unſerer Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften, I. Bd. 2. Aufl. S. 212—295, beſchrieben.

Satz, nicht eine ideelle Viſion, auch nicht ein irgendwie entworfenes geiſtiges Bild, ſondern ſie iſt, wie ſchon geſagt, überall der Keim, die Potenz, die Quelle einer Erkenntniß Gottes, die jedoch nicht ausbleibt, wenn nur die äußeren Bedingungen zur Entwicklung des auch ſonſt wahrhaft Menſchlichen gegeben ſind.[1] Wenn ein Naturding (wie etwa eine Pflanze) ſich zu ſeinem vollen Daſein und zu ſeiner ganzen Beſtimmung entwickelt, wird Jedermann ſagen, es habe ſich nur nach der Idee ſeines Weſens entwickelt, welche Idee zugleich das innere Geſetz für dieſe Entwicklung war. Die Beſtimmung des Dinges lag in ſeinem Weſen eingeſchloſſen: Beides zuſammen aber, Weſen und Beſtimmung, in der Idee. Lehrt nun das Chriſtenthum, der Menſch ſei zur Religion, d. i. zur bewußten, freien und lebendigen Gemeinſchaft mit Gott, beſtimmt; ſo muß dieſe religiöſe Beſtimmung ſchon in das Weſen des Menſchen eingeſchloſſen ſein: Weſen aber und Beſtimmung zumal in die Idee des Menſchen. Unterſcheidet ſich nun aber der Menſch vom Naturding dadurch, daß in ihm, als dem intelligenten Weſen, die Idee von ihm, d. i. die Idee von ſeinem Weſen und von ſeiner Beſtimmung ins Bewußtſein eben eintritt, wie ſie beim intelligenzloſen Naturding nicht eintritt; ſo muß ſich beim Menſchen in und mit der Entwicklung des Selbſtbewußtſeins auch das Gottesbewußtſein, d. h. das Bewußtſein desjenigen Weſens entwickeln, zu deſſen bewußter freier und lebendiger Gemeinſchaft der Menſch beſtimmt iſt. In die Idee des Menſchen iſt urſprünglich ſchon die Idee Gottes als desjenigen abſoluten Weſens eingeſchloſſen, in Abſicht auf welches er ſein höchſtes, reinſtes und tiefſtes Leben entfaltet. Nenne man es nun Idee Gottes, oder Gedanken des Ewigen oder Gefühl der Gottheit, oder Ahnung eines abſoluten Weſens: immerhin wird, da nach der göttlichen Offenbarung Gott der Urſprung wie das Ziel des Menſchen iſt, dieſe Idee, dieſer Gedanke, dieſes Gefühl, dieſe Ahnung, den Menſchen bis in ſeine tiefſte Tiefe hinab, und bis zu ſeiner höchſten Höhe hinauf durchwalten. Ja noch mehr: die Idee der Gottheit wird die Tiefe und Höhe ſelbſt durchbrechen, um in der erſten Hinſicht den Menſchen zu ſeinem Urſprunge, in der

---

1) Was Leibnitz von der Idee überhaupt ſagt, gilt auch von der Idee Gottes. Er ſagt aber: C'est là où je trouve l'original des idées et des vérités, qui sont gravées dans nos âmes, non pas en forme de propositions, mais comme des *sources* dont l'application et les occasions naître des énontiations actuelles. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, l. IV. c. 11. §. 13. p. 380. in oper. philos. ed. Erdmann. Berol. 1840. Mit Recht verweist Leibnitz, indem er von den Ideen handelt, ſchon im avant-propos p. 194 auf den Brief Pauli an die Römer 2, 15., où il marque, que la Loi de Dieu est écrite dans les cœurs.

zweiten aber denſelben zu ſeinem Ziele hin zu bewegen und mit jenem Weſen in Gemeinſchaft zu bringen, das Beides, Urſprung und Ziel des Menſchen, zumal iſt. Nun erſt begreifen wir auch, wie dieſe ſo den ganzen Menſchen durchwaltende Idee der Gottheit den methaphyſiſchen Satz vom Grunde ſelber ſetzt, d. h. die tiefſte Wurzel eben dieſes Satzes iſt. Durch dieſe Idee iſt der Menſch ein geborner Theiſt. Der Atheismus iſt das Syſtem der geiſtigen Unnatur ſelber, das ſich immer wieder an der Natur aufhebt. Daher ſagt Plato: „daß noch kein Einziger, der in ſeiner Jugend die Meinung angenommen, es ſeien keine Götter, auf dieſem Gedanken bis in ſein hohes Alter beharrt ſei.“ [1]) Athanaſius aber glaubt, der Geiſt, der Gott läugne, müſſe zuvor ſich ſelber geläugnet haben, weil in ihn eine natürliche Gotteserkenntniß eingeſchloſſen ſei. [2])

8. Noch erübrigt, den innern Act oder auch den innern Proceß, durch welchen das unmittelbare Gottesbewußtſein ſich vermittelt, in ſeiner Urſprünglichkeit mit dem rechten Worte zu bezeichnen. Iſt das Urſprüngliche ein Gefühl, oder ein Vernehmen, oder eine Anſchauung? Alle dieſe drei Worte paſſen, um jenes Urſprüngliche zu bezeichnen. Durch das Gefühl fühlt oder empfindet der Geiſt ſein inneres Weſen, ſo wie die Beſtimmtheit dieſes Weſens. Iſt nun dieſes Weſen innerlich durch ein Verhältniß zu einem anderen und höchſten Weſen beſtimmt; ſo fühlt ſich der Geiſt durch dieſe Beſtimmung auf eigenthümliche, der Natur der Sache aber entſprechende Weiſe afficirt. Dieſe Affection geht nicht nur in das Bewußtſein ſo ein, daß ſie ſich mit demſelben vereinigt, ſondern ſie bleibt fortan ſelbſt ein Beſtandtheil des Bewußtſeins. Der Menſch erkennt ſich als für ein Verhältniß zu einem höhern Weſen gerade ſo beſtimmt, wie er ſich früher gefühlt hat. Der Begriff des Verhältniſſes aber wehrt in dieſem Proceſſe jeden pantheiſtiſchen Gedanken ab, weil der Menſch ſchon durch das urſprüngliche Gefühl ſich als ſchlechthin verſchieden von jenem

---

1) *Plat.* de legib. l. X. p. 888. c.

2) *Athanas.* Orat. contra gentes. n. 30. Die Frage nach dem Wege der Gotteserkenntniß beantwortet hier Athanaſius mit den Worten: „Wenn aber Jemand fragen ſollte, welches jener Weg ſei, ſo würde ich antworten: es ſei die Seele und der Geiſt einer jeden Seele ſelber. Denn das Gott-ſchauen und das Gott-erkennen geſchieht nur im Geiſt und durch den Geiſt; es ſei denn, daß Unfromme das Daſein Gottes läugnen, damit aber zugleich auch das in Abrede ſtellen, daß ſie einen Geiſt haben; und das Letztere möchten ſie in der That noch mit größerer Wahrſcheinlichkeit als das Erſtere ſagen. Es iſt nicht Sache derer, die Geiſt haben, den Urheber des Geiſtes, Gott, zu läugnen.“ Später, und zwar n. 34, kommt Athanaſius auf dieſen Gedanken zurück und nennt die Gottesläugner eigentliche Thiere.

Weſen erfaßt, zu dem er in ein Verhältniß zu treten beſtimmt iſt, und das, eben weil es ein Anderes iſt, unmöglich er ſelber ſein kann. Läßt man nun das Bewußtſein mit dem Gefühl des Weſens und des Zuſtandes ſeinen Anfang nehmen; ſo hindert nichts, des Wortes ſich zu bedienen, um aus- zuſprechen, daß wir in demſelben Momente, in welchem wir unſer wahrhaft bewußt werden, durch das Gefühl jener Affection auch des Verhältnißes zu einem außer uns ſeienden abſoluten Weſen uns bewußt werden. Wählen wir aber zur Bezeichnung der Sache das Wort Vernehmen, ſo ſchließt der hier maßgebende Begriff ſogleich ein Zweifaches in ſich ein, das aber wieder in Einem und demſelben Momente zuſammenkommt, und in Abſicht auf die Zeit nur Einen Moment erfüllt. Das Vernehmen ſetzt nämlich ein Ankündigen, ein Offenbaren voraus. Eine innere Offenbarung an unſerem Geiſt aber haben wir bei dem unmittelbaren Gottesbewußtſein als Erſtes und Urſprüngliches ſtets vorausgeſetzt. Die Gottesidee iſt eben ſo wenig die Idee des Menſchen ſelbſt, als ſo wenig ſie von ihm erzeugt wird. Der Gedanke iſt in ihm, aber nicht als ſein Gedanke, d. h. nicht als Gedanke von dem, was er ſelber iſt, und nicht als Gedanke, den er ſelbſt erzeugt hätte. Die Idee der Gottheit kann als ſolche erſt dann wahrhaft ausgeſprochen werden, wenn der Geiſt ſie eben ſo in ſich vernimmt, wie ſie ſich ihm offenbarend darbietet. Ohne vernommen zu ſein, iſt ſie nicht vollſtändig. Wird ſie aber vernommen, wie und wenn ſie ſich offenbaret; ſo wird ihr Inhalt, Gott, wiederum, wie beim Gefühl, als ein Anderes denn der menſchliche Geiſt ſelbſt iſt, vernommen, und zwar als das, zu dem der Menſch nur wieder in ein Verhältniß treten kann. Auf dieſelbe Art verhält es ſich mit der Anſchauung. Daß dieſe Anſchauung als eine geiſtige aufzufaſſen ſei, verſteht ſich von ſelber. Was dort geiſtig vernommen wird, wird hier geiſtig angeſchaut: die innere Offenbarung nämlich. Was ſich innerlich offenbart und geiſtig erſcheint, iſt nicht ein von uns Hervorgebrachtes, Erdachtes und Erzeugtes, ſondern ein Anderes, das wir eben nur als ein im Geiſte ſchon Vorhandenes anzuſchauen vermögen, wenn ſchon auf ganz unbildliche Weiſe. Es iſt die Offenbarung eines Gedankens von einem Weſen, das über uns iſt und zu dem wir in ein Verhältniß treten ſollen. Für alles Bisherige aber gilt: Was anfänglich Gegenſtand des Gefühls, des Vernehmens und der Anſchauung war, wird ſpäter Gegenſtand des Denkens. Den Gott, den wir fühlten, vernahmen und anſchauten, denken wir: indem wir ihn aber denken, gelangen wir überhaupt erſt recht zum wahren, gründlichen Denken, das aber ſeine tiefſte Wurzel in jenem Fühlen, Vernehmen und Anſchauen ſelbſt zu haben, erfunden wird.

Die Kirchenväter haben, um ſich über unſern Gegenſtand klar zu machen, die innere Offenbarung ein inneres göttliches Sprechen, ein Wort Gottes an unſer Inneres genannt. Die Wahrheit, die Gott ſelbſt iſt, ſpricht innigſt zu der denkenden Seele. [1]) Die Wahrheit aber, die im Innerſten der Seele, im Innerſten der Gedanken redet, ſie ſpricht nicht hebräiſch, nicht griechiſch, nicht lateiniſch, nicht ausländiſch; ſie ſpricht ohne Werkzeug der Sprache, ohne Sylbengetön. Sie ſpricht unmittelbar an unſern Geiſt. [2]) Dem Reden des Wortes in uns entſpricht in unſerem Innern von unſerer Seite ein Suchen und Finden. [3]) Ohne dieſes Wort im Innern, ohne dieſen innern Lehrer, glaubt Fulgentius, würde man das äußere Wort und den äußern Lehrer nicht verſtehen. [4])

Die nachbildlichen Thätigkeiten des menſchlichen Geiſtes.

§. 95.

Iſt der Gott ebenbildliche Geiſt ein lebendiges Leben, die abſolute Lebendigkeit Gottes aber das ſich thätig in ſich bewegende trinitariſche Leben der Gottheit; ſo werden auch die Thätigkeiten des menſchlichen Geiſtes, der ein abbildliches Leben in ſich trägt, ſolche Thätigkeiten ſein, die nachbildlich und relativ das ſind, was die göttlichen urbildlich und abſolut.

1. Wir haben früher das abſolute Sein Gottes als abſolutes Leben erkannt. [5]) Dem dort Auseinandergeſetzten ſtimmen auch die Väter der Kirche bei. Nach Athanaſius iſt in Gott das Sein ſelbſt ſchon Leben. Eben ſo laſſen ſich in ihm auch Weſen und Leben nicht von einander unterſcheiden. Sonſt wäre ja das Weſen Gottes ein zuſammengeſetztes Etwas, das auch erſt durch die Zuſammenſetzung ſein Beſtehen und ſeine Vollſtändigkeit erhielte, wenn nur in Gott etwas Anderes Er ſelbſt, und wieder etwas Anderes, das Sein oder das Leben wäre. [6]) Auguſtinus ſpricht ſich ähnlich aus: „In Gott iſt das erſte und höchſte Leben. In ihm iſt aber das Sein nicht etwas Anderes, als das Leben,

---

1) *Augustin.* tract. 55. in Joann. Evang. XIII.
2) *Augustin.* confess. l. XI. c. 3.
3) Loc. cit. c. 8. Vgl. *de Magistro.* c. 11.
4) *Fulgent.* de veritate prædestinationis et gratiæ Dei l. I. c. 22.
5) Dogmat. II. 44 ff.
6) *Athanas.* disputat. die sequent. contra Arium.

ſondern Sein und Leben iſt in ihm Eins.[1]) Eben ſo Gregor dem Großen.[2])

2. Das göttliche Leben aber, mit welchem das göttliche Sein Eins iſt, beſteht in perſönlichen Thätigkeiten: das Leben iſt ſelbſt Alles, was es iſt und lebt, in dieſen perſönlichen Thätigkeiten. Nachdem Auguſtinus in einer kurz zuvor angezogenen Stelle darauf hingewieſen, daß in Gott Sein und Leben Eins ſeien, fügt er alsbald hinzu: „Dem erſten und höchſten Verſtand iſt nicht ein Anderes das Leben und ein Anderes das Erkennen, ſondern das Erkennen iſt auch das Leben und das Sein. Eins iſt Alles.“[3]) Dieſen Gedanken führt er ſpäter weiter aus, indem ihm das eben bezeichnete Leben das trinitariſche Leben der Gottheit iſt.[4])

3. Haben wir früher auf dem Standpunkte der göttlichen Offenbarung das abſolute göttliche Leben als das weſentlich trinitariſche begriffen,[5]) iſt nach derſelben Offenbarung der Menſch Ebenbild desjenigen Gottes, welcher der Dreieinige iſt,[6]) iſt ſomit auch das trinitariſche Leben der Gottheit das Urbild des menſchlichen Lebens;[7]) ſo folgt von ſelber, daß

---

1) *Augustin.* de trinit. l. VI. c. 10: Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere.

2) *Gregor. Magni* exposit. moral. Job. l. XVIII. c. 33: Sein und Leben iſt nicht von einander verſchieden.

3) *Augustin.* de trinit. l. VI. c. 10: Et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id, quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia.

4) De trinit. l. XV. c. 5: Sed hæc omnia quæ dixi, et quæcumque alia simili more locutionis humanæ digne de Deo dici videtur, et universæ Trinitati, quæ est unus Deus, et personis singulis in eadem Trinitate conveniunt. Quis enim vel unum Deum, quod est ipsa Trinitas, vel Patrem, vel Filium, vel Spiritum sanctum, audeat dicere, aut non viventem, aut nihil sentientem vel intelligentem, aut in ea natura, qua inter se prædicantur æquales, quemquam esse eorum mortalem sive corruptibilem, sive mutabilem, sive corporeum; aut quisquam ibi neget aliquem potentissimum, justissimum, speciosissimum, optimum, beatissimum? Si ergo hæc atque hujusmodi omnia, et ipsa Trinitas, et in ea singuli dici possunt, ubi, aut quomodo Trinitas apparebit? Redigamus itaque prius hæc plurima ad aliquam paucitatem. Quæ vita enim dicitur in Deo, ipsa est essentia ejus atque natura. Non itaque Deus vivit nisi vita, quod ipse sibi est. Hæc autem vita non talis est, qualis inest arbori, ubi nullus est intellectus, nullus est sensus. Nec talis, qualis inest pecori: habet enim vita pecoris sensum quinque-partitum, sed intellectum habet nullum: at illa vita, quæ Deus est, sentit atque intelligit omnia; et sentit mente non corpore, quia spiritus est Deus.

5) Dogmat. II. 590—609.

6) Siehe oben S. 468—479.

7) Dogmat. II. 631—639.

auch diejenigen Thätigkeiten, welche für den Menſchen die weſentlichen und nothwendigen ſind, die nachbildlichen der trinitariſchen ſein werden. Das ſind aber diejenigen Thätigkeiten, durch welche der Menſch ſeine Perſönlichkeit, d. h. aber, durch welche ſich der Menſch als Geiſt bethätiget. Mit dieſen Thätigkeiten ſelbſt haben wir es für jetzt im Beſondern noch nicht zu thun,[1]) wohl aber zunächſt im Allgemeinen damit, daß ſie ſich zu den trinitariſchen wie Nachbildliches zum Urbildlichen verhalten. Der nächſte wie innerſte Grund hievon liegt ſchon darin, daß es ſich ja im Geheimniſſe der Trinität ſelbſt überall um das Weſen der Perſönlichkeit handelt: das Geheimniß der Trinität iſt die abſolute Perſönlichkeit[2]) und darum das Geheimniß ſelbſt nicht das abſolut Unbegreifliche.[3]) Iſt von der Gottheit die Perſönlichkeit ſchon deßwegen nicht zu trennen, weil für Gott das Sein ſelber nichts Anderes iſt, als das Perſonſein, iſt folglich Gott durch und durch perſönlich; ſo beſteht die Abſolutheit des göttlichen Seins als des perſönlichen in der Dreiperſönlichkeit.[4]) Männer, wie Auguſtinus, welche gerade in der Dreieinigkeit die höchſte Urſache der Dinge erkennen,[5]) die ferner in der geſammten Creatur überhaupt,[6]) vorzugsweiſe aber im menſchlichen Geiſte das Bild der Trinität erblicken,[7]) glauben zugleich, das Suchen nach Gott könne nur ein Suchen nach dem Dreieinigen ſein,[8]) weßwegen er auch als der Dreieinige nothwendig gefunden werden müſſe.[9]) Fulgentius, der dem heil. Auguſtinus in dieſer

---

1) Angedeutet ſchon ſind ſie Dogmat II. 631—639.

2) Siehe Dogmat. II. 590—609 und S. 284—286.

3) Dogmat. II. S. 592.

4) *Augustin.* de trinit. l. VII. c. 6: Nam et in personis eadem ratio est: non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. Nam si esse ad se dicitur, persona vero relative; sic dicamus tres personas, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum.

5) *Augustin.* de trinit. l. V. c. 13 u. 14. An letzter Stelle heißt es: Ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum principium, sicut unus creator, et unus Dominus.

6) *Augustin.* de trinit. l. XV. c. 2.

7) *Augustin.* de trinit. l. IX. c. 4 et 12. l. XIV. c. 8. l. XV. c. 21 et 22.

8) *Augustin.* de trinit. l. XV. c. 2: Hæc de libro sapientiæ propterea posui, ne me fidelium quispiam frustra et inaniter existimet in creatura prius per quasdam sui generis trinitates quodam modo gradatim, donec ad mentem hominis pervenirem, quæsisse indicia summæ illius *Trinitatis, quam quaerimus, cum Deum quaerimus.*

9) *Augustin.* de divers. quæstt. 83. c. 18: Omne quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit. Universa igitur creatura si et est quoquomodo, et ab eo, quod omnino nihil est plurimum distat, et suis partibus sibimet congruit, causam quoque ejus trinam esse oportet, que

Anſchauung beiſtimmt,[1]) geht ſogar ſo weit, die Läugnung der Trinität ſelbſt für eine Ketzerei gegen die Vernunft zu halten.[2])

4. Der bisher vorgezeichnete Weg darf nur weiter verfolgt werden, um uns durch ihn alsbald in das volle und geiſtige Reich des Bewußtſeins und der Perſönlichkeit hinein leiten zu laſſen, in welchem die nachbildlichen Thätigkeiten walten,[3]) welche als die erkennenden und wollenden auftreten und wirken. Es ſind ſomit die intellectuellen und die ethiſchen Kräfte, welche als die nachbildlichen ihre Thätigkeiten entfalten und als ſolche ſich erweiſen, welche, wie ſie aus dem Princip der Perſönlichkeit ſtammen, eben ſo als perſonbildende Functionen

---

fit, qua hoc sit, qua sibi amica sit. Creaturæ autem causam, id est, auctorem Deum dicimus. Oportet ergo trinitatem, qua nihil præstantius, intelligentius et beatius, invenire perfecta ratio potest.

1) *Fulgent.* de trinit. c. 7.

2) Loc. cit. c. 8: „Ich habe die Spuren der höchſten Dreieinigkeit, die ſich in den Geſchöpfen vorfinden, deßwegen aufgezeigt, auf daß ſelbſt durch die Vernunft einleuchte, wie ſehr die Häretiker irren, welche die Trinität läugnen.“ Vgl. ferner: Fragment. ex lib. V. de imagine Dei contra Fabian.

3) Claudianus Mamertus ſpricht gleichſam für Viele, wenn er im Sinne Auguſtins in ziemlicher Vollſtändigkeit ſich dahin äußert: „Die ewige Wahrheit ſpricht zur Seele: Menſch! zu der Dreieinigkeit, die der einzig wahre Gott iſt, biſt du emporgeſchaffen! Darum heißt es auch: Laſſet uns den Menſchen nach unſerem Ebenbilde und nach unſerer Aehnlichkeit machen. Menſchenſeele! wende deinen Blick in dich ſelbſt hinein, und beſtrebe dich, dort in deinem Innerſten deine Denkkraft zu mir aufzuheben. Betrachte deinen Verſtand, dein Wort, deinen Willen. Was du immer von dir denkeſt, das iſt dir Alles in deiner Denkkraft zugegen, und wenn du dir deiner gänzlich bewußt biſt, ſo denkeſt du zugleich gänzlich dich aus. Du willſt ja auch denken und dich ſelbſt kennen, das iſt, du liebſt deine Denkkraft und Selbſtkenntniß. Kennt deine Seele dich ſo, wie ſie iſt, ſo ſind deine ſelbſtkennende Seele und ihre Selbſtkenntniß einander vollkommen gleich. So gleich ſind auch einander deine Seele, ihre Selbſtkenntniß und Liebe, wenn ſie ſich, ihre Selbſtkenntniß und Alles, was ſie in ſich enthält, gänzlich liebt. In meinem Lichte ſiehſt du dann ein, daß dieſe drei Merkmale, deine Denkkraft, Selbſtkenntniß und Selbſtliebe in deiner Seele zugegen, oder aber vielmehr deine einzige Seele ſind. Siehe! ich, der Vater, und unſere Liebe ſind Ein Gott! du, vernünftige Denkkraft, dein innerſtes Wort, worin du dich ſelbſt ausſprichſt, und eure Liebe, ihr ſeid auch eine Menſchenſeele, die nach der Aehnlichkeit des Schöpfers erſchaffen worden, aber dem Schöpfer nicht gleich iſt. Du biſt nur die gebildete Seele, und nicht die bildende Kunſt, nicht das Urbild. So entferne dich denn auch von Allem, was unter dir liegt, und was deiner Bildung lange nicht gleich kömmt! Hebe dich zum Urbilde empor, das dich gebildet hat, und laß dich ſchöner noch bilden. Dieſem Urbilde ſtrebe du immer nach, und du wirſt deſto mehr Schönheit empfangen, je näher deine Liebe dich dem Urbilde bringt.“ De statu animæ, l. I. c. 26.

ſich vollziehen. Die Perſon aber, welche fortwährend gebildet werden ſoll, iſt die wahre, die der göttlichen Idee entſprechende Perſon.

5. Kommen wir auf dem bereits betretenen Wege nothwendig zur Darſtellung des menſchlichen Bewußtſeins, welches in allen ſeinen natürlichen Thätigkeiten ſich als eben- oder nachbildliches der Gottheit offenbart; ſo iſt der Unterſchied zwiſchen dem urbildlichen göttlichen und dem nachbildlichen menſchlichen, ſo weit er hier vorzukommen hat, kein anderer, als der, daß das göttliche das abſolute, und als dieſes das ewig vollendete, durch keinen Proceß erſt werdende,[1]) das menſchliche aber das relative, das zeitliche, das durch einen Proceß erſt werdende iſt. In der Abſolutheit des göttlichen Bewußtſeins haben wir oben ſchon das Trinitariſche deſſelben gefunden; weil es abſolut iſt, iſt es trinitariſch, während das menſchliche als das relative moniſtiſch, einperſönlich bleibt. Dazu kommt noch ein Weiteres. Das, was wir in der dreieinigen Gottheit das Weſen, die Subſtanz, die Natur nennen, iſt nichts Anderes, als das innerſte Weſen der Perſönlichkeit ſelbſt.[2]) Iſt aber die göttliche Subſtanz das Perſönliche, ſo iſt die Vorſtellung ferne zu halten, als ob dieſes Perſönliche die reine Perſönlichkeit in dem Sinne ſei, wie Hegel von einem reinen Sein geſprochen, das als der noch ununterſchiedene, leere, beſtimmtheitsloſe Stoff die Unterlage eines theogoniſchen Proceſſes iſt, welcher identiſch mit dem kosmogoniſchen iſt. Die Subſtanz, als die reine Perſönlichkeit, wenn man ſich des Ausdruckes bedienen will, iſt nicht die Anfangs nur potentielle Perſönlichkeit, aus welcher heraus die Perſonen des Vaters, Sohnes und Geiſtes ſich geſtaltet und entwickelt haben, ſondern die göttlichen Perſonen ſind ewige und ewig vollendete Perſonen ſchon von Anfang an geweſen. Wir, die wir ſelber Alles, was wir ſind, in einem Proceſſe

---

1) *Ambros.* de fide l. IV. c. 1. n. 10: Solus enim sine processu Deus, quia in omni perfectione semper æternus est.

2) *Augustin.* de trinit. l. VII. c. 6: Non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. Daß Auguſtinus unter dem Sein — esse — die Subſtanz verſtehe, geht ſchon aus dem hervor, was er ſogleich darauf über die Perſon des Vaters ſagt: Neque in hac trinitate cum dicimus *personam* Patris, aliud dicimus, quam *substantiam* Patris. Quocirca, ut substantia Patris, ipse pater est, non quo Pater est, *sed quo est*; ita et persona Patris non aliud quam ipse Pater est: ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum sanctum: sicut ad se dicitur Deus et magnus, et bonus, et justus, et si quid aliud hujusmodi. Et quemadmodum hoc illi est esse, quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse; ita *hoc illi est esse, quod personam esse.*

erſt geworden ſind, nehmen, um ſolches begreifen zu können, die Vorſtellung des Proceſſes zu Hilfe, und halten uns an die Kategorie der Möglichkeit als der reinen Potenz.[1]) In Gott aber iſt das Potentielle nie ohne ſeine vollendete Beſtimmtheit, das Perſönliche nie ohne die Perſon, und die Perſon nie ohne die Dreiperſönlichkeit, ſondern Alles mit Einmal, es iſt ſo ewig, und iſt ſo ewig vollendet. Die ewig vollendete, abſolute Perſönlichkeit als Dreiperſönlichkeit aber hat alles außer ihr Perſönliche geſetzt, und hat es ſo geſetzt, daß es allererſt iſt in der Potenz, in den Kräften und Vermögen der Perſönlichkeit, welche Potenz jedoch ſelbſt auch wiederum nicht einem reinen Sein im Hegel'ſchen Sinne verglichen werden kann, da die Perſönlichkeit des Menſchen ſelbſt mit Einem Schlag als Perſon geſetzt iſt, als die ſie ſich ſpäter nur immer mehr ſelber in einem Vermittlungsproceſſe vollzieht.

Das Bewußtſein.

§. 96.

Indem wir hier das Bewußtſein im weitern Sinne nehmen, iſt es uns ebenſo der Eine Grund und der allgemeine Träger derjenigen Zuſtände und Thätigkeiten, die aus der Natur des erkennenden, wollenden und fühlenden Geiſtes hervorgehen, als es uns das Wiſſen um dieſe Zuſtände und Thätigkeiten, ſo wie das Wiſſen um alle jene innern und äußern Verhältniſſe iſt, in die der menſchliche Geiſt durch ſein Weſen und durch ſeine Beſtimmung geſetzt iſt.

1. Zuerſt iſt die Frage aufzuſtellen und zu beantworten, ob das Wort Bewußtſein auf dem Boden der göttlichen Offenbarung überhaupt nur vorkomme, ob es ſomit auf dieſem Gebiete irgend ein Bürgerrecht und damit eine Berechtigung habe. Die Frage iſt um ſo wichtiger, da eben

---

1) Auguſtinus weist jene reine Perſönlichkeit als die bloß potentielle zurück, indem er ſich des Bildes vom Golde bedient, aus dem verſchiedene Statuen gegoſſen werden: de trinit. l. VII. c. 6: Nec sic ergo Trinitatem dicimus tres personas vel substantias, unam essentiam et unum Deum, tanquam ex una materia tria quædam subsistant, etiam si quidquid illud est, in his tribus explicatum sit. Non enim aliquid aliud ejus essentiæ est præter istam Trinitatem: tamen tres personas ejusdem essentiæ, vel tres personas unam essentiam dicimus: tres autem personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibi sit, quod essentia est, aliud quod persona; sicut tres statuas ex eodem auro possumus dicere; aliud enim illuc est esse aurum, aliud esse statuas.

dieß, daß das Wort dort vorkomme, auf das Entſchiedenſte verneint worden iſt. Man hätte freilich beſſer gethan, Statt der bloßen Verneinung nachzuweiſen, daß auf eben jenem Gebiete auch der *Begriff* des Bewußtſeins fehle. Das wäre freilich unmöglich geweſen, denn man hätte damit den menſchlichen Geiſt ſelber, und zwar dieſen als den bewußten, läugnen müſſen: als dieſer aber, als der *bewußte* nämlich, kommt der Menſch auf dem Boden poſitiver Offenbarung ſo oft vor, als von ihm nur immer gehandelt wird. Was wir früher über das Weſen und die Beſtandtheile des menſchlichen Geiſtes als des göttlichen Ebenbildes geſagt haben,[1] war nur auf die heilige Schrift und auf die Tradition gegründet. Aber das dort Bemerkte handelt vom Menſchen überall als von dem *bewußten Geiſte*. So alſo angeſehen würde die Sache vorkommen, wenn auch das Wort und der buchſtäbliche Ausdruck nicht vorhanden wäre. Allein auch an dem Letztern fehlt es nicht. Zuerſt drückt das Wort συνεσις vollkommen das aus, was wir in unſerer Sprache *Bewußtſein* nennen. Wenn das Buch *Sirach* nach früherer Auseinanderſetzung[2] die Kräfte des Ebenbildes Gottes im menſchlichen Geiſte ſowohl der Anlage als der Entfaltung nach beſchreibt, rechnet es zu dem, was Gott dem Menſchen als ſeinem Ebenbilde verliehen, die *Wiſſenſchaft des Geiſtes*: ἐπιστημη συνεσεως.[3] Der Geiſt aber, wie er hier erſcheint, und wie von ihm eine Wiſſenſchaft ſich entwickeln ſoll, iſt das *geiſtige Bewußtſein*, der Geiſt, wie er *Bewußtſein* iſt. Daß das Wort συνεσις in der Bedeutung *Wiſſenſchaft*, in der es ſonſt ſehr oft vorkommt, hier nicht genommen werden dürfe, leuchtet ſchon daraus ein, daß bei ſolcher Erklärung in der gegenwärtigen Stelle eine Tautologie herauskäme: die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaft. Ein Anderes und Beſſeres wäre ſchon, συνεσις als Wiſſen zu nehmen, denn dann wäre die ἐπιστημη συνεσεως die *Wiſſenſchaft vom Wiſſen*. Die Wiſſenſchaft vom Wiſſen könnte aber dann nichts Anderes mehr ſein, als die *Wiſſenſchaft des Bewußtſeins*. So haben wir den Ausdruck ſchon oben[4] aufgefaßt. Unſer Wiſſen iſt nicht ein bloßes Wiſſen, ſondern es iſt auch ein *Wiſſen von dieſem Wiſſen*.[5] Das aber, was Alles in uns, und vor Allem auch unſer

1) Siehe oben §. 90 S. 468—479.
2) Siehe oben §. 90 S. 470.
3) Sir. 17, 6. Die *Vulgata* überſetzt: Creavit illis scientiam spiritus, d. h. der Schöpfer ordnete für die Menſchen die Wiſſenſchaft des Geiſtes.
4) Siehe S. 470. 471.
5) Siehe unſere *theologiſche Encyklopädie*. I. Bd. 2. Aufl. S. 114—122.

Wiſſen um uns ſelber und um Anderes, ſelbſt wieder wiſſend oder durch ein Wiſſen begleitet, iſt das Bewußtſein.. Das Wort συνεσις iſt nun in der That auch ſchon von Profanſcribenten für das genommen worden, was wir in unſerer Sprache mit Bewußtſein bezeichnen.[1] Die Hagiographen aber bezeichnen mit συνεσις bald das Wiſſen,[2] bald die Wiſſenſchaft,[3] bald den Geiſt, und zwar wie er der bewußte und erkennende,[4] d. h. den Geiſt, wie er Bewußtſein iſt. Wird das Bewußtſein von ſeiner ſittlichen Seite genommen, ſo gebraucht man im Griechiſchen dafür das Wort συνειδησις, was eben ſo das Gewiſſen,[5] als den ſittlichen Geiſt bezeichnet,[6] obſchon es auch auf das Bewußtſein im Allgemeinen gerade ſo geht,[7] wie hinwiederum bei Profanſcribenten συνεσις auch das Gewiſſen bezeichnet.

2. Sofern das von συνιημι ſtammende Wort συνεσις[8] zugleich ein Zuſammentreffen, Zuſammenfließen, eine Vereinigung bedeutet, dieſe urſprüngliche Bedeutung aber nicht ohne Einfluß auf unſern Gegenſtand iſt; haben wir eine volle Berechtigung, das Bewußtſein in dem oben angedeuteten weitern Umfange zu nehmen, eine Berechtigung übrigens, die uns ſchon durch die Natur und die Subſtanz des Geiſtes zukommt. Haben wir ſchon früher geſehen, daß der Geiſt nicht ein aus verſchiedenen Stücken Zuſammengeſetztes iſt,[9] ſondern eine lebendige Einheit, ein Organismus; ſo tritt er in dieſer Eigenſchaft auch in ſein Bewußtſein ein. Im Bewußtſein erſcheinen nicht nur die ſämmtlichen Kräfte und Vermögen des Geiſtes, ſondern ſie vereinigen ſich auch alle zu Einem lebendigen, organiſchen Ganzen. Das Bewußtſein iſt der in ſich geſammelte Geiſt. Dazu ſind ebenſo noch alle jene Gefühle, Empfindungen, Neigungen, Triebe und Richtungen zu rechnen, die in der Natur des Geiſtes ihren

---

1) Siehe das Handwörterbuch der griechiſchen Sprache von Paſſow, a. h. v.

2) Luk. 2, 47. 1 Kor. 1, 19. Epheſ. 3, 4. Kol. 1, 9. 2 Tim. 2, 7.

3) Kol. 2, 2. Vgl. 2 Chron. 2, 13. Daniel 2, 21. Jeſ. 56, 11.

4) Mark. 12, 33. Vgl. Weish. 4, 11. Sir. 47, 23.

5) Jeſ. 8, 9. Apoſtelg. 23, 1.; 24, 16. Röm. 2, 15.; 9, 1. 1 Kor. 8, 7. 2 Kor. 1, 12. 1 Tim. 1, 5. 19.; 4, 2. 2 Tim. 1, 3. Tit. 1, 5. Hebr. 9, 9. 14; 10, 2. 22.; 13, 18. 1 Petr. 3, 16. Vgl. Weish. 17, 11.

6) 1 Kor. 8, 10. 12.; 10, 25. 27. 28. 1 Tim. 3, 9. 1 Petr. 3, 21.

7) Pred. 10, 20.: και γε ἐν συνειδησει σου βασιλεα μη καταρασῃ: Du ſollſt in Gedanken dem Könige nicht fluchen, d. h. wenn du an den König denkſt, wenn der König Object deines Bewußtſeins wird, ſo ſollſt du demſelben nicht fluchen.

8) Wie auch das Wort συμβλησις.

9) Siehe oben S. 138—140.

Urſprung haben. In was der Geiſt, gleichſam ſich ſelbſt zergliedernd, auseinandergeht, oder was er als Weſentliches und Nothwendiges aus ſich entwickelt, Alles das nimmt er, ſich ſelber ſammelnd, wieder in ſich zurück. Was er an ſich iſt, das iſt er zugleich für ſich nur durch das Bewußtſein. Sein eigenes Daſein, ſeine Kräfte und Anlagen, ſeine innern und äußern Verhältniſſe, ſeine Beſtimmung, dieſes Alles iſt für ihn nur durch das Bewußtſein. Das Bewußtſein ſchließt die theoretiſche und practiſche Seite ſeines Weſens zumal, ſo wie die Aufgabe dieſes Weſens in ſich ein. Es begleitet ihn durch alle Thätigkeiten und Zuſtände hindurch, und beſchreibt die Grenzen ſeines geſammten Daſeins.

3. Auf dieſe innere Einheit des Geiſtes in ſeinen weſentlichen Beſtandtheilen und Thätigkeiten hat Auguſtinus in eigenthümlicher Art, und zwar ſo hingewieſen, daß er das Bewußtſein, das er memoria nennt,[1]) als das Erſte ſetzt, worauf ſofort Intelligenz und Wille folgen. Iſt nun, wie wir oben ſchon geſehen haben,[2]) der Menſch, der Geiſt (mens) iſt, Bild der Trinität dadurch, daß er durch das Bewußtſein dem Vater, durch die Intelligenz dem Sohne, durch den Willen aber dem heiligen Geiſte gleicht,[3]) und führt ſich in der Trinität Alles zeitlos auf den Vater gleichſam wie auf die Wurzel des trinitariſchen Lebens zurück; ſo iſt im Menſchen daſſelbe in ſo fern der Fall, als ſich Intelligenz und Wille auf das Bewußtſein als auf das zurückführen, in dem ſie ſchon enthalten oder geſetzt ſind. Iſt folglich der Geiſt nur Einer, nur Ein Weſen, nur Eine Subſtanz und nur Ein Leben; ſo macht in demſelben das Bewußtſein den eigentlichen Anfang.[4]) Aber das, was als Anfang vorausgeht, geht nicht ſo vor

---

1) Allerdings bedeutet memoria bei Auguſtinus ſehr oft Gedächtniß, Erinnerungskraft. Allein es gibt wiederum viele andere Stellen, in welchen der Begriff von memoria in einem Maaße vorkommt, das viel größer iſt, als das, welches der Begriff von Gedächtniß ausfüllt. Der dem Umfange nach weitere Begriff iſt aber bei Auguſtinus der des Bewußtſeins. Das Gedächtniß iſt nur und zwar jenes Moment des Bewußtſeins, das ſich der Vergangenheit als dem früher Gegenwärtigen zuwendet. Daß dieß ſo ſich verhalte, geht ſchon aus der Stelle hervor, die wir oben bereits umſtändlicher aus der Schrift de trinit. l. X. c. 11 mitgetheilt haben (ſ. S. 477. 478.), in welcher Stelle der Ausdruck ſich findet: memini enim me habere memoriam, et intelligentiam et voluntatem. Denn dieß kann doch wohl nur heißen: ich bin mir bewußt, Gedächtniß ꝛc. zu haben, nicht aber: ich erinnere mich, Erinnerung zu haben. Nur im Bewußtſein iſt ein ſicheres Wiſſen von dem, was in uns iſt.

2) Siehe oben S. 476 ff.

3) Vgl. oben S. 476 u. 477, und dazu noch *Augustin.* de trinit. l. X. c. 12.

4) Siehe oben S. 477. 478. die Stelle aus de trinit. l. X. c. 11, ſo wie die unmittelbar vorausgehende, aus l. IX. c. 5 genommene Stelle.

aus, daß das Weitere als eigentlich oder in Wahrheit Anderes folgt, ſondern das Andere iſt im Erſten ſchon mitgeſetzt, im Erſten ſchon mitenthalten, ſo daß in Abſicht auf die Sache ſelber eine Trennung, oder auch nur eine Abtheilung gar nicht Statt haben könnte. Wie der Vater, der den Sohn erzeugt, vom Sohn dem Weſen nach nicht verſchieden iſt, und wie daſſelbe vom heiligen Geiſte gilt, der aus dem Vater und dem Sohne zugleich hervorgeht; ſo iſt auf ähnliche Weiſe in der untheilbaren Einheit, die der menſchliche Geiſt iſt, das Bewußtſein das, worin das theoretiſche und praktiſche Vermögen ſchon mitgeſetzt iſt. Wie ſehr übrigens ſonſt Auguſtinus die memoria als Bewußtſein zu begreifen gewohnt ſei, geht ſchon daraus hervor, daß er ſelber bekennt, wie ſchwierig es ſei, memoria sui und intelligentia sui — was wir unſererſeits nur mit Selbſtbewußtſein und Selbſterkenntniß überſetzen zu dürfen glauben — von einander zu trennen.[1]) Die Anſchauung des Auguſtinus ſetzte ſich ſpäter fort. Die mittelalterliche Theologie hat ſie vielfach nur wiederholt. So Anſelm,[2]) der den Menſchen Ebenbild des dreieinigen Gottes durch das Bewußtſein, durch die Erkenntniß und durch die Liebe ſein läßt.[3]) In den weitern und nähern Argumentationen[4]) nun iſt überall die memoria ſo behandelt, daß wir ſie nur als Bewußtſein auffaſſen können. Aus der Tiefe des Bewußtſeins ſteigt ſelbſt der Gedanke empor, wie ſich daraus auch die Liebe entwickelt. Insbeſondere aber werden die Vorſtellungen: Seiner ſelbſt oder eines Anderen bewußt ſein, und: Sich ſelbſt oder ein Anderes erkennen, ſtets mit einander verbunden, welche Verbindung nicht möglich wäre, wenn memoria nur das Gedächtniß bedeutete.[5]) Wie Auguſtinus und Anſelm ſprechen ſich

---

1) *Augustin.* de trinit. l. X. c. 12: Nachdem bemerkt iſt, der menſchliche Geiſt (mens) ſei Gottes Ebenbild durch memoria, intelligentia et voluntate, die in einander verwoben ſeien, heißt es weiter: Ac per hoc difficile in ea dignoscitur *memoria sui*, et *intelligentia sui*. Quasi enim non sint hæc duo, sed unum duobus vocabulis appellatur, sic apparet in ea re, ubi valde ista conjuncta sunt, et aliud alio nullo præceditur tempore.

2) Ueber ihn unſere Darſtellung ſeiner Lehre vom Ebenbilde Gottes in der Tübinger theolog. Quartalſchrift, Jahrg. 1830, S. 457—465.

3) *Anselmi* Monolog. c. 59: Intelligitur autem in memoria Pater, in intelligentia Filius, in amore utriusque Spiritus.

4) Wohin das Monologium gehört. Die Auguſtiniſche Anſicht iſt die vorherrſchende. Vgl. beſonders Monolog. c. 48. 49.

5) *Anselm. Monolog.* c. 48. Nicht nur kommen hier die Ausdrücke vor: Summa sapientia sui memor est; — mens humana sui meminit; sic est memor sui, ut ipse memoria sit sua; ſondern auch ſolche, die lauten: Quidquid Filius sapit

auch aus Hugo, Erzbiſchof von Rouen,[1]) Petrus Lombardus,[2]) Alexander v. Hales[3]) u. A.

Das Gefühl.

§. 97.

Wie das Bewußtſein der allgemeine Grund und Träger der geiſtigen Zuſtände und Thätigkeiten des Menſchen als der Perſon iſt; ſo iſt im Bewußtſein ſelber das Gefühl überall das Erſte und Tiefſte: dieſe Urſprünglichkeit im Gefühle oder durch das Gefühl iſt die Unmittelbarkeit des geiſtigen Weſens, und dieſe durchgreift die ganze Seele mit ihrem Vermögen ſo ſehr, daß nicht nur Alles, was der Menſch iſt, ſondern auch Alles, was er zu werden die Beſtimmung hat, zuerſt im unmittelbaren Gefühle gegeben iſt und ſich ankündigt. Im unmittelbaren Gefühle hat der Menſch ſich ſelber in der Wahrheit, ſo wie in den Anfängen und in der Wurzel ſeines Weſens; der innern Wahrheit dieſes ſich ſelber ankündigenden Weſens entſpricht ein natürlicher Glaube, den man mehrmals ſelbſt Gefühl nennt.

1. Iſt in der dreiperſönlichen Gottheit vor und ohne jeden Proceß Alles ewig vollendet; ſo entſpricht dem ewig vollendeten Göttlichen im

---

aut intelligit, ejus similiter et meminit. Aehnlich c. 49, wo es heißt: Quam enim absurde negetur summus spiritus se amare, sicut sui memor est, et se intelligit! cum et mens rationalis, et se, et illum amare posse convincantur ex eo, quia sui, et illius memor esse, et se, et illum intelligere potest; otiosa namque et penitus inutilis est memoria, et intelligentia cujuslibet rei, nisi, prout ratio exigit, res ipsa ametur aut reprobetur. Cap. 50: Nulla enim res amatur, sine ejus memoria, aut intelligentia; et multa tenentur memoria et intelliguntur, quæ non amantur. Patet igitur, amorem summi spiritus ex eo procedere, quia sui memor est, et se intelligit. Cap. 51: Et quia uterque pariter sui et alterius meminit, et se et alterum intelligit. Cap. 52: Sed si se tantum diligit, quantum sui meminit, et se intelligit; tantum autem sui memor est, et intelligit se, quanta est ejus essentia; quod aliter esse non potest. *Meditat. I.* Deus semper meminit sui, intelligit se. *Proslog. c. 1:* Fateor, Domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor sim, te cogitem, te amem.

1) *Hugonis,* archiep. Rothomag. dialog. l. I. p. 901. 902. ap. Martene et Durand. thesaur. Anecdot. Tom. II.

2) Lib. I. Sent. dist. 3. lib. II. dist. 16.

3) Summa theolog. P. II. qu. 62. membr. 4. art. 8.

Menſchen, für den als Zeitweſen die Entwicklung durch den Proceß geordnet iſt, nichts, wenn man nicht etwa, aber dann allerdings in ganz uneigentlicher Weiſe, als ein Nachbildliches das unmittelbare Gegebenſein des Geiſtes durch Gott, und das eben ſo unmittelbare Heraustreten und Herauswirken aus dieſem göttlich Gegebenen erkennen will. Der einzige Vergleichungspunkt hiebei iſt das Unmittelbare als das noch Unvermittelte. In Gott kann von einer Unmittelbarkeit ſchon in dem Sinne keine Rede ſein, als es für ihn keine Vermittlung gibt, die überall einen Proceß durchläuft. Als der Abſolute und durch Abſolutheit ewig Vollendete, iſt er der, für den es keine Bewegung geben kann, durch welche Vollendung erſt erreicht werden ſoll. Auf die Vollendung hin zielt aber überall die Vermittlung. Sie iſt ſomit in Dem ſchlechthin ausgeſchloſſen, für welchen es ein ſolches Ziel gar nicht geben kann. Der, für welchen ein ſolches Ziel iſt, iſt der creatürliche Geiſt, und für uns jetzt näher der Menſch. Beſteht nun aber für den Menſchen die Nothwendigkeit einer Vermittlung zum Ziel der Vollendung, und ſtellt ſich dadurch der endliche Geiſt in der Relativität ſeines Weſens Gott gegenüber als ein von ihm durchgängig Verſchiedenes heraus; ſo kann ſich eine Aehnlichkeit, wenn man ſie dennoch finden will, nur noch auf die innere Macht des Unmittelbaren im Geiſte ſelber beziehen. Dieſe Macht beſteht dann aber eben ſo darin, daß ſie alle geiſtigen Vermögen des Menſchen durchdringt, als darin, daß ſie dieſelben urſprünglich beſtimmt, auf dieſe urſprüngliche Beſtimmung hin aber im Vermittlungsproceſſe leitet und zum Ziele der Vollendung hindrängt. Dieſes Urſprüngliche, Unmittelbare aber iſt entweder das Gefühl ſelber, oder es iſt im Gefühle.

2. Durch das Gefühl empfindet der Menſch auf geiſtige Weiſe ſich ſelber, ſein Weſen und ſeine Beſtimmung. Wir können uns aber auch ſo ausdrücken: das innere Weſen und die aus dieſem Weſen fließende Beſtimmung verkündigt ſich dem Menſchen urſprünglich durch das Gefühl. Das Gefühl iſt das Erſte, wodurch der Menſch ſein Weſen und ſeine Beſtimmung erfährt. Das geiſtige Fühlen iſt das erſte Bewußtwerden des Menſchen, und das Gefühl ſelber das erſte Bewußtſein. Und da es das wirkliche Weſen des Menſchen mit der in daſſelbe eingeſchloſſenen Beſtimmung iſt, was ſich urſprünglich durch das Gefühl dem Bewußtſein aufdringt; ſo iſt auch das Gefühl ſtets wahr und leitet ſicher. In dieſer Wahrheit und Sicherheit iſt es das, von was der Verſtand ausgeht und auf was er immer wieder zurück muß. Das geiſtige Gefühl iſt im Menſchen ungefähr das, was im Thiere der Inſtinkt iſt. Freilich ſchließt ſich

im Menſchen an das Gefühl und ſeine Offenbarung die Thätigkeit des weitern Erkennens an, welche Thätigkeit in den verſchiedenen Denkoperationen, als da ſind: Unterſcheiden, Vergleichen, Begriffe, Urtheile bilden u. ſ. w. ſichtbar wird; — allein deßohngeachtet hört das Gefühl nicht auf, bei allem Dem, und bei den höchſten und tiefſten Erkenntniſſen, den religiöſen und ſittlichen gerade am meiſten, ein Maaßgebendes und zugleich ein Solches zu ſein, das von den Irrgängen und den Sophiſtereien des Verſtandes am nachdruckſamſten zurückhält, oder, wenn dieſe bereits Statt gehabt, am ſicherſten wieder zur einfachen Wahrheit zurückleitet. Das Gefühl, wie wir es bis jetzt als das Erſte und Unmittelbare im Bewußtſein dargeſtellt haben, iſt der Naturglaube des Geiſtes. Die Wirklichkeit und innere Wahrheit dieſes Naturglaubens hat nicht etwa nur eine, wie man ſie genannt, gefühlsgläubige Philoſophie,[1]) ſondern neben ihr ſelbſt jene

---

1) Wir meinen die des Jacobi, welcher das, was wir den Naturglauben des Geiſtes nennen, bald Gefühl, bald Glauben ſchlechthin, bald Vernunftglauben, bald Vernunftanſchauung, bald höheres Wahrnehmungsvermögen nennt. Wir theilen einige Stellen aus ſeinen geſammelten Werken mit. Bd. II. 20 bekennt er: „ſeine ganze Philoſophie auf einen feſten Glauben zu gründen, welcher ſo gewiß jedem Menſchen inwohnet, als ein jeder Menſch, kraft ſeiner Vernunft, ein an ſich Wahres, Gutes und Schönes, das kein bloßes Nicht-Nichts iſt, nothwendig vorausſetzt, und mit dieſer Vorausſetzung und durch ſie erſt zum Menſchen wird.“ — Dieſer Glaube iſt nach Bd. II. 55: „das unterſcheidende Merkmal der Menſchheit; er iſt, dürfte man ſagen, die vernünftige Seele ſelbſt, und deßwegen nicht nur älter als jene von Menſchen erfundenen Syſteme und gelehrten Künſte, ſondern auch, als eine Kraft unmittelbar aus Gott, über ſie alle weſentlich erhaben. Glaube iſt die Abſchattung des göttlichen Wiſſens und Wollens in dem endlichen Geiſte des Menſchen.“ Bd. II. 59. 60: „Wie es eine ſinnliche Anſchauung gibt, eine Anſchauung durch den Sinn, ſo gibt es auch eine rationale Anſchauung durch die Vernunft. Beide ſtehen als eigentliche Erkenntnißquellen einander gegenüber, und es läßt ſich eben ſo wenig die letztere aus der erſtern, als die erſtere aus der letztern ableiten. Eben ſo ſtehen beide zu dem Verſtand, und in ſo fern auch zu der Demonſtration in gleichem Verhältniß. Der ſinnlichen Anſchauung entgegen gilt keine Demonſtration, indem alles Demonſtriren nur ein Zurückführen des Begriffes auf die ihn bewährende (empiriſche oder reine) ſinnliche Anſchauung iſt: dieſe iſt in Beziehung auf Naturerkenntniß das Erſte und Letzte, das unbedingt Geltende, das Abſolute. Aus demſelben Grunde gilt auch keine Demonſtration wider die rationale oder Vernunftanſchauung, die uns der Natur jenſeitige Gegenſtände zu erkennen gibt, d. h. ihre Wirklichkeit und Wahrheit uns gewiß macht. Wir müſſen den Ausdruck Vernunftanſchauung gebrauchen, weil die Sprache keinen andern beſitzt, um die Art und Weiſe anzudeuten, wie dem Verſtande das den Sinnen Unerreichbare in überſchwänglichen Gefühlen allein, und doch als ein wahrhaft Objectives — das er keineswegs bloß erdacht — zu erkennen gegeben wird.“ — Bd. II. 61: „Und ſo geſtehen wir denn ohne Scheu, daß unſere Philoſophie von dem Gefühle, dem objectiven nämlich und reinen, ausgeht; daß ſie ſeine Auctorität für eine allerhöchſte erkennt, und ſich, als Lehre

bekannt und ausgeſprochen, die ſonſt, aus großer Liebe zum vermittelten, ſyſtematiſchen Wiſſen, auf den Glauben kaum noch ein Gewicht legen zu dürfen ſcheinen ſollte. [1])

---

von dem Ueberſinnlichen, auf dieſe Auctorität allein gründet.“ — Bd. II. 61. 62.: „Das Vermögen der Gefühle, behaupten wir, iſt im Menſchen das über alle andere erhabene Vermögen; dasjenige, welches allein ihn von dem Thiere ſpecifiſch unterſcheidet, ihn der Art, nicht bloß der Stufe nach, d. i. unvergleichbar über daſſelbe erhebt; es iſt, behaupten wir, mit der Vernunft Eins und daſſelbe; oder wie man auch mit Fug ſich ausdrücken könnte: es gehet uns das, was wir Vernunft nennen und über den bloßen, der Natur allein zugewandten Verſtand erheben, aus dem Vermögen der Gefühle einzig und allein hervor. Wie die Sinne dem Verſtande in der Empfindung weiſen, ſo weiſet ihn die Vernunft im Gefühle. Die Vorſtellungen des im Gefühle allein Gewieſenen, nennen wir Ideen.“ Vgl. ferner Werke Bd. I. 231. 235. 367. Bd. III. 32—35. 274. Bd. IV. Abth. 2. S. 152. 153. Bd. V. 124.

1) Wir meinen die Fichte'ſche Philoſophie; und dennoch ſieht ſich J. G. Fichte durch die Natur der Sache gezwungen, der Wahrheit durch folgende Worte Zeugniß zu geben: „Ich habe das Organ gefunden, mit welchem ich dieſe Realität, und mit dieſer zugleich wahrſcheinlich alle andern Realitäten ergreife. Nicht das Wiſſen iſt dieſes Organ; kein Wiſſen kann ſich ſelbſt begründen und beweiſen: jedes Wiſſen ſetzt ein noch höheres voraus, als ſeinen Grund, und dieſes Aufſteigen hat kein Ende. Der Glaube iſt es; dieſes freiwillige Beruhen bei der ſich uns natürlich darbietenden Anſicht, weil wir nur bei dieſer Anſicht unſere Beſtimmung erfüllen können; er iſt es, der dem Wiſſen erſt Beifall gibt, und das, was ohne ihn bloße Täuſchung ſein könnte, zur Gewißheit und Ueberzeugung erhebt. Er iſt kein Wiſſen, ſondern ein Entſchluß des Willens, das Wiſſen gelten zu laſſen. So halte ich denn auf immer an dieſem Ausdrucke feſt, was keine bloße Unterſcheidung in den Ausdrücken, ſondern eine wahre, tiefgegründete Unterſcheidung iſt, von der wichtigſten Folge für meine ganze Geſinnung. Alle meine Ueberzeugung iſt nur Glaube, und ſie kommt aus der Geſinnung, nicht aus dem Verſtande.“ Die Beſtimmung des Menſchen im II. Bande der ſämmtlichen Werke, S. 253. 254., und ſpäter S. 254. 255: „Ich vermag, nachdem ich dieſes weiß, alles falſche Wiſſen, das ſich gegen meinen Glauben erheben könnte, niederzuſchlagen. Ich weiß, daß jede vorgebliche Wahrheit, die durch das bloße Denken herausgebracht, nicht aber auf den Glauben gegründet ſein ſoll, ſicherlich falſch und erſchlichen iſt, indem das durchaus durchgeführte, bloße und reine Wiſſen, lediglich zu der Erkenntniß führt, daß wir nichts wiſſen können; weiß, daß ein ſolches falſches Wiſſen nie etwas Anderes findet, als was es erſt durch den Glauben in ſeine Vorderſätze gelegt hat, aus welchen es vielleicht weiterhin unrichtig ſchließt. Ich beſitze, nachdem ich dieſes weiß, den Prüfſtein aller Wahrheit und aller Ueberzeugung. Aus dem Gewiſſen allein ſtammt die Wahrheit: was dieſem, und der Möglichkeit und dem Entſchluſſe, ihm Folge zu leiſten, widerſpricht, iſt ſicher falſch, und es iſt keine Ueberzeugung davon möglich, wenn ich auch etwa die Trugſchlüſſe, durch die es zu Stande gebracht iſt, nicht entdecken könnte. Nicht anders verhält es ſich mit allen Menſchen, welche je das Licht der Welt erblickt haben. Auch ohne ſich deſſen bewußt zu ſein, faſſen ſie alle Realität, welche für ſie da iſt, lediglich durch den Glauben; und dieſer Glaube dringt ſich ihnen auf mit ihrem Daſein zugleich, ihnen insgeſammt angeboren.“

3. Die Offenbarungslehre handelt über die geiſtigen Kräfte des Menſchen ſtets mit Rückſicht auf die religiöſe Beſtimmung derſelben, wobei ſie ein näheres umſtändlicheres Eingehen auf ihre Natur unterläßt, wenn ſie gleichwohl nicht vergißt, hierin, wie bei Allem, was die Natur und das Weſen der creatürlichen Dinge betrifft, im Allgemeinen die Grenzen erkennen zu laſſen, innerhalb deren etwas wahr, und außer welchen etwas unwahr iſt. Iſt nun der Menſch nach der Schrift eine lebendige Seele,[1]) und iſt es eine Naturwahrheit, daß der Seele das Gefühl einwohnt; ſo widerſpricht die Offenbarungslehre dieſer Naturwahrheit nicht nur nicht, ſondern ſie beſtätigt ſie nach allen Seiten durch einfache Schilderungen. Iſt das Gefühl, von welchem jetzt die Rede iſt, nicht das äußere ſinnliche,[2]) ſondern das geiſtige; ſo iſt dieſes da überall vorausgeſetzt, wo der Seele das zugelegt wird, was offenbar ſelbſt nur das Gefühl angehen kann, wie Jubel,[3]) Freude,[4]) Erquickung,[5]) Schrecken,[6]) Angſt,[7]) Betrübniß,[8]) Schmerz und Leiden.[9]) Das Gefühl, das auf die eben angezeigten Weiſen durch ſein Erſcheinen und Wirken ſein Daſein offenbart, iſt nicht nur die Mitte zwiſchen Denken und Wollen, ſondern gleichſam das eigentlich Identiſche von Beidem, das, was in dem einen wie in dem andern iſt, in Beidem ſich hat und genießt. So iſt es, wie die Wurzel, ſo auch die Einheit des Bewußtſeins. Durch das Gefühl geht das Denken in das Wollen, und das Wollen in das Denken über. Iſt der Geiſt als Perſon Einheit der Intelligenz und der Freiheit, Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins;[10]) ſo iſt dieſe Einheit vermittelt durch das Gefühl, das ſich in Beidem ſetzt und Beides begleitet. Daher kommt es, daß das Wort πνεῦμα an manchen Orten das geiſtige Gefühl oder den Geiſt bezeichnet, wie er fühlt, wie er der fühlende oder der durch das Gefühl bewegte iſt.[11]) Weiter iſt daraus zu erklären, wie das natür-

1) 1 Moſ. 2, 7.

2) 2 Chron. 6, 29. Sprüch. 20, 30.; 23, 35. Jer. 5, 3. Daniel 5, 23. Weish. 15, 15. Bar. 6, 19. 23. Mark. 5, 29. 30. Luk. 8, 46.; 24, 39.

3) Luk. 1, 46. 47.

4) Pſ. 86, 4.

5) Pſ. 19, 8.

6) Pſ. 6, 4.

7) Sprüch. 21, 23.

8) Pſ. 42, 6. Matth. 26, 38. Mark. 14 34. Joh. 12, 27.

9) Luk. 2, 35.

10) Siehe oben S. 476. 477. und die S. 477 und 478 aus Auguſtinus de trinit. l. IX. c. 5. u. l. X. c. 11. angeführten Stellen, welche dieſe Einheit ausſagen.

11) Luk. 1, 47. Mark. 8, 12. Joh. 11, 33.; 13, 21.

liche Gottesbewußtſein eben ſo Gefühl der Gottheit, Gefühl des Daſeins Gottes, als das ſittliche Geſetz, das Gewiſſen, ſittliches Gefühl genannt wird. Eben weil das Gefühl in Allem und zwar das Urſprüngliche iſt, wird es dem Wortlaute nach von dem nicht unterſchieden, worin es iſt. Aber eben daher kommt es auch, daß die Worte, welche ſonſt das Intelligente oder das Sittlichfreie bezeichnen, an vielen Stellen nicht auf dieſes, ſondern auf das in ihnen liegende Gefühl gehen.[1]) Sehen wir aber auf das, was wir als höchſtes Object für jede Seelenthätigkeit ſchon oben wiederholter Malen bezeichnet haben, auf Gott; ſo wird das Gott-Fühlen — *ψηλαφᾶν τον θεον* — ausdrücklich in der Schrift ausgeſagt.[2]) Dieſes Gott-Fühlen iſt in allen jenen Stellen der Schrift gemeint, und nur mit eigenen, das Gefühl verſchieden bezeichnenden Worten ausgedrückt, in welchen von einem Verlangen der Seele nach Gott,[3]) von einem Lechzen und Dürſten nach ihm[4]) die Rede iſt. Eben ſo iſt das geiſtige Gefühl gemeint, wenn von der Seele geſagt wird, daß ſie Gott preiſe und zu ihm aufjuble.[5])

4. Iſt es das Gefühl, was Erkennen und Wollen vereiniget; ſo iſt eben ſo dieſes Erkennen wie dieſes Wollen Dasjenige, was gerade ſo aus der Tiefe des menſchlichen Geiſtes heraufſteigt, wie das Gefühl ſelber. Es iſt damit aber auch nur das wahre Erkennen, wie das wahre Wollen gemeint, welchen beiden das wahre, ächte Gefühl entſpricht. Iſt nun das wahre Denken und Wollen ein gottebenbildliches, und fällt dieſes mit jenem in Eins und zwar in das zuſammen, was der göttlichen Idee entſpricht; ſo iſt auch das entſprechende Gefühl jenes, durch welches der Menſch ſein ganzes geiſtiges Weſen ſammt den in daſſelbe eingeſchloſſenen Verhältniſſen und Beziehungen ſo fühlt, wie es durch die göttliche Idee beſtimmt iſt, und wie es nach dieſer Beſtimmung ſein ſoll. Dieſes höhere Gefühl bildet mit dem höheren Denken und Wollen, mit dem es die

---

1) Wir dürfen es unverholen ſagen, daß wir bei allen exegetiſchen Strebungen der Zeit doch noch keine bibliſche Seelenlehre beſitzen, in welcher die Begriffe von Geiſt, Vernunft, Verſtand, Willen ꝛc. wiſſenſchaftlich feſtgeſtellt wären.

2) Apoſtelg. 17, 27.: *ζητειν τον θεον, εἰ ἀραγε ψηλαφησειαν ἀὑτον και εὑροιεν κ. τ. λ.* Gott durch Fühlen finden.

3) Pſ. 25, 1.: Nach dir, o Ewiger! verlanget meine Seele.

4) Pſ. 42, 2. 3.: Wie ein Hirſch lechzet nach Waſſerbächen, ſo lechzet meine Seele nach dir, o Gott! Es dürſtet meine Seele nach Gott, nach dem lebendigen Gott.

5) Luk. 1, 46. 47.: Da ſprach Maria: Hoch preiſet meine Seele den Herrn! Froh jauchzet mein Geiſt zu Gott, meinem Retter. Pſ. 103, 1.: Preiſe, meine Seele, den Ewigen, und all' mein Innerſtes ſeinen heiligen Namen!

oben genannte Einheit ausmacht, den innern Menſchen,[1]) der in ſeinen Wirkungen durch das Geſetz des Fleiſches wohl gehemmt, ſelber aber nicht aufgehoben werden kann.

5. Iſt die Seele, wie wir oben geſehen,[2]) eine ſich aus ſich ſelbſt bewegende Subſtanz; ſo nimmt die Bewegung im unmittelbaren Gefühle ihren Anfang. Wie die Offenbarungslehre das Gefühl ſehr oft mit dem Erkennen und Wollen verflochten ſein laſſe, haben wir oben ſchon geſehen. Dieſelbe Offenbarung will aber, daß wir den Menſchen nicht nur aus ihr, ſondern auch aus ihm ſelber kennen lernen. Er iſt für uns eben ſo ein Buch natürlicher Offenbarung, wie die Natur. Daher die große Bedeutung der Selbſterkenntniß, zu der wir nicht etwa nur in ethiſcher, ſondern auch in intellectueller Hinſicht — um das Weſen des Menſchen kennen zu lernen — aufgefordert werden.[3])

6. Was das Gefühl iſt, wird in der heil. Schrift oft mit Herz bezeichnet, wenn auch ſonſt der Umfang der Begriffe nicht gleich iſt. Da aber, wo Herz ſo viel als Gefühl bedeutet, iſt das Herz ſo recht der geiſtige Einheitspunkt des Menſchen, die Lebensmitte deſſelben.[4]) Es iſt ein concentrirtes Selbſtbewußtſein, und geht als geiſtiger Sinn und Trieb ſowohl auf das Wahre, als auf das Gute. In rein intelligenter Hinſicht iſt Herz oft ſo viel als Vernunft, Verſtand, Nachdenken, Einſicht.[5]) Für: ſich im Gedanken ſammeln, bei ſich ſelber denken, ſetzt die Schrift: in ſeinem Herzen ſprechen.[6]) Ins Bewußtſein aufnehmen, iſt: zu Herzen faſſen.[7]) In ſittlicher Hinſicht aber bedeutet Herz das Gewiſſen.[8]) Den Heiden iſt die Forderung

---

1) Röm. 7, 22.

2) Siehe S. 468. 469., und *Nemes* de natura hominis, c. 2. p. 103.: *ἡ ψυχὴ αὐτοκίνητος ἐστιν.*

3) Die Theologie würde ſich ſelber unendlich im Wege ſtehen und alle Fortſchritte ſich ſelber unmöglich machen, wollte ſie verhindern, die Kenntniß, die ſie über den Menſchen und die Natur vermittelt hat, fortwährend auch am Menſchen und der Natur ſelber vermitteln zu laſſen.

4) Pſ. 5, 10.; 39, 4.; 46, 7.; 55, 5. Jeſ. 19, 1. Jer. 23, 9.

5) 2 Moſ. 31, 6. 5 Moſ. 29, 4. Neh. 7, 5. Hiob 12, 3. Pſ. 45, 2. Dan. 4, 13.; 5, 21. Mark. 8, 17. 2 Petr. 2, 14.

6) 1 Moſ. 17, 17. 5 Moſ. 7, 17. Pſ. 4, 5.; 10, 6. 11. 13.; 14, 1.; 35, 25.; 53, 2. Spr. 16, 23. Pred. 1, 16.; 5, 1. 10, 20. Jeſ. 44, 18.; 47, 8. 10. Jer. 13, 22. Zach. 12, 5. Bar. 6, 5. Matth. 9, 3. 4. Luk. 12, 45. Joh. 12, 40. Röm. 10, 6. 1 Kor. 2, 9. Offenb. 18, 7.

7) 5 Moſ. 4, 9.; 11, 18. Pſ. 40, 9.; 119, 11. Spr. 3, 1.; 4, 21. Tob. 4, 2.

8) Pred. 7, 22. 2 Kor. 5, 12. 1 Joh. 3, 21.

des Geſetzes in ihre Herzen geſchrieben, indem ihr Gewiſſen ihnen Zeugniß gibt.[1]) Sie erfüllen das Geſetz aus Natur — φύσει — d. i. aus natürlichem Gefühl.[2]) Die Einheit des Herzens mit dem Gefühl könnte nicht ſchlagender dargethan ſein.[3]) Das Herz iſt das Tiefe im Menſchen; aus dieſer Tiefe kommen die erſten Bewegungen;[4]) ſowohl jene geheimnißvolle Tiefe, als die aus ihr hervorgehenden Bewegungen ſieht nur Gott.[5]) Das Herz iſt ein Abgrund, den nur Gott erforſcht.[6]) Da aus jener Tiefe und aus dieſem Abgrunde Alles kommt, ſo iſt das Herz gleichſam die Quelle, die Werkſtätte der Handlungen, ſo wie der Inbegriff und Träger der Geſinnungen und Gedanken des Menſchen.[7]) Ferner iſt das Herz der Sitz der Gefühle; ja das Herz iſt das Fühlende oder das Gefühl ſelber, und zwar fühlt das Herz Freude,[8]) Zufriedenheit und Heiterkeit,[9]) Angſt, Schrecken, Kummer

---

1) Röm. 2, 15.

2) Röm. 2, 14.

3) Vgl. Hebr. 8, 10.: Meine Geſetze will ich einprägen ihrem Sinn, in ihre Herzen will ich ſie ſchreiben.

4) Spr. 20, 5.: Ein tiefes Waſſer iſt die Geſinnung im Herzen des Menſchen.

5) Richt. 16, 17. 18. 1 Chron. 29, 9.; 30, 17. 2 Chron. 6, 30.; 32, 31. Pſ. 7, 10.; 139, 25. Jer. 11, 20.; 12, 3.; 20, 12. Spr. 18, 2.; 24, 12.; 25, 3.; 27, 19. Weish. 1, 6. Sir. 8, 22.; 16, 18.; 22, 24. Luk. 16, 15. Röm. 8, 27. 1 Kor. 14, 25. 1 Theſſal. 2, 4. Offenb. 2, 23.

6) Sir. 42, 18.: Den Abgrund und das Herz (der Menſchen) erforſcht er.

7) 1 Moſ. 8, 21. 4 Moſ. 15, 39. 5 Moſ. 5, 29.; 15, 7.; 29, 18.; 30, 17. 1 Sam. 2, 1.; 6, 6.; 16, 17. 1 Kön. 8, 61.; 18, 37. 2 Kön. 20, 3. 1 Chron. 17, 10. 2 Chron. 34, 27. Hiob 3, 20.; 15, 12.; 17, 11.; 31, 7. Pſ. 4, 8.; 13, 3. 6.; 19, 9. 15.; 20, 5.; 24, 3. 4.; 25, 17.; 27, 3.; 28, 7.; 34, 19.; 37, 4.; 40, 11.; 51, 12. 19.; 57, 8.; 61, 3.; 62, 11.; 63, 6.; 73, 1. 13. 26.; 86, 11.; 94, 19.; 104, 15.; 105, 3.; 112, 7.; 119, 32. 36. 70. 80. 111. 112. Spr. 4, 23.; 7, 25.; 10, 20.; 13, 12.; 14, 10. 30.; 15, 13. 30.; 16, 5.; 18, 12. 14.; 19, 3.; 20, 9.; 21, 1.; 22, 11. 25.; 23, 12. 26.; 24, 17.; 25, 20.; 26, 23.; 27, 11. Pred. 6, 2.; 7, 4. 5.; 11, 9. 10. Jeſ. 6, 10.; 26, 8.; 32, 6.; 35, 4.; 60, 5.; 61, 1. Jer. 4, 14.; 15, 16.; 17, 5. 9. 10. Klagl. 3, 41. Ezech. 11, 19. 21.; 16, 30.; 18, 31.; 22, 14. Joel 2, 13. Hab. 2, 4. Sir. 1, 12.; 4, 6.; 10, 14.; 11, 31.; 21, 17. 28.; 23, 2. 6.; 25, 30.; 27, 7.; 30, 16.; 33, 5.; 38, 9. 10.; 50, 25. Bar. 3, 7. 2 Makkab. 1, 3. Matth. 5, 8.; 6, 21.; 12, 34. 35.; 13, 15. 19.; 19, 8. Mark. 7, 6.; 8, 15.; 24, 25. Joh. 14, 1.; 16, 22. Apoſtelg. 15, 9. Röm. 2, 5. 29.; 5, 5.; 10, 1. 2 Kor. 3, 2. Gal. 4, 6. Epheſ. 3, 17.; 6, 5. Phil. 4, 7. Kol. 3, 15. 2 Theſſal. 2, 16. 17; 3, 5. Hebr. 3, 7. 8. 12.; 8, 10.; 10, 22.; 13, 9. 1 Joh. 3, 17.

8) 1 Sam. 2, 1. 1 Chron. 17, 10. Pſ. 4, 8.; 13, 6.; 19, 9.; 63, 6.; 105, 3. Spr. 15, 13. 30.; 17, 22.; 18, 14.; 27, 11. Sir. 1, 12.; 30, 16.; 50, 25. Joh. 16, 22. Apoſtelg. 2, 26. 46.; 14, 17.

9) 5 Moſ. 28, 47. 1 Kön. 8, 66. Spr. 15, 15. Jeſ. 65 15. Pred. 9, 7.; 11, 9.

und Trauer,[1]) Troſt und Hoffnung,[2]) Dank,[3]) religiöſes Entzücken.[4]) Eben ſo iſt es das Herz, das Gott ſucht,[5]) das ſich zu Gott erhebt,[6]) und das Gott fürchtet.[7])

Die Intelligenz des Menſchen.

§. 98.

Die Lehre von der Intelligenz des Menſchen hat zu ihrem Inhalt zuerſt die Intelligenz, wie ſie wirkliches Vermögen im menſchlichen Geiſte iſt; ſodann ſtellt ſie das eigentliche Weſen des Erkennens dar. Endlich weiſt ſie nach, was der Menſch, als der intelligente, ſeiner Beſtimmung nach zu erkennen habe, nämlich ſich ſelbſt, die Welt und die Gottheit.

Das eben Ausgeſprochene enthält von ſelber die Eintheilung der Lehre von der Intelligenz des Menſchen.

Die Intelligenz als Vermögen.

§. 99.

Da der menſchliche Geiſt, als der Gott ebenbildliche, die realiſirte göttliche Idee eines perſönlichen Weſens iſt, woraus hervorgeht, daß er, wie er von Gott gedacht iſt, eben ſo ſelber wieder denke; ſo iſt die Erkenntnißkraft urſprünglich ſchon in die göttliche ewige Idee vom Menſchen aufgenommen, der Menſch ſomit als Geiſt ein von Natur denkendes Weſen, und das Denken eine nachbildliche Thätigkeit.

1. Schon in der Lehre von der Gliederung der Weltcreatur,[8]) ſodann in der Lehre von dem Weſen und der Beſtimmung des Geiſtes,[9]) haben

1) Pſ. 13, 3.; 25, 17.; 51, 19.; 61, 3.; 94, 19. Spr. 14, 10.; 15, 13. Pred. 7, 4.; 35, 4.; 61, 1. Joel 2, 13. Sir. 4, 3. 6.; 38, 19. Joh. 14, 1.

2) Pſ. 28, 7.; 73, 1. 26.; 94, 19.; 112, 7. 8.; 119, 32. Spr. 13, 12. 19. Weish. 17, 1. Jeſ. 26, 8.; 35, 4.; 61, 1. Jer. 15, 16.

3) Sir. 39, 41.

4) Sir. 39, 41. Pſ. 57, 8.; 63, 6. Luk. 1, 46. 47. Epheſ. 5, 19. Kol. 3, 16.

5) 5 Moſ. 4, 29. Pſ. 119, 2. 1 Chron. 17, 10.

6) Klag. 3, 41.

7) 5 Moſ. 5, 29. Sir. 1, 12.; 7, 31.

8) Siehe oben §§. 49. 50. S. 196. 197.

9) Siehe oben §§. 53. 54. S. 200. 205.

wir geſehen, daß der Geiſt ſchon nach der Idee ſeines perſönlichen Weſens als mit der Kraft der Erkenntniß ausgerüſtet gedacht werden müſſe. Er iſt dasjenige Weſen, das, wie es von Gott gedacht iſt, ſo *ſelber wieder denkt*. Haben wir nun aber ferner den Menſchen nach der einen Seite ſeines Weſens ſelbſt als Geiſt erkannt; ſo konnten wir dieß nur, um in ihm mit dem Willensvermögen auch *das Vermögen der Erkenntniß* zu ſetzen.[1] Insbeſondere aber leuchtet die Erkenntnißkraft da ein, wo das göttliche Ebenbild nach ſeinen Beſtandtheilen näher beſtimmt wird. Denn nachdem hier die Beſtimmung gegeben iſt, der Menſch ſei zum Bilde Gottes geſchaffen, heißt es weiter: „*Er gab ihnen ein Herz, verſtändig zu erkennen; er theilte ihnen die Wiſſenſchaft des Geiſtes, die Wiſſenſchaft des Bewußtſeins mit.*“[2] „*Er verlieh ihnen Erkenntniß*, ordnete für ſie das Erkennen und die Wiſſenſchaft.“[3] Iſt in dieſen Stellen die Kraft zu erkennen als eine von Gott dem Menſchen anerſchaffene angegeben; ſo iſt ſie in anderen vorausgeſetzt. Denn ſo oft die göttliche Offenbarung dem Menſchen gegenüber die Aufforderung: *Erkenne!*[4] oder: *Erkennet!*[5] ausſpricht; iſt die Möglichkeit der Erkenntniß damit von ſelbſt ſchon ausgeſprochen. Die Möglichkeit aber iſt das wirkliche Vermögen, die ſchon gegebene Kraft zu erkennen. Dieſelbe Vorausſetzung liegt in der Forderung, *in der Erkenntniß zu wachſen*.[6] Endlich ſtellt die göttliche Offenbarnng den Menſchen *als den in Wirklichkeit erkennenden*,[7] ſo wie die

---

1) Siehe oben §. 90. S. 468 — 479: Das Weſen und die Beſtandtheile des menſchlichen Geiſtes als des göttlichen Ebenbildes.

2) Sir. 17, 5. 6. (6. 7.): *καρδιαν ἐδωκε διανοεισθαι ἀυτοις· ἐπιστημην συνεσεως ἐνεπλησεν ἀυτους.* S. oben S. 470. 471.

3) Sir. 17, 9. (11.): *προσεθηκεν ἀυτοις ἐπιστημην.*

4) 1 Sam. 24, 12. Jer. 3, 13. 1 Chron. 29, 9.

5) 5 Moſ. 11, 2. Pſ. 4, 4.; 46, 11.; 100, 3. Daniel 4, 14. Weish. 11, 17. Joh. 10, 38.; 14, 31.

6) 2 Petr. 3, 18.

7) Unter die hier mitzutheilenden Stellen haben wir auch ſolche aufgenommen, in welchen die Nichterkenntniß als Tadel ausgeſprochen iſt. 5 Moſ. 11, 2. Joſ. 4, 24.; 22, 31. 1 Sam. 24, 12. 2 Kön. 10, 10. Hiob 28, 7.; 42, 2. Pſ. 4, 4.; 9, 17. 21.; 46, 11.; 51, 5.; 67, 2. 3.; 85, 19.; 88, 13.; 100, 3.; 119, 125.; 139, 14. Spr. 26, 24.; 29, 7. Jeſ. 41, 20.; 66, 14. Jer. 3, 13.; 14, 20.; 22, 16.; 31, 34. Daniel 4, 14. Weish. 2, 21. 22.; 9, 10.; 11, 17. Job 13, 3. Sir. 6, 7.; 11, 7.; 38, 5.; 51, 27. Matth. 7, 23.; 17, 12. Mark. 4, 11. 12. Joh. 4, 10. 42.; 6, 69.; 7, 26. 51.; 8, 28. 32. 52.; 10, 38.; 13, 1.; 14, 20. 31.; 16, 3.; 17, 3. 8. 25. Apoſtelg. 21, 14.; 28, 26. Röm. 1, 28.; 7, 7.; 10, 3. 1 Kor. 2, 8. 14.; 14, 37. 2 Kor. 13, 5. Gal. 3, 7.; 4, 8. Epheſ. 1, 18.; 3, 19. Phil. 3, 10. Tit. 1, 16. 2 Tim. 2, 25. 2 Petr. 2, 21. 1 Joh. 2, 29.; 3, 6.; 5, 20. Jud 10. Offenb. 2, 23.

Erkenntniß ſelbſt als ein in der Menſchheit und ihrer Geſchichte Vorhandenes hin.[1])

2. Die Väter der Kirche haben ſich über das Erkenntnißvermögen des Menſchen überall da ausgeſprochen, wo ſie über den Menſchen als geiſtiges Ebenbild Gottes handeln.[2]) Seine Subſtanz iſt eine erkennende Subſtanz, *οὐσια νοερα*, *οὐσια λογικη*, **spiritus intellectualis.**[3]) Iſt aber ſein Weſen eine erkennende Subſtanz, ſo iſt in eben dieſes Weſen von ſelber ſchon zugleich die Beſtimmung und die Aufgabe gelegt, zu erkennen.[4]) Die Seele als erkennende Subſtanz iſt jene, in welcher die Intelligenz ſelber als Potenz vorkommt. Während dieſe Potenz geſchildert wird, wird nicht vergeſſen, für das Erkennen nicht nur die Wahrheit als Object zu ſetzen, ſondern das Denken und das Erkennen ſelber, d. h. ſeine eigene Natur und Beſchaffenheit: ein Wiſſen um das Wiſſen, ein Erkennen des Erkennens.[5]) Gehört die Intelligenz ſchon zu der Naturbeſtimmtheit des Menſchen,[6]) und kann er gar nicht

---

1) Spr. 2, 5.; 14, 6. Jeſ. 11, 9.; 53, 11. Weish. 7, 17. Luk. 11, 52. Röm. 11, 33. 1 Kor. 1, 5.; 12, 8.; 13, 8. 2 Kor. 2, 14.; 4, 6.; 6, 4. 6.; 10, 5.; 11, 6. Phil. 1, 9.; 3, 8. Kol. 3, 10. 1 Tim. 2, 4. 2 Petr. 1, 2. 8.; 2, 20.; 3, 18. Hebr. 10, 26.

2) Siehe oben §. 90. S. 468—479.

3) Die Belege ſiehe oben S. 469 ff.

4) *Hilar.* tract. in Psalm. 52. n. 7: Proprium enim intelligentia humanæ rationis officium est; et idcirco nobis natura animæ spiritualis inserta est, ut per eam ad intelligentiæ sensum, qui solus rationis est particeps, tenderemus.

5) *Augustin.* contra epistolam Manichæi, quam vocant fundamenti, c. 18: Quid jam de illa loquar *potentia*, qua intelligitur veritas. Ferner ebenda: Quidquid enim tibi tale occurrerit, judicas ipsa cogitatione. Sodann c. 20: Verumtamen cum carnalibus animis fortasse non sic agendum est, sed descendendum est potius ad eorum cogitationes, qui naturam incorpoream et spiritualem *cogitando* potius sequi, vel non audent, vel nondum valent; ita ut *nec ipsam cogitationem suam eadem cogitatione* considerent, et inveniant eam nullo locorum spatio de ipsis locorum spatiis judicantem. Ebenſo de trinitate l. X. c. 10. Hoc enim interest, quod illi mentem ipsam dicunt esse substantiam, in quo subjecto sit intelligentia..... Qui omnes non advertunt, mentem nosse etiam cum quærit se, sicut jam ostendimus. Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum ejus ignoratur substantia. Quapropter cum se mens novit, substantiam suam novit; et cum de se certa est, de substantia sua certa est. Certa est autem de se, sicut convincunt ea, quæ supra dicta sunt. Was hat aber Auguſtinus früher geſagt? Omnes tamen se intelligere noverunt. Und was wiederholt er bald nach dem Obigen? Cogitat (mens humana) vivere se et meminisse et intelligere et velle se. Novit enim hæc in se, nec imaginatur quasi extra se.

6) *Augustin.* de civ. Dei l. XI. c. 2.: Ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest.

definirt werden, ohne daß die Erkenntnißkraft einen weſentlichen Beſtandtheil der Definition bildet; ſo hat man nicht vergeſſen, bei dieſer Beſtimmung das Intellectuelle auf ein religiöſes Urgefühl zurückzuführen, um dadurch die religiöſe Grundlage der Erkenntniß in dem Sinne nahe zu legen, wie wir es oben bereits gethan haben.[1])

Das Weſen des Erkennens.

§. 100.

Das menſchliche Erkennen iſt ſeiner Natur nach ein Proceß, und zwar jener Proceß, durch welchen die Idee, wie ſie active Anſchauung des Subjects iſt, das zu begreifende concrete Sein nach ſeinem innern Weſen, ſo wie nach ſeinen Offenbarungen auf die urſprüngliche, objective göttliche Idee zurückführt und in dieſe auflöst. Das menſchliche Erkennen iſt ſomit ein fortgeſetztes Anſchauen, das ſich den Zweck ſetzt, die objectiven göttlichen Ideen in den Weſen, die nur die Verwirklichungen derſelben ſind, aufzufinden und im eigenen Geiſte nachzubilden. So weit jeweils jene Zurückführung der concreten Wirklichkeit auf die göttliche Idee, welche die Wahrheit alles Seins iſt, gelingt, gerade ſo weit gelingt auch das Erkennen.

1. Daß das Object der menſchlichen Erkenntniß das geſammte wirkliche Sein, oder alles Sein, das nur in Wahrheit iſt, ſei, geht ſchon daraus hervor, daß, wie wir ſpäter umſtändlicher ſehen werden, als Gegenſtand für das menſchliche Erkennen ſowohl Gott ſelber, als ſein Werk, die Welt, von der der Menſch ſelbſt ein integrirendes Moment iſt, angegeben wird. Ueberall aber geht das Erkennen auf das innere Weſen des zu erkennenden Gegenſtandes. So iſt es hinſichtlich der Gotteserkenntniß nach der Schrift das ungeſchaute Weſen Gottes, ſeine ewige Kraft und Gottheit, die ſeit der Schöpfung der Welt in ſeinen Werken geſchaut wird.[2]) Eben ſo iſt die Erkenntniß, die Gott durch die Weisheit

---

1) Athanaſius (de communi essentia Patris, Filii et Spiritus sancti) gibt auf die Frage: Was iſt der Menſch? *τι ἐστιν ἀνθρωπος;* die Antwort: der Menſch iſt ein erkennendes Weſen, das ein Gefühl vom göttlichen Geiſte hat: *ἀνθρωπος ἐστι ζωον νοερον, αἰσθητικον θειου νου.* Wir ſehen die zweite Beſtimmung als eine Erklärung der erſten an. Die ſchlechthin nahe Verbindung beider wird Jedem einleuchten.

2) Röm. 1, 20.: *τα γαρ ἀορατα αὐτου ἀπο κτισεως κοσμου τοις ποιημασι νοουμενα καθορατια, ἡ τε ἀϊδιος αὐτου δυναμις και θειοτης.*

verleiht, die Erkenntniß des Seienden;[1]) und zwar dringt dieſes Erkennen überall in die innere Tiefe des Weſens, oder in das, worin das Weſen iſt, ſich hat und offenbart, wie in den Bau der Welt,[2]) die Kraft der Elemente,[3]) Anfang, Ende und Mitte der Zeit,[4]) die Natur der Thiere,[5]) die Kraft der Geiſter,[6]) und die Gedanken der Menſchen. Schon in die Erkenntniß des Seienden[7]) iſt übrigens das Weſentliche aufgenommen: das Sein erkennt Niemand, der es nicht in ſeinem Weſen erkennt.[8]) Sagt daher die Schrift: die Weisheit weiß und verſteht Alles,[9]) ſo kann dieſes Wiſſen und Verſtehen nicht weniger auf das Weſen der Dinge, als auf ihren Umfang und auf ihre Zahl gehen. — Die Väter der Kirche haben als Object der menſchlichen Erkenntniß gleichfalls das Weſen des Seienden angeſehen. Wenn Nemeſius die Vorzüge des Menſchen beſchreibt, ſagt er von ihm, daß er die Natur und das Weſen des Seienden erforſche.[10]) Vorausgeſetzt iſt dieſe Vorſtellung da, wo der Menſch nicht nur die Welt der Welt,[11]) der Mikrokosmos[12]), die andere Welt;[13]) ſondern auch der Epopt der ſichtbaren, und der Myſtes der unſichtbaren Natur[14]) genannt wird; denn nach den in der Stelle ſelbſt gegebenen Erklärungen iſt es der Menſch, der die Welt in ſeinem erkennenden Geiſte zu tragen und ihr Inneres auszuſprechen hat, weßwegen er auch die Zunge der Schöpfung genannt wird.[15]) Alle Creatur, ſagen die

---

1) Weish. 7, 17.: γνωσις των ὀντων.

2) Weish. 7, 17.: συστασις κοσμου. Das Wort συστασις bedeutet neben Bau auch noch Anderes. So das Entſtehen, Werden, den Urſprung, Anfang; aber auch das Weſen und die Beſchaffenheit.

3) Weish. 7, 17.: ἐνεργεια στοιχειων.

4) Weish. 7, 18.

5) Weish. 7, 20.: φυσεις ζωων.

6) Weish. 7, 20.: πνευματων βιαι.

7) Weish. 7, 17.: γνωσις των ὀντων.

8) Eben ſo wird Weſen manchmal für die Exiſtenz genommen, für jedes exiſtirende Weſen, 1 Moſ. 7, 4.: ich werde tilgen alles Weſen, das ich gemacht.

9) Weish. 9, 11.: οἰδε γαρ ἐκεινη (σοφια) παντα και συνιει.

10) *Nemes.* de natura hominis c. 1. p. 65. ed. Matthæi: την των ὀντων φυσιν ἐρευνᾳ.

11) *Method.* ap. Epiphan. hæres. LXIV. 18.

12) *Gregor. Naz.* orat. XXVIII. n. 22; ὁ μικρος οὑτος κοσμος, ὁ ἀνθρωπος.

13) *Gregor. Naz.* orat. XXXVIII. n. 11: κοσμος δευτερος. Vgl. orat. XLV. n. 7.

14) *Gregor. Naz.* orat. XLV. n. 7: ἀνθρωπον.. ἐποπτην της ὁρατης κτισεως, μυστην της νοουμενης. Vgl. *Lactant.*, de ira Dei, c. 14. Dieſe Stelle haben wir oben S. 357 mitgetheilt.

15) *Aster.*, de incarnat. orat. II.: γλοττα της κτισεως.

Väter, ſei im Menſchen, als in dem, der erkennt, lebt und mit einem Leibe begabt iſt.[1]) Das Erkennen der Dinge iſt gleichſam ein Nachſchaffen der Dinge.

2. Iſt Erkennen, ſowohl wie es ein ſich noch entwickelndes, als wie es ein ſchon vollendetes iſt, dasjenige, was wir auch Einſehen, Verſtehen, Kennen, Wiſſen und Begreifen nennen;[2]) ſo gehen dieſe Thätigkeiten alle dahin, das zu erkennende Weſen eben ſo auf ſeinen urſprünglichen göttlichen Begriff zurückzuführen, wie das Weſen ſelbſt nur der realiſirte göttliche Begriff, näher, die realiſirte göttliche Idee iſt, die göttlichen Gedanken und Willen zumal in ſich enthält.

3. Geht das Erkennen der Dinge überall auf das Weſen der Dinge, ſo haben wir oben ſchon geſehen,[3]) daß das wirkliche Weſen der Dinge nur die verwirklichte göttliche Idee von eben dieſem Weſen der Dinge, die göttlichen Ideen ſomit die Weſens- und Lebensgedanken der Dinge ſind. Das Weſen der Dinge war in der urſprünglichen göttlichen Idee enthalten. Die göttlichen Ideen von den Dingen waren keine leeren Gedanken, keine bloßen Formen, wie das heidniſche Alterthum ſich vorſtellte[4]) (ja die chriſtliche Vorſtellung von der Idee iſt eine ganz andere, als die heidniſche); ſondern die Ideen im chriſtlichen Sinne ſind Weſensgründe, d. i. die ewigen Gründe des Weſens der endlichen Dinge,[5]) ſie ſind weſenſchaffende und weſengeſtaltende

---

1) *Augustin.* 83 quæstt. qu. 67. n. 5: Omnis creatura in homine numeratur.... In homine omnis creatura est, quia et intelligit et vivit et corpus habet. Ferner: *Augustin., ad Orosium contra Priscill. et Origen.* In unoquoque homine est omnis creatura, non universaliter sicut et cœlum et terra et omnia quæ in eis sunt, sed generatim quodam modo, quia et rationalis in illo est . . . et sensualis . . . et vitalis.

2) ידע, *γινωσκειν, ἰδειν*: 1 Moſ. 24, 21. 2 Sam. 7, 20. 1 Kön. 8. 39. 1 Chron. 18, 18. 2 Chron. 6, 30. Hoſ. 2, 20.; 6, 3. Hiob 37, 5.; 42, 2. Pſ. 4, 4.; 67, 3. Weish. 2, 22. Sir. 36, 5. Matth. 7, 16. 23. Mark. 2, 8.; 4, 12. Luk. 1, 18. Joh. 6, 69.; 7, 26.; 8. 52.; 13, 1. Röm. 11, 13. 1 Kor. 13, 12. 1 Joh. 3, 20.; 4, 16. 2 Petr. 2, 21.

3) Siehe oben §. 10. S. 63—65.

4) *Cicer.* Acad. quæstt. I. 8. Tuscul. Quæstt. I. 24.

5) *Augustin.* 83 quæstt. qu. 46. Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim græce *λογοι* appellantur, non ideæ: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit. Sunt namque ideæ *principales* formæ quædam, vel *rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae* formatæ non sunt, ac per hoc æternæ ac semper eodem modo sese habentes, quæ

Ideen.[1]) Die in die Erſcheinung tretenden Dinge ſind ihrem Weſen nach nur die in die zeitliche Exiſtenz geſetzten ewigen Ideen: dieſe nur ſubſtanziiren ſich bei der Schöpfung der Subſtanzen durch die göttliche Allmacht.[2]) Die Dinge waren ſomit ſchon in der Idee eine Realität (der Realidealismus iſt überhaupt das wahre Syſtem[3]), und zwar in der vollen Beſtimmtheit ihres Weſens. Und eben dieſe Ideen vermag nur die Vernunft zu erkennen, wie ſie ſelbſt auch nur, und zwar aus der abſoluten Vernunft ſind.[4]) Die Idee will nur durch die Idee erkannt ſein, die objective göttliche durch die active des menſchlichen Geiſtes. Wir werden den Ausdruck ſpäter umſtändlicher erklären.

4. Schaut Gott von Ewigkeit her Alles,[5]) waren ihm alle Dinge bekannt, bevor ſie geſchaffen wurden, eben ſo, wie, nachdem ſie vollendet ſind,[6]), iſt Alles ein von ihm Erkanntes, ehe es in die Exiſtenz geſetzt worden,[7]) und hat Gott endlich, als er ſeine Werke hervorbrachte, nur

---

in divina intelligentia continentur. — Et cum ipsæ neque oriantur, neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne. Cfr. De Genesi ad litt. l. I. c. 18: Deum operari æternis atque incommutabilibus rationibus.

1) *Augustin.* de civit. Dei l. XII. c. 25: Cum enim alia sit species, quæ adhibetur extrinsecus cuicunque materiæ corporali, sicut operantur homines figuli et fabri atque id genus opifices, qui etiam pingunt et effingunt formas similes corporibus animalium, *alia vero, quae intrinsecus efficientes causas habet de secreto et occulto naturae viventis atque intelligentis arbitrio, quae non solum naturales corporum species, verum etiam ipsas animantium animas, dum non sint, facit:* supradicta illa species artificibus quibusque tribuatur, hæc autem altera nonnisi uni artifici creatori et conditori Deo. *Confess.* l. I. c. 6: Ante primordia sæculorum et ante omne, quod vel ante dici potest, tu es et Deus es Dominusque omnium, quæ creasti, et apud te rerum omnium instabilium stant *causae*, et rerum omnium mutabilium immutabiles manent *origines*, et omnium irrationabilium et temporalium *sempiternae vivunt rationes.*

2) *Augustin.* de Genes. ad litt. IV. 33: Quam facilis et efficacissimus motus est, tam facile Deus condidit omnia, quoniam per illum sunt condita, ut *hoc*, quod *nunc* temporalibus intervallis ea moveri videmus ad peragenda, quæ suo cuique generi competunt, *ex illis insitis rationibus veniat*, *quas tanquam seminaliter sparsit Deus in ictu condendi*, cum dixit, et facta sunt, mandavit, et creata sunt.

3) Siehe oben S. 80 ff.

4) *Augustin.* 83 quæstt. qu. 46: Anima vero negatur eas (ideas) intueri posse, *nisi rationalis*, ea sui parte qua excellit, id est, *ipsa mente atque ratione*, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili.

5) Sir. 39, 25.

6) Sir. 23, 29.

7) Daniel 13, 42.

das ihm von Ewigkeit her Bekannte hervorgebracht:[1]) iſt ſomit das göttliche Denken der Dinge, das von ſeinem Wollen nicht getrennt iſt, das Erſte, die Dinge aber als die verwirklichten göttlichen Ideen das Zweite; ſo werden umgekehrt die geſchaffenen Weſen für den erkennenden menſchlichen Geiſt das Erſte, das Zweite aber die aus ihnen zu gewinnenden göttlichen Ideen ſein.[2]) Das letzte Reſultat alles Erkennens iſt die göttliche Idee. Der Grund hiezu liegt nahe. Iſt in der Idee, die im göttlichen Verſtand liegt, Alles enthalten, was iſt;[3]) ſo kann auch hinwiederum nur in und durch dieſe Idee begriffen werden, was iſt, denn das Seiende iſt aus ihr hervorgegangen.[4]) Wir ſind unmittelbar hiedurch auf ein Früheres zurückgekommen, das wir jedoch nur im Intereſſe des Erkennens wieder berühren: auf die göttliche Idee nämlich, wie ſie allgemeine Weltidee, allgemeiner Weltlogos iſt.[5]) Es iſt nun eben dieſe allgemeine Idee, dieſer allgemeine Logos, der (ſchlechthin verſchieden vom göttlichen Logos, der der Sohn Gottes iſt) durch die Wiſſenſchaft ſo weit gewonnen werden ſoll, als es dem endlichen Verſtande möglich iſt. Wie weit es ihm aber möglich ſei, darüber iſt oben gleichfalls die Schriftlehre mitgetheilt worden,[6]) und die Väter haben ſich mit ihr nur gleichlautend ausgeſprochen:[7])

---

1) Apoſtelg. 15, 18. Vgl. oben S. 28.

2) Daher bei Auguſtinus der Gedanke: Scientia Dei est causa rerum, scientia vero hominum causatur a rebus.

3) *Augustin.* de ordine l. II. c. 9: Intellectus, in quo universa sunt, vel ipse potius universa.

4) *Augustin.* de ordine l. II. c. 2: Si quid novimus, solo intellectu contineri puto, et eo solo posse comprehendi. Ex quo fit, ut si illud est cum Deo, quod intelligendo sapiens novit, totum quod novit sapiens possit esse cum Deo.

5) Siehe oben §. 11. S. 66—78.

6) Siehe oben S. 80.

7) So Auguſtinus de Genesi ad litt l. V. c. 16: Quamvis ergo illa æterna incommutabilisque natura quod Deus est, habens in se ut sit, sicut Moysi dictum est: *Ego sum qui sum*, longe scilicet aliter quam sunt ista, quæ facta sunt: quoniam illud vere ac primitus est, quod eodem modo semper est, nec solum non commutatur, sed commutari omnino non potest; nihil horum quæ fecit existens, et omnia primitus habens, sicut ipse est. Neque enim ea faceret, *nisi ea nosset antequam faceret, nec nosset nisi videret* (Schauen), *nec videret, nisi haberet, nec haberet ea, quae nondum facta erant*, nisi quemadmodum est ipse non factus. Quamvis, inquam, illa substantia ineffabilis sit, nec dici utcumque homini per hominem possit, nisi usurpatis quibusdam locorum ac temporum verbis, cum sit ante omnia tempora et ante omnes locos: tamen propinquior nobis est, qui fecit, quam multa quæ facta sunt. *In illo enim vivimus, et movemur et sumus:* istorum autem pleraque remota sunt a mente

es iſt nämlich unmöglich in dem Sinne, als ob der Menſch den Weltbegriff gewinnen könne, ſo wie ihn Gott ſelber abſolut in ſich trägt: es iſt aber möglich in relativer Hinſicht, wenn es den Menſchen auch Mühe und Anſtrengung koſtet. In jedem Fall aber erkennt der Menſch, wenn und ſo weit er erkennt, ſelbſt die körperliche Natur nur, wenn er das zu Erkennende auf ſeine urſprüngliche göttliche Idee zurückführt.[1])

5. Haben wir oben uns dahin ausgeſprochen, daß in der vorzeitlichen göttlichen Idee mit dem Weſen auch ſeine innere und äußere Beſtimmtheit gegeben ſei; ſo haben die Kirchenväter nicht ermangelt, dieß ſo deutlich wie möglich hervorzuheben. Nimmt nach Irenäus der Vater bei der Schöpfung der Welt durch den Sohn die Idee eben dieſer Welt aus ſeinem eigenen Geiſte;[2]) ſo iſt in dieſe Idee die Subſtanz der Dinge nicht nur ſo obenhin eingeſchloſſen, ſondern ſo, wie ſie ihre Qualitäten in ſich trägt, und in Beziehung auf dieſe harmoniſch beſtimmt und geordnet iſt.[3]) Daſſelbe drückt Boethius aus, indem er ſagt, die

---

nostra propter dissimilitudinem sui generis, quoniam corporalia sunt: nec idonea est ipsa meus nostra, *in ipsis rationibus* (Ideen), *quibus facta sunt, ea videre apud Deum, ut per hoc sciamus quot et quanta qualiacumque sint, etiamsi non ea videmus per corporis sensus* (Schauen in und nach der göttlichen Idee). Remota quippe sunt et a sensibus corporis nostri, quoniam longe sunt, interpositis aut oppositis aliis a nostro contuitu tactuque separantur. Ex quo fit, ut *major* ad illa invenienda sit *labor*, quam ad illum, a quo facta sunt, cum sit incomparabili felicitate præstantius illum ex quantulacunque particula pia mente sentire, quam illa universa comprehendere.

1) *Augustin.* de trinit. l. XII. c. 2: Sed sublimioris rationis est judicare de istis corporalibus *secundum rationes incorporales et sempiternas*, quæ nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent, atque his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non *secundum eas* possemus judicare de corporalibus. Judicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere meus novit.

2) *Iren.* adv. hær. l. II. c. 16. n. 3: Ipse (Deus) a semetipso exemplum et figurationem eorum, quæ facta sunt, accipiens. Ferner l. III. c. 16. n. 7: Præcognita sunt enim omnia a Patre, perficiuntur autem a Filio, sicut congruum et consequens est, apto tempore. Cfr. l. IV. c. 20. n. 6. c. 38. n. 3.

3) *Iren.* adv. hæres. l. IV. c. 20. n. 1, 2: Adest enim ei (Deo Patri) semper verbum et sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit. Ipse a semetipso *substantiam* creaturarum et exemplum factorum et *figuram* in mundo *ornamentorum* accipiens.... Qui omnia verbo fecit et *sapientia adornavit.* Beſonders l. II. c. 2. n. 4: Sed ipse in semetipso secundum id quod est inenarrabile et inexcogitabile nobis, omnia *praedestinans* fecit, quemadmodum voluit: omnibus *consonantiam* et *ordinem* suum, et initium creationis donans; spiritualibus quidem spiritualem et invisibilem, et super cœlestibus cœlestem, et angelis angelicam, et animalibus

Gottheit habe, und zwar in ihrer vorzeitlichen Idee, allen Dingen ihr Maaß zugemeſſen.[1]) Auf gleiche Weiſe Auguſtinus.[2])

6. Iſt von uns überall das Wirkliche zu erkennen, und richtet ſich das Erkennen nach dem Sein und Weſen, ſo wie nach der Offenbarung dieſes Seins und Weſens an uns; ſo iſt Das, was für Gott das Erſte iſt, für uns, die wir erkennen, das Letzte: und dieß iſt die göttliche Idee. Haben wir dieß ſchon oben eingeſehen; ſo ſind wir jetzt daran, es in Abſicht auf Weſen und Offenbarung näher zu beſtimmen. Iſt Das, was erkennnt werden ſoll, das Weſen; ſo iſt die Offenbarung, die für uns eine objective iſt, nur die Offenbarung des Weſens: alle Offenbarung ſomit Weſensoffenbarung. Die Offenbarung des Weſens ſelbſt iſt aber die Erſcheinung des Weſens. Die Erſcheinung aber iſt verſchieden. Das Sichtbare, dergleichen die körperliche Natur iſt, offenbart ſich den Sinnen, will jedoch, um erkannt zu werden, von den äußern Sinnen zu dem innern Sinne, von dieſem aber zum Geiſte, zum Verſtande dringen. Erſt hier kann von einem eigentlichen Begreifen und Erkennen die Rede ſein. Will aber der Geiſt in Wahrheit erkennen, ſo iſt das Erkennen und Begreifen in Wahrheit ein Erkennen und Begreifen in und nach der göttlichen Idee. Wie die göttliche Idee der endlichen Dinge das Erſte und Urſprünglichſte dieſer Dinge ſelber iſt; ſo iſt dieſe ſelbe göttliche Idee, der göttliche Gedanke, der göttliche Begriff von den Dingen, das von uns zu erſtrebende Letzte: das eigentliche Ziel des Erkennens, wie das Reſultat deſſelben, iſt die göttliche Idee, alſo die göttliche Idee der Natur, wenn dieſe, als die erſcheinende, Gegenſtand der Betrachtung iſt. Alles Erkennen derſelben iſt von der äußern Sinnesthätigkeit an durch die Vorſtellung, die Abſtraction, Reflexion, den Begriff, das Urtheil und den Schluß hindurch nur ein Zurückführen der concreten Natur im Allgemeinen und im Beſondern auf ihre urſprüngliche göttliche Idee. Nicht das paſſive, intelligenzloſe Ding erkennt ſich in uns, ſondern wir ſollen das Ding erkennen, wie es von Gott erkannt, d. h. wie es von Gott ewig gedacht iſt. Erkennen wir aber das Weſen der Dinge in ihrer Idee, ſo erkennen wir ſie auch in ihrer Wahrheit: denn die göttliche Idee der Dinge iſt, wie wir oben ſchon geſehen haben,[3]) auch

---

animalem, et natantibus aquatilem, et terrigenis terrigenam, *omnibus aptam qualitatis substantiam.*

1) *Boeth.* de consol. philos. l. V. pros. 6.

2) De trinit. l. VIII. c. 10. und de genesi ad litt. l. IV. c. 4.

3) Siehe oben §. 12. S. 78—85.

die Wahrheit der Dinge. Ganz in dieſem Sinne hat Boethius den Weg der Erkenntniß von der Sinnesthätigkeit an durch die Verſtandes- und Vernunftthätigkeit hindurch bis zum Gewinne der Idee, als dem höchſten Reſultate des Erkennens ſelber, dargeſtellt.[1]) Nicht anders verhält es ſich, wenn das Weſen durch Selbſtverkündigung ſich offenbart, wie vor Allem die Gottheit in ihrer außerordentlichen Offenbarung. Auch die Gottheit offenbart uns, wenn der Gegenſtand ihrer Offenbarung ſie ſelber iſt, nur ihr Weſen. Und dieſes Weſen iſt, was es iſt, in der Idee, die Gott in ſich ſelber ewig von ſich ſelber hat. Aufſchlüſſe, die er uns durch Offenbarung über ſein Weſen gibt, ſind Aufſchlüſſe über ſeine Idee, ſo fern und ſo weit dieſe endlichen, relativen Weſen mittheilbar iſt. Das Abſolut-Wahre, ſowohl in Abſicht auf die Welt, als insbeſondere in Abſicht auf Gott iſt der Gottheit allein vorbehalten: dem Menſchen bleibt das Forſchen darnach.[2]) Das aber wird aus dem Bisherigen einleuchten, daß die göttliche Idee das erſte Intelligible (*νοητον πρωτον*, primum intelligibile) iſt. In Gott iſt ſie die ewige unmittelbare Anſchauung ſelber: und zwar der göttliche Selbſtbegriff, wenn er ſich

---

1) *Boethii* de consolatione philosophiæ l. V. pros. 4: Omne enim, quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem. Nam ut hoc brevi liqueat exemplo, eamdem corporis rotunditatem aliter visus aliter tactus agnoscit. Ille eminus manens totum simul jactis radiis intuetur: hic vero cohærens orbi atque conjunctus circa ipsum motus ambitum rotunditatem partibus comprehendit. Ipsum quoque hominem aliter *sensus* (ſinnliche Erkenntniß), aliter *imaginatio* (Vorſtellung), aliter *ratio* (Verſtandserkenntniß), aliter *intelligentia* (Vernunfterkenntniß) contuetur. Sensus enim figuram in subjecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia judicat figuram. Ratio vero hanc quoque transcendit, *speciemque ipsam*, quæ singularibus inest, universali consideratione perpendit. *Intelligentiae* vero celsior oculus existit: supergressa namque universitatis ambitum *ipsam illam simplicem formam* (die Idee) pura mentis acie contuetur. Der Verſtand hat es nach Boethius mit dem zu thun, was man Begriffe, rationes, nennt. Gegenſtand der Vernunfterkenntniß aber ſind die Ideen, formæ, formæ simplices. Auf die letztere kommt Boethius pros. 5 zurück: Quod si in corporibus sentiendis, quamvis adficiant instrumenta sensuum forinsecus objectæ qualitates animique agentis vigorem passio corporis antecedat, quæ in se actum mentis provocet excitetque interim quiescentes intrinsecus *formas*.

2) Johann v. Müller ſagt I. Bd. der Werke S. 128 ſehr gut: „Die Wahrheit iſt in Gott; uns bleibt das Forſchen." Voraus gehen a. a. O. die Worte: „In keiner Art von Erkenntniß hat man die Quellen erſchöpft, keine iſt, was ſie ſein könnte. Nie wird ſie es werden." Wir können hinzuſetzen: Die beſte Quelle für die Naturerkenntniß iſt die Natur ſelber: die beſte Quelle der Gotteserkenntniß ſeine allſeitige Offenbarung. Und doch wird der creatürliche Geiſt die Idee der Welt und die Idee der Gottheit nimmermehr gewinnen, wie ſie in Gott iſt.

ſelber anſchaut: der Weltbegriff aber, wenn ſeine Anſchauung auf das außergöttliche Sein gerichtet iſt. Ueberall iſt ihr Inhalt das eigentlichſte, innerſte Weſen.[1]) Was aber das von Gott in der Idee zuerſt oder eigentlich von Ewigkeit her Erkannte iſt; das iſt für uns das nach der göttlichen Idee vor Allem zu Erkennende.

7. Iſt der Geiſt Intelligenz von Natur, liegt in der Kraft des Erkennens auch der Trieb zum Erkennen, und gehen beide, Kraft und Trieb, zumal dahin, Alles, was erkennt werden ſoll, in der göttlichen Idee zu erkennen, es folglich ſo zu erkennen, wie es von Gott erkannt iſt,[2]) und wird endlich das, was nach der göttlichen Idee erkannt wird, in der Wahrheit erkannt, weil die göttliche Idee vom Sein auch die innerſte Wahrheit des Seins iſt;[3]) ſo braucht nur das Weſen der Wahrheit ſelber begriffen zu werden, wenn das Weſen des Erkennens, wie wir es noch weiter zu beſtimmen haben, begriffen werden ſoll. Das Weſen der Wahrheit haben wir aber ſchon oben[4]) im Zuſammenhange mit dem Weſen der göttlichen Idee beſtimmt. Wir haben dort gezeigt, daß die Wahrheit Uebereinſtimmung des Begriffes mit dem wirklichen Sein ſei. Wir haben die Uebereinſtimmung ſelber nach einer mehrfachen Seite betrachtet, indem wir hinſichtlich des übereinſtimmenden Denkens oder

---

1) Es iſt merkwürdig, wie unter den Platonikern ſchon Alcinous dieſen Wahrheiten nahe gekommen iſt, wenn er in der Schrift de doctrina Platonis (Paris. 1549) von der Idee ſagt: *ἐστι δε και ἡ ἰδεα, ὡς μεν προς θεον, νοησις αὐτου. ὡς δε προς ἡμας, νοητον πρωτον. ὡς δε προς ὑλην, μετρον. ὡς δε προς αἰσθητον κοσμον, παραδειγμα. ὡς δε προς ἑαυτην, οὐσια.* Allerdings nimmt Alcinous mit Plato noch drei Principien an, die erſte Materie (*ὑλη*), die Idee, und die Gottheit. Wenn aber Plato ſelber die Idee außerhalb des göttlichen Verſtandes ſich denkt, ſo nährt ſich Alcinous der chriſtlichen Vorſtellung dadurch an, daß er die Idee mit dem göttlichen Verſtande in Verbindung bringt; denn wir glauben Grund zu haben, anzunehmen, daß ihm die Ideen nicht bloße Objecte für den göttlichen Verſtand ſind, ſondern Gedanken des göttlichen Verſtandes ſelbſt. Alcinous lebte ſchon im chriſtlichen Zeitalter. Seine Gedanken ſind: *εἰναι δε τας ἰδεας νοησεις θεου αἰωνιους τε και αὐτοτελεις;* und ferner: *ὁτι δε εἰσιν αἱ ἰδεαι, και οὑτω παραμυθουνται. εἰτε γαρ νους ὁ θεος ὑπαρχει, εἰτε νοερον. ἐστιν αὐτῳ νοηματα, και ταυτα αἰωνια τε, και ἀτρεπτα. εἰ δε τουτο, εἰσιν αἱ ἰδεαι,* womit, freilich inconſequent genug, ein drittes Princip aufgehoben wird, die Idee nämlich als ein ewig aus und durch ſich ſelbſt Beſtehendes.

2) 1 Kor. 13, 12.

3) Daher iſt intelligere ein intus-legere, ein Leſen der Wahrheit im Innerſten der Dinge, welches Innerſte aber der göttliche Gedanke vom Weſen eines Dinges ſelber iſt. Nach Thomas v. Aquin intellectus dicitur, quasi intus legens; intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis.

4) Siehe oben §. 12, S. 78–85.

Erkennens unterſchieden zwiſchen dem Subjecte und dem Objecte. Was den Unterſchied hinſichtlich des Subjects, alſo hinſichtlich des erkennenden Geiſtes, angeht; ſo fanden wir dieſen Unterſchied als Unterſchied zwiſchen Gott und dem creatürlichen Geiſte, welch' letzterer uns jetzt der Menſch iſt. Sind die göttlichen Ideen die Weſens- und Lebensgedanken von den Dingen, und iſt das ganze wirkliche Sein nur die verwirklichte Idee Gottes von dem Sein; ſo beſteht zwiſchen dem göttlichen Denken der Dinge und den Dingen ſelber abſolute Uebereinſtimmung. Das göttliche Erkennen der Dinge iſt ein abſolut adäquates, ein ſchlechthin identiſches Erkennen, und wollen wir in Beziehung auf dieſes von einem Syſteme ſprechen, ſo wäre das einzig und allein ſich eignende der Realidealismus, eben weil die reale Welt ihrem Weſen nach in der göttlichen Idee enthalten war und fortwährend enthalten iſt.[1]) Anders verhält es ſich, wenn das erkennende Subject der Menſch iſt. Für den letztern iſt Uebereinſtimmung des Denkens mit dem objectiven Sein wohl als Ziel geſetzt, aber die Uebereinſtimmung wird für ihn nie eine abſolut identiſche, wenn er ſich derſelben auch immer zu nähern hat, und der Fortſchritt des Erkennens in eben dieſer beſtändigen Annäherung beſteht. Daß Gott ſelber von der Creatur nie adäquat begriffen werde, darüber haben wir ſchon früher gehandelt:[2]) daß aber auch die Welt als Inbegriff der Werke Gottes von dem Menſchen nicht vollkommen erkannt werde, wiſſen wir gleichfalls aus der göttlichen Offenbarung.[3]) Dem Menſchen iſt überall die Aufgabe geſetzt, die göttlichen Gedanken da, wo ſie zur Erſcheinung kommen, nachzudenken.[4]) Gehen wir von dem Subjecte des Erkennens zum Objecte über; ſo beſteht gleichfalls ein Unterſchied in Abſicht auf daſſelbe. Denn anders iſt das Sein, wie es ſeiner göttlichen Idee entſpricht, und wiederum anders iſt das Sein, wie es ſeiner göttlichen Idee widerſpricht. Auch über dieſen Unterſchied haben wir ſchon oben gehandelt.[5]) Das der göttlichen Idee widerſprechende Sein iſt das von Gott abgefallene Sein. Der Widerſpruch iſt, wie wir ſpäter umſtändlicher auseinanderſetzen werden, aus der Sünde. Während Gott in Abſicht auf den Widerſpruch des Seins mit ihm und der Idee die Er-

1) Siehe oben S. 80.

2) Dogmat. B. II. S. 172—201.

3) Siehe oben S. 80, und hier den Ausſpruch des Siraciden: Gott gab Niemanden das Vermögen, ſeine Werke auszuſprechen. 18, 3.

4) Das Nähere ſiehe oben S. 80. 81.

5) Siehe oben S. 81—84.

löſung geordnet hat; hat der Menſch das Sein, wie es jetzt beſteht, als ein unvollkommenes und erlöſungsbedürftiges, wiederherzuſtellendes zu erkennen, und jede Philoſophie darf ſich als eine auf Abwege gerathene und in Irrthum verſunkene anſehen, ſo lange ſie thut, ein in jedem Sinne vollkommenes, der göttlichen Idee entſprechendes Sein vor ſich zu haben, eine Unwahrheit und eine Verkehrtheit, die beide ſelber aus der Sünde und aus dem Abfall ſtammen. [1])

---

1) So wenig hier auch Manchem der Ort zu ſein ſcheinen mag, über das Verhältniß der Philoſophie zur Theologie zu handeln, ſo gewiß gehört doch eine Beſprechung dieſes gar nicht unwichtigen Gegenſtandes hieher. Zum Voraus bemerken wir, daß ſich dieſes Verhältniß in ſeiner Eigenthümlichkeit und Wahrheit durch uns nicht bewirken laſſe, ſondern daß es durch die Natur der Sache ſelbſt einleuchten müſſe. Wenn die Philoſophie Anſpruch darauf macht, alles Sein zu erkennen; ſo laſſen wir ihr dieſen Anſpruch ohne alle Verkümmerung. Wir fordern unſererſeits einzig nur, daß ſie das Sein gerade ſo und nicht anders erkenne, als wie es iſt. Nicht vom theologiſchen Glauben, ſondern von der Vernunft ausgehend, und von ihren Kräften unterſtützt, ſoll die Philoſophie ihr Object begreifen, das ganze objective Sein, und zwar, wie vorhin bemerkt, ſo wie es iſt. In dem Grade nun, in welchem ihr dieß gelingt, wird es ihr, unmittelbar damit, auch gelingen, in der mittelbaren Offenbarung Gottes, d. i. im Geiſte und in der Natur, Gott zu finden. Geiſt und Natur weiſen auf Gott hin, indem ſie, um ſelbſt in ihrem Daſein und Weſen erklärt werden zu können, eine abſolute Macht, eine ſchaffende Intelligenz und einen heiligen Willen, der ein heiliges Geſetz (das Gewiſſen) in die Geiſter eingeſchrieben, weſentlich und nothwendig vorausſetzen laſſen. Die Philoſophie erkennt damit zugleich die Welt als ein von Gott Gedachtes und Gewolltes, das endliche Sein folglich als eine Verwirklichung der göttlichen Idee. So gewiß aber die Philoſophie in Wahrheit nur Philoſophie iſt, wenn ihr dieſe Erkenntniß gelingt; eben ſo gewiß wird ſie nur Philoſopie ſein, wenn es ihr gleichfalls gelingt, zu erkennen, daß die Dinge nicht ſo ſind, wie ſie ſein müßten, wenn ſie der göttlichen Idee vollkommen entſprächen. So wenig die Dinge bei allem dem, was und wie ſie jetzt ſind, ſich ſelbſt in die Exiſtenz geſetzt haben können, ſondern ſo gewiß ſie auch bei aller an ihnen wahrnehmbaren Verkümmerung dennoch nur durch göttliches Denken und Wollen, alſo als Verwirklichungen der göttlichen Idee erklärt werden können; ſo wenig iſt doch die eingetretene Störung und Verkümmerung der Idee an den wirklichen Dingen zu verkennen, und jede Philoſophie iſt im Irrthum, welche den eingetretenen Widerſpruch nicht erkennt. Die Dinge ſind nur aus der göttlichen Idee erklärbar; aber ſie werden in ihrem dermaligen Zuſtande ſo erfunden, daß ſie der göttlichen Idee nicht vollkommen entſprechen. Alles iſt zwar aus Gott und muß aus ihm ſein; aber es iſt bei allem dem dennoch ein Etwas an dem Weſen, was nicht aus Gott ſein kann, ſondern was anderswoher geworden ſein muß. Und das, was anderswoher gekommen ſein muß, iſt das, was nicht nur die Idee in ihrer Geltung und Wirkſamkeit ſtört und verkümmert, ſondern auch ein ſolches, das ihr geradezu widerſpricht und ſie, ſo viel möglich, aufhebt. Daß die Dinge ihrer ewigen Idee nicht entſprechen, hat ſchon Plato erkannt, und er hat, im Namen der Philoſophie und ihrer Wahrheit ſelbſt, auf einen Abfall geſchloſſen. Zu der nothwendigen Vor-

Geht nach früherer Auseinanderſetzung alles intellectuelle Streben auf die Wahrheit, und beſteht, wie wir gleichfalls geſehen, die Wahrheit in der **Uebereinſtimmung** des Denkens mit dem zu Denkenden oder mit dem durch das Denken zu Erkennenden; ſo hindert uns nichts, den Erkenntnißproceß als jenen Proceß zu bezeichnen, durch welchen die **Uebereinſtimmung** bewirkt wird, welche Uebereinſtimmung immerhin eine **formelle** iſt. Das Erkennen, als Proceß gedacht, iſt das **Bewirken jener for-**

---

ausſetzung dieſes Abfalls bringt es die Philoſophie, weiter nicht, und für Plato begann alsbald der Irrthum, als er den Abfall ſelbſt nach ſeinem geſchichtlichen **Hergange** erklären wollte. Daß der Abfall aus der **Freiheit** gekommen ſein müſſe, das vermag die Philoſophie als ſolche allerdings zu erkennen: aber ſie überſchreitet ihre Grenzen und geräth in unhaltbare Hypotheſen hinein, ſo wie ſie den **Proceß des Abfalls** ſelbſt erklären will. Hier nun, wo die beſonnene Philoſophie nicht nur nicht weiter kann, ſondern auch nicht weiter will, eröffnet ſich für ſie ein innerer, durch die Natur der Sache ſelbſt geſtifteter Zuſammenhang. Den wirklichen, den geſchichtlichen Proceß des Abfalls erklärt nach göttlicher Offenbarung die **Theologie**; ſie entfaltet aber auch zugleich die Folgen dieſes Abfalls. Geſchieht dieſe Erklärung des Abfalls ſo, daß die Philoſophie ſelbſt nur in das einſtimmen kann, was ſie gleichwohl aus ihr ſelbſt nicht wiſſen konnte; ſo beſteht dieſelbe Uebereinſtimmung auch in Betreff deſſen, was die Theologie aus göttlicher Offenbarung über die **Folgen** des Abfalls lehrt, wie ſich dieſe Folgen in der Natur und in der Menſchheit, ſo wie in der Geſchichte der letzteren zu erkennen geben. Eben aus den Folgen und aus den durch ſie bedingten Zuſtänden, hat ja die Philoſophie rückwärts auf eine ihr verborgene verhängnißvolle That geſchloſſen, die allein die Offenbarung zu erklären weiß. Ueber die Folgen ſelbſt kommt aber die Philoſophie für ſich nicht hinaus, als einzig nur in ſo fern, als ſie im Innern eines jeden Menſchen und, dem entſprechend, in der Menſchheit im Großen, eine ſtille aber große **Sehnſucht** nach einem Kommenden erkennt, in welchem der Widerſpruch des Seins und Lebens mit der Idee gelöst iſt. Auch kann ſie in dem Gange, den die götliche Vorſehung in der Geſchichte der alten Welt mit der Menſchheit und ihrer Entwicklung einſchlägt, unſchwer eine Vorbereitung auf eine dereinſtige Auflöſung der Widerſprüche finden. Aber ſo wenig die That der Urſünde in das Bewußtſein fällt, das ſie darſtellt; eben ſo wenig fällt in daſſelbe auch diejenige That, welche den Widerſpruch löst, wie die erſte That ihn geſetzt hat. Dieſe That iſt die durch die Theologie aus Offenbarung vorgehaltene That der **Welterlöſung**, in Abſicht auf welche die Philoſophie ſich ſchon in ſo fern übereinſtimmend erklären wird, als ihr die Idee der Erlöſung von ihrem eigenen Standpunkte aus als **nothwendige Idee** erſcheinen muß. Je tiefer eine Philoſophie in die Idee und ihr Weſen eindringt, je idealer im richtigen und allein wahren Sinne genommen ſie ſelber iſt; deſto näher und inniger iſt immer der Zuſammenhang, in welchen ſie ſich mit der Theologie bringt. Was die Philoſophie vorausſetzt, das enthält die Theologie als geſchichtliche Wirklichkeit. Was die Philoſophie verlangt, das gibt aus ſich ſelber die Theologie. Das iſt das nicht erſonnene, auch nicht erkünſtelte, ſondern das wahre, wirkliche Verhältniß der Philoſophie. So ſtehen ſich auch Philoſophie und Theologie nicht nur nicht gleichgültig gegenüber, ſondern indem ſie einander gegenſeitig bewahrheiten, iſt ihr Verhältniß ein freundliches. Aber keine ſucht auch die andere zu verdrängen und ſich ſelber an ihre Stelle zu ſetzen.

mellen Uebereinſtimmung, d. h. der Uebereinſtimmung des Denkens mit dem concreten Sein. Wird das concrete Sein als ein erkanntes ſofort ausgeſprochen; ſo iſt das Ausſprechen der Erkenntniß nur das Ausſprechen jener Uebereinſtimmung. Nennen wir die Uebereinſtimmung Einheit, die aber für den creatürlichen Geiſt eben ſo relativ iſt, wie die Uebereinſtimmung; ſo iſt der Proceß, durch den Uebereinſtimmung bewirkt wird, auch der Proceß, durch den wir formelle Einheit erzeugen: Erkenntnißproceſſe ſind demnach Einheitsformationen,[1]) die aber eben als ſolche immer formell bleiben. Das Denken ſtimmt mit der zu erkennenden Subſtanz nur überein, wird aber dieſe Subſtanz nie ſelber, mit der es nur übereinſtimmt. Noch eines weitern Ausdrucks kann man ſich bedienen, um durch ihn die Natur des Erkennens anzudeuten, und zwar des Ausdrucks: Gleichſetzen. Daß auch dieſes nur formell zu nehmen ſei, muß ſich von ſelber verſtehen. Was wir immer erkennen, das ſetzen wir in unſerem Denken, und wir ſetzen es Dem formell gleich, was wir erkennen. Denn die Erkenntniß iſt nur der Reflex der Objecte in unſerem Geiſte, das zurückgeworfene Bild der Dinge. So weit nun das formelle Gleichſetzen in unſerem Bewußtſein gelingt, ſo weit gelingt auch das Erkennen, denn es iſt das Erkennen ſelber. Das Erkennen als Gleichſetzen iſt, wie ſchon früher gelehrt wurde, ein Conformiren. Das Denken conformirt ſich dem zu erkennenden Objecte. Aber dieſes ſich Conformiren gilt in letzter Inſtanz doch nur der göttlichen Idee, die durch den Erkenntnißproceß gewonnen werden ſoll.[2]) Dieſer Sprachgebrauch iſt übrigens ſo alt, als das Chriſtenthum ſelber. Der heil. Johannes ſagt: „Geliebte! ſchon jetzt ſind wir Gottes Kinder, aber noch iſt es nicht enthüllt, was wir ſein werden; doch ſind wir gewiß, daß, wenn es ſich enthüllen wird, wir ihm gleich ſein werden, denn wir werden ihn ſchauen, wie er iſt.“[3]) Dieſe Stelle enthält in ihrem Hauptſatze ein Ineinanderſein von Intellectuellem und Ethiſchem. Nur der ethiſch aus Gott Geborene, d. i. der ethiſch Wiedergeborene, erkennt Gott.[4])

---

1) Siehe unſere Philoſophie des Chriſtenthums. I. Thl. S. 544.

2) Schon oben S. 80. 81 haben wir in einer Note die Vorſtellung des Thomas v. Aquin über das Erkennen dargethan. Es iſt ihm ein ſich Conformiren, conformari, und zwar zuerſt conformari rebus, ſodann conformari intellectui divino, welcher und in welchem die prima veritas, d. i. die Idee, iſt. Damit iſt ferner zu vergleichen eine S. 85 aus Auguſtinus de trinit. l. IX. c. 6. 7. mitgetheilte Stelle.

3) 1 Joh. 3, 2.

4) Man vgl. 1 Joh. 2, 3—9. Joh. 15, 18. ff.; 16, 1. 2. 3. ff.

Das Erkennen der Gottheit ruhet in dem *Sein aus Gott.*[1] So gewiß nun aber die ethiſche Wiedergeburt nicht nur die nothwendige Vorausſetzung einer reinen Gotteserkenntniß iſt, ſondern in dem Weſen des Ethiſchen auch die *Aehnlichkeit* oder *Gleichheit*[2] mit Gott beſteht, die jedoch eben als ethiſche weit entfernt von aller pantheiſtiſchen Weſensgleichheit iſt: eben ſo gewiß iſt in unſerer Stelle die Aehnlichkeit auch eine *intellectuelle*; es heißt ja: wir werden ihm *gleich* ſein, denn wir werden ihn *ſchauen, wie er iſt.* Die Conformität iſt eigentlich ſo recht von der *künftigen Anſchauung*, dem tiefſten und innigſten Erkennen im Jenſeits, das einen Hauptbeſtandtheil der *Seligkeit* bildet, abgeleitet, und demnach vorzugsweiſe eine *intellectuelle*, eine Conformität alſo, wie ſie durch das Erkennen und die Natur deſſelben im obigen Sinne bewirkt wird. Auf dieſe *Aehnlichkeit*, wie ſie *Conformität* iſt, dringt allenthalben *Thomas v. Aquin.*[3] Dringt die Intelligenz bei ihren Erkenntnißacten auf das Weſen und die innere Beſchaffenheit der Dinge;[4] iſt aber das, was durch die Erkenntniß gewonnen wird, die Idee des Dinges;[5] ſo iſt mit der erkannten oder begriffenen Idee des Dinges die Uebereinſtimmung, mit dieſer aber die Aehnlichkeit oder Gleichheit ſchon von ſelbſt gegeben.[6]

1) Siehe Dogmat. II. S. 176. 177. ff.

2) Bei Johannes in unſerer Stelle *ὁμοιοι αὐτῳ ἐσομεθα.*

3) Man ſehe die kurz zuvor gemachte Bemerkung und vgl. oben die längere Note S. 80. 81.

4) *Thom. Aquin.* Summa theol. P. I. qu. 57. art. 1. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Cfr. Prima Secundæ qu. 31. art. 5. Secunda Secundæ qu. 8. art. 1.

5) Der an verſchiedenen Orten von Thomas ausgeſprochene Grundgedanke iſt: Res intellecta est in intellectu, per speciem ejus, non autem secundum propriam naturam. Dieſes Allgemeine wiederholt ſich ſtets im Beſondern. P. I. qu. 14. art. 2: Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. *Ibid.* art. 4: Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. Das Wort species heißt Blick, Anblick, das Sehen; aber auch das *Geſicht*, und zwar in dem Sinne, wie wir die *ἰδεα* auch ein Geſicht nennen, eine *geiſtige Schauung*. Bedeutet species oft die *Geſtalt*, und zwar zunächſt die *äußere Geſtalt*, die wir durch die Sinne gewahren; ſo hat es auch die andere Bedeutung von einer *Geſtalt, die man mit dem Geiſte ſieht.* Dieſe iſt der Reflex, das zurückgeworfene Bild der Dinge. Als die Geſtalt, die man mit dem Geiſte ſieht, iſt species ſo viel als *Idee, Begriff. Cic.* Acad. I. 8. de offic. III. 20. Und damit verbindet ſich wiederum die Vorſtellung von der *Aehnlichkeit*: *Cic.* de offic. III. 2. 4. *Cic.* Agr. II. 13.

6) *Thom.* Summa theol. P. I. qu. 14. art. 12: Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei, quantum ad naturam speciei. P. I. Quæst. 14. art. 2: Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili, vel

Und dieſe Aehnlichkeit und Gleichheit ſteigert Thomas ſogar bis zu Einheit, ja ſelbſt bis zur Identität hinauf, obſchon ihm dieſe natürlich ſtets nur eine formelle bleibt.[1]) Stellt ſich dadurch eine Identität des erkennenden Subjectes und des erkennbaren Objectes heraus, wird dieſe Identität ſelbſt da noch behauptet, wo es ſich um die Anſchauung Gottes im ewigen Leben handelt;[2]) ſo iſt doch dieſe Identität als eine

---

assimiletur ei, hoc convenit intellectui, qui quandoque est in potentia; quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et *assimilatur* ei per *speciem intelligibilem*, quæ est *similitudo* rei intellectæ. P. I. Quæst. 57. art. 2: Omnis cognitio est *per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum*. Auch die Erkenntniß der Engel geht dieß an: P. I. qu. 57. art. 2: Ad tertium dicendum, quod angeli cognoscunt singularia per *formas universales*, quæ tamen sunt *similitudines rerum*, et quantum ad principia universalia, et quantum ad individuationis principia. P. I. qu. 85. art. 12: Dicendum, quod intellectus est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est intellectus in actu inquantum similitudo rei intellectæ est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu.

1) Summa theol. P. 1. qu. 55. art. 1: Ad secundum dicendum, quod sicut sensus in actu, est sensibile in actu, ut dicitur in secundo de anima, non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quæ est in sensu, sed *quia ex utroque fit unum* sicut ex actu et potentia: *ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu:* non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma ejus. Idem est autem quod dicitur in his quæ sunt sine materia, *idem est intellectus et quod intelligitur*, ac si diceretur, quod *intellectus in actu est intellectum in actu.*

2) *Thom.* Contra Gentiles l. III. c. 51. Der zu beweiſende Satz iſt: *Quomodo Deus per essentiam videatur.* Thomas ſagt zuerſt in Betreff der Möglichkeit: Necesse est dicere, quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et animabus nostris. Modus autem hujus visionis satis jam ex dictis, qualis esse debeat, apparet. Ostensum enim est supra, quod divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata: unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat; ut sic in tali visione divina essentia sit et quod videtur, et quo videtur. Aus dem, was er ſodann zur Begründung ſeines Satzes vorbringt, heben wir nur Folgendes hervor: Cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit, ut forma tantum in genere intelligibilium, quod est veritas ipsa, quod convenit soli Deo: nam cum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas est quod est suum esse; quod est proprium soli Deo. Alia igitur intelligibilia subsistentia non sunt ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subjecto aliquo habentes: est enim unumquodque eorum verum, non veritas, sicut et est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur, quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis, qua intelligit: quod non contingit de essentia alicujus alterius substantiæ separatæ. Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale, *sequeretur enim quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam: quod esse non potest,* cum essentia

nur formelle weit davon entfernt, mit einer ſubſtantiellen Einheit irgendwie verwechſelt werden zu dürfen: der Menſch, der Gott erkennt, geht dadurch ſo wenig in die Natur Gottes über,[1] als Gott dadurch, daß er die Ideen der Dinge in ſich trägt, ſelber das formelle Sein der Dinge wird.[2] Thomas v. Aquin hat übrigens in dieſer Speculation eben ſo Vorgänger wie Nachfolger. Zu den erſten gehört Johannes Scotus Erigena, der, übrigens ſelber mit Berufung auf Auguſtinus[3] und Maximus,[4] den Grundſatz aufſtellt, daß der erkennende Verſtand mit dem, was er auf das Vollkommenſte erkennt, Eins werde.[5] Ja der Geiſt wird das ſelbſt, was er erkennt.[6] Daraus leitet Erigena ein Weiteres, und zwar dieß ab, daß zwei Perſonen, die ſich geiſtig verſtändigen und Eins und das Nämliche erkennen, dadurch geiſtig in einander übergehen, ſich gleichſam in einander verwandeln.[7] Liegt

---

divina in se perfecta sit in sui natura; species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum.

1) Siehe den letzten Theil der unmittelbar vorausgehenden Note, von nec tamen an.

2) Thomas ſtellt contra Gent. l. I. c. 26 den Satz auf: Quod Deus non est esse formale omnium. Damit iſt auch ausgeſprochen, Gott ſei nicht die Idee der Dinge.

3) Scotus Erigena führt in ſeiner Schrift de divisione naturæ l. I. c. 9 aus Auguſtinus Folgendes an: Sapientia enim Patris in qua et per quam omnia facta sunt, quæ non est creata sed creans, fit in animabus nostris quadam ineffabili suæ misericordiæ condescensione, ac sibi adjungit nostrum intellectum, ut ineffabili quodam modo quædam quasi composita fiat sapientia ex ipso descendente ad nos, et in nobis habitante; et ex nostra intelligentia ab eo per amorem ad se assumta, et in se formata.

4) Aus Maximus führt Erigena an demſelben Orte die Stelle an: Quodcunque intellectus comprehendere potuerit, id ipsum fit.

5) De divis. natur. l. IV. c. 9: In omni siquidem, quodcunque purus intellectus perfectissime cognoscit, eique unum efficitur.

6) Divis. natur. l. IV. c. 9: Qui enim ut dixi, pure intelligit, in eo, quod intelligit, fit.

7) De divis. natur. l. IV. c. 9: Nam et nos, dum disputamus, in nobismet invicem efficimur. Si, quidem dum intelligo, quod intelligis, intellectus tuus efficior, et ineffabili quodam modo in te factus sum. Similiter quando pure intelligis quod ego plane intelligo, intellectus meus efficeris, ac de duobus intellectibus fit unus, ab eo quod ambo sincere et incunctanter intelligimus formatus. Verbi gratia, ut ex numeris exemplum introducamus: senarium numerum suis partibus esse æqualem intelligis; et ego similiter intelligo, et intelligere te intelligo, sicut et me intelligis intelligere. Uterque noster intellectus unus fit senario numero formatus, ac per hoc et ego in te creor, et tu in me crearis. Non enim aliud sumus, aliud noster intellectus: vera siquidem ac summa nostra essentia est intellectus contemplatione veritatis specificatus.

nach Auguſtinus der Grund dieſer Einheit in nichts Anderem, als in der göttlichen Wahrheit, die über allen Menſchen ſteht;[1]) ſo iſt Erigena nicht nur weit davon entfernt, dieſen Grund zu verkennen, ſondern er ſetzt die Wahrheit in Gott als Princip aller Wahrheit und alles wahren Erkennens ſchon in ſofern voraus, als er die wahre Selbſtkenntniß des Menſchen mit der Gotteserkenntniß in die nächſte Verbindung bringt.[2]) Die Vorſtellungen des Erigena hat Nicolaus v. Cuſa oft beinahe wörtlich wiederholt. Ihm iſt das Erkennen ein Verähnlichen, ein Aehnlichmachen, oder vielmehr ein Nachahmen; was wir durch Nachahmen im Denken oder durch Nachdenken als Wiederdenken (Gott ſeine Gedanken nachdenken) an Reſultaten gewinnen, iſt Etwas, wodurch wir unſere Gedanken eben ſo den Dingen, als die Dinge unſern Gedanken aſſimiliren.[3]) Nur ſo weit dieſer Aſſimilationsproceß gelingt, gelingt auch das Erkennen.[4]) Dieſe Vorſtellung führt zu der anderen von der Einheit des Erkennenden und des Erkannten.[5]) Dieſe Einheit aber vollzieht ſich durch eine Verwandlung, durch ein Uebergehen des Objects in das Subject.[6]) Daß auch die ſo bewirkte Einheit nur eine formelle ſei, werden

---

1) Auguſtinus ſagt confess. l. XII. c. 25 (35) dießfalls ſehr gut: Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.

2) Er ſagt: Qui vero intellectus Deum non intelligit, nec se ipsum perfecte intelligit; qui enim intellectus intellectum omnium intellectuum, i. e. Deum non intelligit, quomodo dici poterit se ipsum plane intelligere, dum non intelligit intellectum omnium intellectuum, adeoque nec sui ipsius.

3) *Nicol. Cus.* Cribrat. Alchor. l. II. c. 3: At quoniam intellectualis natura, hoc et hanc nobilitatem non habet, nisi a creatore suo (nam operatur in similitudine creatoris sui) sicut creando veras res producit; ita intellectus imago ejus, operando producit similitudines verarum rerum. Creare enim est essentiare, et *intelligere est assimilare.*

4) *Nicol. Cus.* de Possest p. 253: Nisi enim intellectus se intelligibili assimilet, non intelligit, cum intelligere sit assimilare.

5) *Nicol. Cus.* de venat. sapient. c. 36: Intellectus igitur verus est, sicut et bonus et magnus, et ita de reliquis decem: quia est illorum intellectualis participatio. Et ultra hoc, est etiam intelligendo verus, quando est rei intellectæ adæquatus. Res enim intelligibilis, tunc vere intelligitur, quando intelligibilitas ejus est ita depurata ab omni extraneo, quod actu est vera intelligibilis species, seu ratio rei: et tunc intellectus in actu verus est, *quia intellectus est idem cum intellecto.*

6) *Nicol. Cus.* excitat l. V. ex sermone: Suscepimus (Deus) misericordiam tuam. p. 504: Cum intelligimus, tunc *rem intellectam transferimus in nostram naturam intellectualem*, ut fiat per nos intelligibilis. Tollimus enim ab ea

wir kaum noch bemerken müſſen. Iſt aber das Ziel des ganzen Erkenntnißproceſſes die Wahrheit; ſo liegt dieſe ſelbſt in nichts Anderem, als in der göttlichen Idee.[1])

8. Die Offenbarungslehre ſtellt zwar keine Erkenntnißtheorie auf, ſetzt aber in die Menſchheit ein Princip der höhern Erkenntniß ein, und läßt aus den Wirkungen dieſes Princips eine Theorie des Erkennens ſich gleichſam von ſelber entwickeln. Die allgemeine Form des Erkennens iſt die Anſchauung. Alles Erkennen ſtellt ſich unter dieſe allgemeine Form, und iſt ſelbſt nur ein entweder ſich erweiterndes, oder ſich ſteigerndes, oder ſich näher beſtimmendes, ein ſtets ſchärferes, tieferes, durchdringenderes, umfaſſenderes, freieres, reineres, höheres, vollendeteres Anſchauen. Unter die Kategorie der Anſchauung kann der geſammte Erkenntnißproceß von den äußern Sinnesthätigkeiten an bis zu den höchſten und vollendetſten Acten des geiſtigen Erkennens hinauf geſtellt werden, wie denn die höchſte jenſeitige Erkenntniß ſelbſt noch eine Anſchauung, die Anſchauung Gottes iſt. Iſt ſo alles Erkennen im Grunde Anſchauen, und Anſchauen Erkennen; ſo werden nicht nur alle Erkenntnißarten, ſondern auch alle Erkenntnißfunctionen, ſo viele es deren auch geben mag, nur beſtimmte Formen der Anſchauung, nur beſtimmte Momente in einem Erkenntnißproceſſe ſein, welcher Proceß ſelbſt nur ein fortgeſetztes, nach allen Seiten hin ſich bethätigendes, und allen Anforderungen, die an das Erkennen gemacht werden, entſprechendes Anſchauen iſt. Nicht nur kommt das Wort Anſchauen ſelbſt ſehr oft in der Bedeutung von Erkennen vor;[2]) ſondern Anſchauen und Erkennen

---

omnia sensibilia, ut fiat absoluta et pura, ut veritatem ipsius apprehendamus et ita sit natura intellectualis, quando intelligitur.

1) *Nicol. Cus.* de ludo Globi l. II. p. 228. 229: Cognoscere Dei est esse, esse Dei est entitas: cognoscere Dei est entitatem divinam in omnibus entibus esse. Non sic est mens nostra in iis, quæ cognoscit, sicut Deus, qui cognoscendo creat et format. Sed mens nostra cognoscendo creata discernit, ut sua notitiali virtute, anima ambiat. Sicut *Deus omnium exemplaria in se habet*, ut omnia formare possit; *ita mens omnium exemplar in se habet, ut omnia cognoscere possit.* Deus vis est creativa, secundum quam virtutem facit omnia veraciter esse, id quod sunt, quoniam in se est entitas entium. Mens nostra vis est notionalis, secundum quam virtutem facit omnia notionaliter esse. Unde veritas est ejus objectum, cui suum conceptum si assimilat, omnia in notitia habet, et entia rationis dicuntur.

2) Wir führen nur wenige Stellen an, als: Matth. 2, 16.; 9, 2.; 20, 25. Mark. 9, 6.; 12, 15. Luk. 2, 49.; 8, 53.; 11, 17. Joh. 4, 22. 44.; 6, 61.; 7, 15. Apoſtelg. 24, 22. Röm. 7, 7. Gal. 2, 7. Ferner: Matth. 6, 8. 32. Joh. 21, 15—17. Röm. 8, 28. 1 Kor. 2, 11. 2 Kor. 11, 11. 31.; 12, 2. 3.

werden oftmals auch in einer ſolchen Verbindung und in einer ſolchen Aufeinanderfolge geſetzt, daß der Ausdruck: Schauen und Erkennen, eben bald bedeutet: Schauen, d. i. Erkennen, bald: Schauen, um (durch Schauen) zu erkennen.[1]) Nur als ein anderer Ausdruck hiefür iſt es anzuſehen, wenn es heißt: Schauen und Sehen, denn das letztere bedeutet meiſtens ein Erkennen, Begreifen, Verſtehen.[2]) Was im Allgemeinen geſchieht, geſchieht auch auf dem religiöſen Offenbarungsgebiete im Beſondern. Die Anſchauung geht voraus. Was geſchaut, und durch das Schauen ſofort erkannt worden iſt, wird bezeugt;[3]) eben ſo wird das, was geſchaut worden iſt, öffentlich verkündet.[4]) Und zwar geſchieht das Bezeugen und Verkündigen von eben denen, die geſchaut haben, wie von den Jüngern und Apoſteln Jeſu. Was ſie, die Perſon des Gottmenſchen angehend, in der Menſchheit zur Anſchauung bringen wollen und ſollen, das haben ſie zuvor ſelbſt geſchaut, und davon haben ſie durch die unmittelbare Anſchauung Erfahrung, durch Erfahrung aber Ueberzeugung. Endlich wird der Glaube durch die Anſchauung vermittelt,[5]) eine Vermittelung, die um ſo weniger auffallen kann, da die Anſchauung, je wahrer und kräftiger ſie iſt, ſtets mit der Erfahrung, die gemacht wird, in Verbindung ſteht, der Glaube aber vielfach glaubt um eben dieſer Erfahrung willen, mit welcher er ohnehin im ſteten Zuſammenhange bleibt. Nur hebt ſich die Anfangs ſinnlich vermittelte Anſchauung immer mehr und immer vollſtändiger in die rein geiſtige auf. Schon aus dem Bisherigen muß es klar ſein, daß, das chriſtliche Erkenntnißſyſtem betreffend, dieſes, auch bei ſeinen noch ſo ideellen Strebungen, dennoch überall eine kräftige Empirie als das Anfängliche vorausſetzt und auf dieſe Weiſe, nach der allein wahren Methode, allen rein aprioriſchen und ſubjectiv-idealiſtiſchen Strebungen[6]) abhold iſt.[7])

1) Schauen und Erkennen: 2 Moſ. 3, 7. Jeſ. 41, 20. (in dieſer Stelle folgen auf einander Schauen, Erkennen und Begreifen) Jer. 12, 3.; 16, 17. Pred. 2, 11. Joh. 4, 42. Epheſ. 1, 8. 1 Joh. 3, 6. Sprüch. 6, 6. (Anſchauen und Lernen).

2) Hiob 35, 5. Pſ. 10, 14.; 14, 2.; 80, 15.; 84, 10. Klagl. 5, 1.

3) Joh. 3, 11.; 19, 35.

4) 1 Joh. 1, 1. 3.

5) Joh. 6, 40.

6) In unſerer Darſtellung und Kritik des Hegel'ſchen Syſtems haben wir S. 171—246 in der Beſprechung des Princips der Methode und der Dialektik Hegels das Falſche derſelben dargethan, dagegen das Weſen der chriſtlichen Methode und Dialektik näher bezeichnet. Zugleich haben wir dort nachgewieſen, daß ſelbſt jene Gedanken über die Methode, die bei Hegel noch als wahre vorkommen, bei ihm gerade am wenigſten in Anwendung gekommen ſind.

7) Das Nähere hierüber ſiehe oben S. 80—84.

9. Was ſo eben über die Anſchauung oder das Anſchauen in ſeinem Verhältniß zum Erkennen im Allgemeinen geſagt worden iſt, das gilt von dem griechiſchen Worte εἰδω, ἰδω, deſſen ſich die Bibel ſo außerordentlich oft bedient, ſo ſehr im Beſondern, daß dieſes Beſondere ſelbſt wieder in ſo fern im Allgemeinen gilt, als in dem Zeitwort εἰδω Alles enthalten iſt, was die übrigen Zeitwörter, die, wie ὁραω, βλεπω, θεωρεω, ὀπτομαι, θεαομαι κ. τ. λ. ein Schauen ausdrücken, zuſammen beſagen. Auch drückt ſich hinſichtlich des Wortes εἰδω bei den Alten der ganz richtige Gedanke aus, daß, wenn Etwas erkannt werden ſolle, es zuvor angeſchaut ſein müſſe. Denn die von εἰδω abgeleiteten Tempora bilden zwei Familien, deren erſte die Bedeutung ſchauen, anſchauen, erblicken, ſehen, beſehen, wahrnehmen, betrachten, die andere aber die Bedeutung wiſſen in der Art hat, daß die Bedeutung vom Perfectum ausgeht, weil nur das gewußt wird, was man geſchaut hat. Iſt nun οἰδα ſ. v. a. ich weiß, und iſt dieſes Wiſſen bald durch ſinnliche, bald durch geiſtige Anſchauung, bald durch beide zumal vermittelt; ſo hat οἰδα die Bedeutung von γινωσκω, διαγινωσκο, συνιημι, κατανοεω, νοεω κ. τ. λ. d. i. von wiſſen, erkennen. Iſt nun damit ſchon deutlich, daß ſich die Anſchauung, wie ſie in und durch εἰδω ausgedrückt iſt, bis zum Erkennen hinaufſteigert; ſo wird nicht weniger deutlich ſein, was in dem Worte liegt, wenn wir es durch die Hauptformen des Anſchauens und Erkennens hindurchführen. Der erſte Anfang iſt die ſinnliche Anſchauung, die aber, ſo ſehr immerhin die äußern Sinne bei ihr thätig ſein mögen, doch immer ſo aufgefaßt iſt, daß ſich die äußere Anſchauung zur innern, dieſe aber zur geiſtigen vermittelt. Auf dieſer unterſten Stufe iſt Anſchauen ſo viel als Sehen, Bemerken, Wahrnehmen, Gewahren.[1] Höhere oder weitere Grade der Anſchauung ſind: die Betrachtung,[2] das geſpannte Aufmerken,[3] das Bemerken.[4] Die Anſchauung, die zum Wiſſen eilt, kommt zu dieſem durch die Erfahrung: das Anſchauen iſt in dieſem Sinne ein Erfahren, oder wird zur Er-

---

1) Matth. 2, 2. 9.; 3, 16.; 5, 14.; 6, 38.; 9, 8.; 12, 15. Mark. 5, 16.; 15, 32. Luk. 2, 15. 17. 26.; 8, 20. 36.; 9, 27.; 14, 18. Joh. 1, 40. 47.; 8, 56.; 20, 25. Apoſtelg. 8, 39.; 16, 40.; 19, 21.; 28, 20. Röm. 1, 11. 1 Kor. 16, 7. Phil. 1, 27. 1 Tim. 6, 16. Hebr. 11, 13.

2) Matth. 9, 36. Luk. 8, 35.; 24, 39. (Num. 12, 8.).

3) Matth. 27, 49. Mark. 15, 36. Apoſtelg. 13, 41.

4) Matth. 8, 14. 34.; 9, 2. 4.; 11, 8.; 12, 25.; 18, 31.; 21, 15. Mark. 9, 38.; 10, 14.; 12, 34. Luk. 17, 15.; 19, 31—33. Apoſtelg. 16, 19.

fahrung, dieſe aber bewirkt das Einſehen als ein Begreifen.[1]) Dieſe letztere Anſchauung ſteht auf gleicher Höhe mit derjenigen, von der wir ſagen, daß wir durch ſie etwas kennen lernen.[2]) Hierauf tritt die Anſchauung in das eigentliche Erkennen und Wiſſen über, wobei die Acte des Anſchauens ſelber ſchon Acte des Erkennens und Wiſſens ſind.[3]) Das Wiſſen wird, weil, was gewußt wird, früher geſchaut und erfahren worden iſt, zur Ueberzeugung.[4]) Auch in die Vergangenheit geht die Anſchauung zurück, und iſt nur die Reproduction einer frühern (Anſchauung); ſo iſt ſie Wiſſen aus Erinnerung.[5]) Nicht weniger iſt ihr Gegenſtand die Zukunft, und zwar bei Jenen, welchen ein Blick in ſie gegeben iſt.[6]) Daß von ἰδεῖν das Wort Idee, ἰδέα und εἶδος, ſtamme, darauf iſt früher ſchon aufmerkſam gemacht worden, ſo wie darauf, daß das Wort im Grunde ſelbſt eine Anſchauung bedeute: zuerſt die ewige göttliche Anſchauung der Dinge, welche durch die Schöpfung verwirklicht worden ſind; ſodann aber unſere eigene Anſchauung des wirklichen Seins und der Offenbarung, deren Zweck iſt, die ewige göttliche Idee für unſer Wiſſen und Erkennen als letztes Reſultat zu gewinnen. Auf dieſe Weiſe haben auch wir innerhalb des Chriſtenthums einen Proceß der Idee vor uns; aber nicht einen Proceß einer, man weiß nicht wie, aus ſich ſelber kommenden, unperſönlichen logiſchen Idee, ſondern einer Idee, welche Gedanke und Wille des perſönlichen Gottes iſt, und für den creatürlichen Geiſt, der gleichfalls perſönlich iſt, als letztes Ziel der Erkenntniß geſetzt iſt. Die Kirchenväter haben dieſelbe Vorſtellung. Nach Auguſtinus iſt die wirkliche Intelligenz, der eigentliche Intellect, ſelbſt eine verborgene Anſchauung.[7]) Thomas v. Aquin hat dieſe Vorſtellung wiederholt.[8])

---

1) Matth. 9, 6.; 21, 15.; 26, 58. Luk. 5, 24.; 9, 47. Joh. 7, 52. Gal. 2, 14.

2) Luk. 23, 8.; 9, 9. Joh. 12, 21. Apoſtelg. 22, 14. Phil. 2, 28.

3) Matth. 6, 8. 32.; 15, 12.; 20, 25.; 25, 12.; 26, 72. 74. Mark. 9, 6.; 12, 15.; 14, 68. 71. Luk. 2, 49.; 6, 8.; 8, 53.; 13, 25.; 22, 34. Joh, 4, 10. 22. 42.; 6, 61.; 7, 15. Apoſtelg. 7, 18.; 24, 22. 2 Kor. 5, 16.; 12, 2. 1 Petr. 1, 8.

4) Matth. 22, 16.; 25, 26. Luk. 19, 22. Joh. 11, 22. 42.; 16, 39. Apoſtelg. 20, 25. 29.; 26, 27. 1 Kor. 11, 3. Kol. 2, 1. Phil. 1, 19. 1 Joh. 2, 29.; 5, 13.

5) 1 Kor. 1, 16.; 5, 6.; 6, 2—19.; 9, 13. 24.; 15, 58. Epheſ. 6, 8. 9. Kol. 4, 1. 1 Tim. 3, 14. Jak. 3, 1. 1 Joh. 3, 1.

6) Joh. 18, 4. Apoſtelg. 20, 22. 25. 29.

7) *Augustin.* in Psalm. 30. enarrat. 2. serm. 2. n. 22: Occultus visus intellectus vocatur.

8) In dem Ausſpruche: Est simplex intuitus intellectus.

10. Blicken wir darauf zurück, was früher[1]) über die Idee bemerkt worden iſt; ſo ergibt ſich, daß das Erkennen des Seins in und nach der Idee ein Erkennen des Seins nach ſeinem innern Weſen, nach ſeiner Wahrheit, nach dem Geſetz ſeiner Entwicklung, ſo wie nach ſeiner Vollendung iſt. Ob aber dieſes Erkennen in und nach der Idee auch dann noch möglich ſei, wenn der Menſch von Gott, und damit zugleich von der göttlichen Idee abgefallen iſt, das wird ſpäter ſowohl durch die Natur der Sache, als durch die damit übereinſtimmende außerordentliche Offenbarung beantwortet werden.[2])

Das Object und die Beſtimmung des Erkennens.

§. 101.

Iſt das Erkennen ſeiner Beſtimmung nach überall auf die Wahrheit gerichtet; ſo iſt das Object dieſes wahren Erkennens der Menſch ſelbſt, die Welt und die Gottheit.

Daß das Erkennen die Aufgabe habe, das Sein in ſeiner Idee, welche zugleich die Wahrheit des Seins iſt, zu begreifen, haben wir ſchon im Vorausgehenden geſehen: es kann jetzt nur noch in Frage ſein, was das ſei, das vom Menſchen in der Wahrheit oder nach der göttlichen Idee erkannt werden ſoll. Die Antwort iſt: es ſei das eigene Selbſt, die Welt und die Gottheit. Die Erkenntniß in ihrer vollen Gliederung iſt folglich: Selbſt-, Welt- und Gotteserkenntniß. Welche Beziehungen zwiſchen der Selbſt- und Welterkenntniß einerſeits, und der Gotteserkenntniß andererſeits Statt haben, wird ſich jeweils am beſtimmten Orte von ſelbſt ergeben.

Die Selbſterkenntniß.

§. 102.

Die ganze göttliche Offenbarung ſucht nach ihrem teleologiſchen Charakter den Menſchen zur Selbſterkenntniß ſchon deßwegen zu führen, weil ohne dieſelbe weder im Religiöſen noch im Sittlichen etwas erſtrebt oder erreicht, ja ſelbſt nur angefangen werden kann; die Selbſterkenntniß bildet aber auch nebenbei noch, und zwar wie ſie Selbſtbewußtſein iſt, den Grund des ganzen übrigen Erkennens, und es iſt das durch das Chriſtenthum erweckte und ent-

---

1) Siehe oben S. 63—89.

2) Man vgl. übrigens die obige Bemerkung S. 561 f. über das Verhältniß der Philoſophie zur Theologie, und namentlich die längere Note S. 562.

wickelte Selbſtbewußtſein, welches jedem wahrhaft philoſophiſchen Erkennen ſeine Bahn vorgezeichnet hat.

1. Man hat von der göttlichen Offenbarung eine nur halb richtige Vorſtellung, wenn man glaubt, ihr Gegenſtand ſei Gott allein, nicht zugleich aber auch der Menſch. Sie hat zwar dem Menſchen das Höchſte, die Gottheit, ſie hat ihm aber auch, der mit der Gotteserkenntniß zugleich noch die Selbſterkenntniß verloren hatte, ſich ſelber, d. i. den Menſchen dem Menſchen geoffenbart. Die Zeit der Nichterkenntniß [1]) oder die Zeit der Unwiſſenheit iſt ebenſo auf den Mangel an Selbſterkenntniß, wie auf den Mangel an Gotteserkenntniß zu beziehen: beiderlei Unwiſſenheit war bei einander, und die eine vermittelte und ſtützte die andere. Das Ineinanderſein der beiden Offenbarungen ſehen wir ſowohl in ganzen von der Offenbarung herbeigeführten Inſtitutionen, als in einzelnen Ausſprüchen der erſtern, der Offenbarung nämlich. War von der Berufung Abrahams an bis zu Moſes Alles nur Bildung eines beſondern Volkes, dem die Verheißung gegeben und anvertraut wurde; ſo beginnt die eigentliche Vorbereitung auf den Verheißenen erſt mit der Inſtitution des Altteſtamentlichen Geſetzes. Das Geſetz, durch Moſes gegeben, hatte aber neben dem, daß es Offenbarung Gottes und eigentliches Geſetz war, noch die weitere Beſtimmung, im Menſchen die Erkenntniß des eigenen Selbſt zu entwickeln. In welcher Weiſe das Geſetz die Selbſterkenntniß des Menſchen und mit ihr das Bewußtſein der Sünde entwickelt habe, haben wir anderwärts dargeſtellt; [2]) ganz in dieſer Bedeutung hat die Beſtimmung des Geſetzes der Apoſtel Paulus gefaßt. [3]) Daſſelbe iſt der Fall bei der Inſtitution des Prophetenthums. Denn obwohl die hauptſächlichſte Aufgabe des Prophetenthums die Weiſſagung war; ſo hatte doch der Prophet auch die Beſtimmung, die lebendige Stimme des Geſetzes zu ſein. Und in ſofern wirkte ſein Auftreten, wie das Geſetz, Selbſterkenntniß, und in und mit dieſem das Bewußtſein der Sünde, an welch' letzteres alle und jede Möglichkeit einer geiſtigen Vorbereitung auf den Erlöſer geknüpft war. [4]) Mit dem, was

---

1) Apoſtelg. 17, 30.: *χρονοι της ἀγνοιας*, vgl. Epheſ. 4, 18. 1 Petr. 1, 14.

2) In unſerer Theorie der Offenbarung, ſiehe unſere theologiſche Encyklopädie, 2. Aufl. S. 364—369.

3) Vorzugsweiſe im Briefe an die Römer. Die Darſtellung des Gedankenganges des Apoſtels ſiehe in unſerer theologiſchen Encyklopädie I. Bd. 2. Aufl. S. 630—632.

4) Vgl. unſere Darſtellung des Altteſtamentlichen Prophetenthums in der theologiſchen Encyklopädie. S. 370. ff. 373. 378—382.

im Alten Bunde ganze Inſtitutionen entwickeln ſollten, ſind einzelne Ausſprüche der göttlichen Offenbarung in durchgängiger Harmonie. Allerdings gehen die dahin einſchlagenden Ausſprüche zunächſt auf den ſittlich-religiöſen Zuſtand des Menſchen: allein gerade von hier aus kann und ſoll ja die tiefſte Selbſterkenntniß ſich entfalten. Solche Ausſprüche ſind: Erkenne deine Schuld![1]) Durchforſchen wir unſern Wandel, und ergründen wir ihn, und kehren zurück zum Ewigen![2]) Meine Miſſethat erkenne ich, und meine Sünde iſt mir ſtets vor Augen.[3]) Im Neuen Teſtamente ſetzt ſich dießfalls das Alte fort, nur ſoll hier die Erkenntniß eben ſo auf die durch Chriſtus vermittelte und im Innern eines Jeden ſchon wirkende Gnade, als auf die noch inwohnende Sünde gehen. Wird der Mangel an Selbſterkenntniß hinſichtlich des Letztern nicht nur ſcharf getadelt,[4]) ſondern das Bewußtſein, das ſeinen dießfallſigen innern Zuſtand nicht erkennt und bekennt, ein unwahres, lügenhaftes genannt;[5]) ſo geht die Aufforderung zur Selbſterkenntniß und zur Selbſtprüfung, welche letztere zu der erſtern führt, auch auf das durch das Chriſtenthum und ſeine Gnade in uns gepflanzte Gute. So in dem Ausſpruche: Prüfet euch ſelbſt, ob ihr im Glauben ſtehet! durchforſchet euch ſelbſt! Oder habt ihr an euch ſelber noch gar nicht erfahren, daß Jeſus Chriſtus in euch iſt. Es ſei denn, daß ihr nicht erprobt ſeid. Ich hoffe aber, ihr ſollet finden, daß wir erprobt ſind.[6]) Ueberhaupt aber ſchließt die göttliche Offenbarung die ſtete Aufforderung in ſich, daß Jeder ſein eigenes Thun

---

1) Jerem. 3, 13.

2) Klagl. 3, 40. Sogleich darauf 3, 42. heißt es: Wir waren abgefallen und widerſpenſtig.

3) Pſ. 51, 5.

4) Matth. 7, 2—5.: Denn wie ihr richtet, ſo werdet ihr gerichtet werden, und mit dem Maaße, mit welchem ihr meſſet, wird man euch wieder meſſen. Warum ſiehſt du den Splitter in deines Bruders Auge, und bemerkeſt den Balken in deinem eigenen Auge nicht? Oder wie magſt du zu deinem Bruder ſagen: Halte ſtill! ich will dir den Splitter aus deinem Auge ziehen; und ſiehe, in deinem eigenen Auge iſt der Balken? Heuchler! Ziehe vorerſt den Balken aus deinem eigenen Auge, dann magſt du ſehen, aus deines Bruders Auge den Splitter zu ziehen.

5) 1 Joh. 1, 8. 9. 10.: Wenn wir ſagen, wir haben nicht geſündigt, ſo täuſchen wir uns ſelbſt, und die Wahrheit iſt nicht in uns: bekennen wir aber unſere Sünden, ſo iſt Gott treu und gerecht, uns unſere Sünden zu vergeben, und uns von aller Untugend zu reinigen. Wenn wir ſagen, wir haben nicht geſündigt, ſo machen wir ihn zum Lügner, und ſeine Lehre iſt nicht in uns.

6) 2 Kor. 13, 5. 6.

prüfe,[1]) womit eine beſtändige Selbſtanſchauung und eine fortwährende Selbſtkritik ſchon von ſelbſt gegeben iſt, von welchen die erſtere durch die andere zunimmt und an Umfang und Tiefe gewinnt.

2) Iſt auch die durch die göttliche Offenbarung angeregte und entwickelte Selbſtanſchauung des menſchlichen Geiſtes zunächſt religiöſer und ſittlicher Natur; ſo hindert dieß nicht nur nicht, daß die Selbſterkenntniß bald auch in das rein Intellectuelle übergehe; ſondern je tiefer und kräftiger die ethiſche Selbſtanſchauung iſt, deſto früher und gewiſſer wird die intellectuelle nachfolgen, obſchon für die letztere das Sittliche und Religiöſe nie aufhört, Gegenſtand zu ſein. Unter der rein intellectuellen Selbſterkenntniß verſtehen wir nur diejenige, nach welcher der Menſch ſich ſelber vor Allem von der denkenden Seite und ſo auffaßt, wie die Philoſophie über das Selbſtbewußtſein als ſolches im formellen Sinne handelt.

3) Iſt die göttliche Offenbarung nach obiger Auseinanderſetzung eine unaufhörliche Aufforderung zur Selbſterkenntniß; ſo ſetzt ſich dieſe Aufforderung in denjenigen fort, in welchen die Offenbarung ſelbſt fortwirkt. Wir finden ſie darum ſtets bei den Vätern, wie bei Ambroſius, der ſich hiefür zugleich auf das Geſetz und die Propheten beruft.[2]) Und damit die Selbſterkenntniß in jeder Hinſicht gelinge und eine vollſtändige werde, ſoll der Menſch auch das erkennen, was auf der Stufenleiter der Dinge unter ihm iſt.[3]) Ambroſius kommt auf die Forderung

---

1) Gal. 6, 4.

2) *Ambros.* Hexaëm. l. VI. c. 6. n. 39: *Nosce te ipsum*, o homo! Gleich darauf beruft ſich Ambroſius hinſichtlich ſeiner Aufforderung auf das Geſetz und die Propheten: Attende tibi, o homo. Attende tibi, *ait lex*. Et *Propheta* ait: nisi scias te. Und ſpäter c. 7. n. 50: Cognosce ergo te, decora anima; quia imago Dei es. Cognosce te, homo; quia gloria es Dei. Audi quomodo gloria. Propheta dicit: mirabilis facta est cognitio tua ex me, hoc est, in meo opere tua mirabilior est facta majestas, in consilio hominis tua sapientia prædicatur. Dum me intueor, quem tu in ipsis cogitationibus occultis et internis affectibus deprehendis, scientiæ tuæ agnosco mysteria. Cognosce ergo te, o homo! quantus sis, et attende tibi; ne quando, laqueis implicatus diaboli, fias præda venantis: ne forte in fauces tetri illius leonis incurras, qui rugit et circuit quærens, quem devoret. Attende tibi; ut consideres, quid in te intret, quid ex te exeat.

3) *Ambros.* Hexaëm. l. VI. c. 2. n. 3: Nunc age, naturas bestiarum dicamus, et hominis generationem. Audio enim jamdudum aliquos insusurrare dicentes: Quamdiu aliena discimus, et nostra nescimus? Quamdiu de reliquis animantibus docemur scientiam, et nosmet ipsos ignoramus? Illud dicat, quod mihi prosit, unde me ipsum noverim. Et justa conquestio: sed ordo servandus est quem scriptura contexuit: simul *quia non possumus plenius nos cognoscere, nisi prius, quae sit omnium natura animantium, cognoverimus.*

der Selbſterkenntniß wiederholt zurück, und zwar nicht im leiblichen, ſondern im geiſtigen Sinne, und nicht bloß in intellectueller, ſondern auch in ethiſcher Hinſicht.[1] Die Gottesvergeſſenheit iſt in der Regel eine Folge der Selbſtvergeſſenheit.[2] Das Bewußtſein der eigenen Schwäche führt zur Erkenntniß der Größe Gottes und leitet zur religiöſen Pflicht.[3] Noch tiefer dringt Auguſtinus in den Gegenſtand ein. Der Menſch, welcher nur Aeußerliches durch äußerliche Sinne ſchaut, iſt weder mit Gott, noch iſt er bei ſich ſelber.[4] Stellt ſich dadurch ſchon und überhaupt zu dem Zwecke, daß der Menſch mit Bewußtſein Menſch ſei, die Nothwendigkeit der Selbſterkenntniß heraus; ſo wird dieſe Nothwendigkeit gleichſam noch nothwendiger durch die dem Proceſſe der Selbſterkenntniß anhängende Schwierigkeit.[5] Ja noch mehr: die Selbſterkenntniß des Menſchen kommt nie dahin, daß der Menſch ſich ſelber ſo erkenne und begreife, wie er von Gott erkannt und begriffen iſt.[6] Darin ruhet die Nothwendigkeit derjenigen Offenbarung, durch die Gott dem Menſchen ihn ſelber offenbart.[7] Ohn-

---

1) *Ambros.* exposit. in Psalm. 118. n. 13: Tibi, inquit (lex), attende, non utique dicit pecuniæ tuæ, non possessionibus tuis, non viribus corporis; sed animo tuo ac menti tuæ; unde omnia consilia, facta, cogitationesque manant. Tibi ergo attende ibi, ubi potiorem esse te nosti. Nosce te ipsum!... Sofort wendet ſich n. 14 der Gedanke in's Ethiſche hinein. Nur eine tüchtige Selbſterkenntniß führt zur Bekehrung. Auch noch in n. 15 ſetzt ſich die Betrachtung fort. Vgl. De excessu fratris sui Satyri n. 45: Est ergo prudentis agnoscere se ipsum, et quemadmodum a sapientibus definitum est, secundum naturam vivere.

2) *Ambros.* de Cain et Abel l. I. c. 7. n. 362: Tunc ergo obliVisceris Dominum, cum oblitus fueris tui.

3) *Loc. cit.* Si autem cognoscas infirmum te esse, cognoscas Deum esse supra omnia et immemor esse non poteris, ut ei reverentiam debitam solvas.

4) *Augustin.* de ordine l. II. c. 2: Quisquis enim ea sola novit, quæ corporis sensus attingit, non solum cum Deo esse non mihi videtur, sed ne *secum* quidem.

5) *Augustin.* enarrat. in Psalm. 147. n. 12: Mit Hinſicht auf Matth. 25, 8. 9. nennt er die wahre, reine, als unbeſtochenes Urtheil über ſich ſelber daſtehende Selbſterkenntniß das Oel in der Lampe: Et illud quod dictum est, *ne forte non sufficiat nobis*, magna consideratione humilitatis dictum est. Oleum enim quod gestamus in conscientia, judicium est nostrum de nobis ipsis, quales simus; et difficile est, ut de se quisque perfecte judicet.

6) *Augustin.* conf. l. X. c. 5: Tu enim Domine dijudicas me, quia etsi nemo scit hominum quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est: tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est; tu autem Domine scis ejus omnia, qui fecisti eum. Ferner *in Joannis Evang. c. 7. tract. 32. n. 5:* Deus autem scit in nobis, et quod ipsi nescimus in nobis... Sunt ergo quædam, quæ Deus novit in nobis, nescientibus nobis.

7) Conf. l. X. c. 5: Quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio; et quod de me nescio, tamdiu nescio, donec fiant tenebræ meæ sicut meridies in vultu tuo.

geachtet deſſen iſt aber die Selbſterkenntniß dennoch die erſte der Erkenntniſſe, ja die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaft, und wäre es auch nur um deßwillen, weil nur von ihr aus in ethiſcher und religiöſer Hinſicht für den Menſchen das Heil möglich wird.[1] Dazu kommt aber noch das Weitere und Wichtige, daß ſich an das Selbſtbewußtſein das weitere Bewußtſein anknüpft, und zwar das Welt-[2] und Gottesbewußtſein.[3]

4. Wenn, wie wir früher geſehen, die göttliche Offenbarung den Menſchen auf den verſchiedenſten Wegen nicht nur zum Selbſtbewußtſein führt, ſondern die weitere Selbſterkenntniß in der Weiſe auch als Imperativ hinſtellt, wie ſie dieſelbe auf objective Art in ihm bisher entwickelt

---

1) *Augustin.* de trinit. l. IV. in prœmio: Scientiam terrestrium cœlestiumque rerum magni æstimare solet genus humanum; in quo profecto meliores sunt qui huic scientiæ præponunt *nosse semetipsos*; laudibiliorque est animus, cui nota est vel infirmitas sua, quam qui ea non respecta, vias siderum scrutatur etiam cogniturus, aut qui jam cognitas tenet, ignorans ipse *qua ingrediatur ad salutem* ac firmitatem suam. Qui vero jam evigilavit in Deum, Spiritus Sancti calore excitatus, atque in ejus amore coram se viluit, ad eumque intrare volens nec valens, eoque sibi lucente adtendit in se, invenitque se, suamque ægritudinem illius munditiæ contemperari non posse cognovit; flere dulce habes, eumque deprecari, ut etiam atque etiam misereatur, donec exuat totam miseriam, et precari cum fiducia, jam accepto gratuito pignore salutis, per ejus unicum Salvatorem hominis et illuminatorem: hunc ita agentem et dolentem scientia non inflat, quia caritas ædificat: præposuit enim *scientiam scientiae*, præposuit scire infirmitatem suam, magis quam scire mundi mœnia, fundamenta terrarum, et fastigia cœlorum: et hanc opponendo scientiam opposuit dolorem; dolorem peregrinationis suæ ex desiderio patriæ suæ, et conditoris ejus beati Dei sui. In ethiſch-religiöſer Hinſicht fordert Auguſtinus zur Selbſterkenntniß noch auf in Joannis Evangel. c. 7. tract. 33. n. 5. Ebenſo serm. 137. de verbis Evangelii Joannis 10. c. 4: Cognosce quod es. Cognosce te peccatorem; cognosce quia ille justificat, cognosce quia maculosus es, etc.

2) *Augustin.* de ordine l. I. c. 1 et 2: Nihil enim aliud minus eruditis hominibus accidit, qui universam rerum coaptionem atque concentum imbecilla mente complecti et consideratione non valentes, si quid eos offenderit, quia suæ cogitationi magnum est, magnum putant rerum inhaerere fœditatem. Cujus erroris maxima causa est, *quod homo sibi ipse est incognitus.* Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus, et animum in se ipsum colligendi, atque in se ipso retinendi.... Ita enim animus sibi redditus quæ sit pulchritudo universitatis intelligit.

3) *Augustin.* in Joannis Evangelium c. 5. tract. 18: Erratis vagando: redite! Quo? Ad Dominum. Cito est: primo redi ad cor tuum, exsul a te vagaris foris: te ipsum non nosti, et quæris a quo factus es.... Redi ad cor! Vide ibi quid sentias forte de Deo, quia ibi est imago Dei. In interiore homine habitat Christus, in interiore renovaris ad imaginem Dei, in imagine sua cognosce auctorem ejus.

hat; [1]) ſo braucht die von Gott eingeleitete Entwicklung des Selbſtbewußtſeins auf dem bezeichneten Wege nur weiter zu ſchreiten, ja ſie braucht ſelbſt das durch Offenbarung Geſchehene gewiſſermaßen nur zu *wiederholen*, um jenen Proceß vollſtändig durchzumachen, welcher der Proceß der Selbſterkenntniß auch für die *Philoſophie* iſt, wie denn die göttliche Offenbarung ſelbſt ſchon überall die tiefſte Philoſophie in ſich einſchließt. Von dem altteſtamentlichen Geſetze haben wir anderwärts geſehen, *daß es den Menſchen geiſtig ſich ſelbſt* (— den Menſchen ſomit dem Menſchen —) *gegenüberſtellt, auf daß der Menſch ſich ſelber ſchaue und erkenne, und zwar ganz ſo, wie er iſt*. Durch das Geſetz wurde der Menſch gleichſam in einen *objectiven* und *ſubjectiven* getheilt, *der Menſch* erſchien ſich im Geſetz ſelbſt, ſo daß, wenn bis zum Geſetz hin für den Menſchen Unkenntniß Seiner ſelber beſtand, nun die Selbſterkenntniß durch die Selbſtanſchauung eintrat, welche Selbſtanſchauung eben das Geſetz bewirkte. [2]) Haben wir vom Selbſtbewußtſein geſagt: *es ſei das Wiſſen des Menſchen von ſich ſelbſt, das Wiſſen um das eigene Sein, und ein Wiſſen von dieſem Wiſſen*: und haben wir ferner als natürliche Folge aus dem Selbſtbewußtſein die Erkenntniß angeſehen, *daß das Subject, welches ſich ſelbſt anſchaue, auch das Object ſei, welches angeſchaut werde*, daß ſomit im Selbſtbewußtſein ſei eine *vollkommene Einheit des Subjectiven und Objectiven*; [3]) ſo hat die göttliche Offenbarung gerade in dieſer Art und in dieſer Weiſe das Selbſtbewußtſein und in ihm die gedachte Selbſterkenntniß vermittelt. Wie einerſeits die göttliche Offenbarung mit ihrer Aufforderung zur Selbſterkenntniß dem Menſchen ſtets gegenwärtig bleibt, der Menſch aber andererſeits dieſer Aufforderung entſpricht, ſo wendet er ſich zu ſich ſelber, um ſich, wie durch die Offenbarung, ſo nun auch *durch ſich ſelber*, durch eigene Thätigkeit, und zwar in der ganzen Vollſtändigkeit ſeines Weſens, kennen zu lernen. [4]) Haben wir

---

1) *Augustin.* de trinit. l. X. c. 4: Sed cum dicitur menti: Cognosce te ipsam, eo ictu quo intelligit quod dictum est, te ipsam, cognoscit se ipsam: nec ob aliud quam eo quod sibi præsens est. Si autem quod dictum est non intelligit, non utique facit. Hoc igitur ei præcipitur ut faciat, quod cum ipsum *praeceptum* intelligit, facit.

2) Siehe unſere theol. Encyklopädie, I. Thl. 2. Aufl. S. 364—368.

3) Siehe unſere theol. Encyklopädie, S. 117—120.

4) *Agustin.* de trinit. l. IX. c. 3: Ergo (mens humana) et semetipsam *per se ipsam* novit. *Loc. cit.* l. X. c. 3: Quid ergo dicamus? an quod ex parte se novit (mens), ex parte non novit? Sed absurdum est dicere, non eam totam scire, quod scit. Non dico totum scit, sed quod scit, tota scit. Cum itaque

zur Vollſtändigkeit des Selbſtbewußtſeins nicht nur gefordert, daß der Menſch ſich ſelber erkenne, ſondern daß er auch ein Wiſſen habe von dieſem Wiſſen; ſo wird auf chriſtlichem Boden auch dieſer Forderung in ihrem ganzen Umfange entſprochen: nicht nur erkennt er ſich, und nicht nur begreift er ſich als Einheit des Subjectiven und Objectiven in der Selbſtanſchauung, ſondern er erkennt auch dieſes Erkennen, ſo wie die Acte, deren Reſultat es iſt.[1] Wer ſich ſelber erkennen will, muß ſich ſelber denken, und er muß ſich ſo erkennen, wie er ſich ſelber denkt. Wie er ſich aber ſelber denkt und durch das Sichſelberdenken erkennt, ſo muß er ſich auch ſelber ausſprechen. In dieſes factiſche Sich-ſelberausſprechen faßt er ſeine Selbſterkenntniß. Aber eben hievon haben wir ſchon oben im Allgemeinen geſehen, daß es zu jenen nachbildlichen Acten gehöre, von welchen die göttlichen, und zwar die trinitariſchen die urbildlichen ſind, worauf wir im nächſten Paragraphen zurückkommen werden.[2]

---

aliud de se scit, quod nisi tota non potest, totam se scit. Scit autem se aliquid scientem, nec potest quidquam scire nisi tota. Scit se igitur totam.

1) Auguſtinus ſagt vom Menſchen, der ſich ſelbſt erkennt, wiederholt: Nosse suum novit. *De trinit.* l. X. c. 3. Ferner: Scit se intelligere. *Loc. cit.* c. 10. Thomas v. Aquin ſpricht ſich ebenſo aus. *Summa theol.* P. I. qu. 14. art. 2: Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine rerum naturalium; eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilium operationem, nisi inquantum perficitur per speciem intelligibilem alicujus. Et sic intelligit per speciem intelligibilem, sicut et alia. Manifestum est autem, quod ex eo quod cognoscit intelligibile, *intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam.* Ferner quæst. 85. art. 2: Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt, et similitudo rei intellectæ, quæ est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed *quia intellectus supra se ipsum reflectitur: secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere,* et speciem, qua intelligit. Ferner qu. 87. art. 1. Hier iſt der Satz durchgeführt: Intellectus noster potest se ipsum intelligere per actum. Später heißt es: Ad primum ergo dicendum, quod mens se ipsam per se novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum, etc. Ferner qu. 87. art 3. Hier lautet die Concluſion: Cum ipso intelligere intellectus sit in actu, primum quod intelligitur ab intellectu, est ipsum suum intelligere, sed non eodem modo in omnibus intellectibus percipitur. Was nun das menſchliche Erkennen angeht, ſo heißt es bezüglich auf es: Et ideo *id, quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum, et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum: et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere.*

2) Siehe oben S. 531—536. Und was die Selbſterkenntniß angeht, die (S. 534) längere Note aus Claudius Mamertus.

5. Wir ſchließen dieſen Paragraphen mit einem Nachtrag aus der Geſchichte der Philoſophie. Durch jene zuvor bezeichnete, für das Selbſtbewußtſein herbeigeführte Bewegung hat die göttliche Offenbarung zugleich noch auf ein Anderes hingewirkt, was nicht nur für die Philoſophie von großer Bedeutung war, ſondern was ſich die Philoſophie, wahrſcheinlich wegen jener Bedeutung, ſeit lange her,[1] unhiſtoriſch genug, ſelbſt zugeſchrieben hat. Wir meinen den bekannten Satz, in welchem wir von unſerem Denken auf unſer Daſein ſchließen: ich denke, alſo bin ich. Hat dieſen Satz in der erſten Hälfte des ſiebzehnten Jahrhunderts ein Mann ausgeſprochen, der zugleich von der Ueberzeugung geleitet war, daß mit eben jenem Satze die Philoſophie ein ſicheres in ſich gewiſſes Princip erhalte;[2] ſo haben Andere nach ihm gerade in dem Syſteme, das jenen Satz aufgeſtellt, einen neuen, beſſern Anfang, und damit zugleich einen völligen Umſchwung für die Philoſophie ſelbſt gefunden.[3] Und doch iſt

---

1) Und zwar ſeit Carteſius und mit ihm.

2) *Cartes.* Princip. philosoph. Part. I. n. 7: Ac proinde hæc cognitio: *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quæ cuilibet ordine philosophanti occurrat.

3) Diejenigen Gelehrten, welche ſich mit Darſtellungen der Geſchichte der Philoſophie abgegeben, ſcheinen um die Wette nach Worten zu ringen, um jenen mächtigen Umſchwung der Dinge in der Philoſophie zu bezeichnen. Tennemann ſpricht in dem ſpäter von Amadeus Wendt herausgegebenen Grundriß der Geſchichte der Philoſophie (3. Aufl. S. 281) von einer „Reform“ durch Carteſius, „welche geräuſchvoller (als die Verſuche des Baco und des Hobbes) wirkte, lebhaftern Beifall und Widerſtand fand; denn er ſtellte ein Syſtem auf, welches das Selbſtforſchen aufregte. — Ernſt Reinhold leitet in ſeinem Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie (2. Aufl. S. 330 ff.) das Syſtem des Carteſius durch folgende Worte ein: „Das ausgezeichnete Verdienſt, die Bahn der ſelbſtſtändigen, zur Freiheit, Beſonnenheit und Reinheit der ächt wiſſenſchaftlichen Vernunftforſchung zurückkehrenden neuern Philoſophie gebrochen zu haben, gehört dem franzöſiſchen Denker Descartes, der auch unter den Mathematikern und Phyſikern ſeines Zeitalters einen ehrenvollen Rang einnimmt. Er ſtellte — in der beſtimmten Abſicht, ſeine Unterſuchungen mit Verwerfung jeder Vorausſetzung bereits vorhandener philoſophiſcher Wahrheiten von ihrem nothwendigen Anfangspunkt an zu beginnen, und dieſem Plane gemäß von der Gewißheit des Selbſtbewußtſeins als von der vermeintlichen erſten unmittelbaren Gewißheit ausgehend — vermöge einer neuen Methode und in einer durchaus eigenthümlichen Verbindung einen Inbegriff ſelbſtgedachter Lehrſätze der theoretiſchen Philoſophie auf, in welchem die Keime zu den ſpäteren Entwicklungen aller bedeutenderen, den fortſchreitenden Bildungsgang der werdenden Wiſſenſchaft bezeichnenden philoſophiſchen Syſteme liegen. Dieſe entfalteten ſich von nun an in einer ſtetigen Folge einander bedingender und herbeiführender Weltanſichten.“ — Eduard Schmidt ſagt in ſeinem Umriſſe zur Geſchichte der Philoſophie (S. 217): „Den wahren Anfang der neuern Philoſophie finden wir bei

dieſer zu einem philoſophiſchen Princip gewordene Gedanke urſprünglich nur der Einwirkung der göttlichen Offenbarung in der ſchon oben angedeuteten Weiſe zuzuſchreiben. Während die Offenbarung den Menſchen auffordert, ſich ſelber zu erkennen, und er, der Aufforderung Folge leiſtend, ſich ſelber dadurch kennen lernt, daß er ſich ſelber denkt, — macht er durch das Denken die Erfahrung ſeines eigenen Daſeins, welche Erfahrung mit einer Sicherheit und Gewißheit verbunden iſt, welche über die durch Sinneserfahrung zu erwerbende und zu erſtrebende weit hinausreicht. Denn da das Denken als Act eine Bewegung iſt, wird ſich bei dieſem Acte der Denkbewegung der Geiſt ſelber als eines innern Lebens bewußt, er ſelber, der Lebendige, begreift ſich als die Quelle, von der die Bewegung ausgeht, und als Mittelpunkt, um welchen ſie ſich dreht. Der ganze Schluß, der bei dieſer innern Lebenserfahrung durch Denkbewegung gezogen werden kann und ſoll, iſt: das Lebendigthätige iſt, oder näher: das lebendig Werkthätige hat ein Sein und ſteht in einem Daſein. Der kürzeſte Ausdruck hiefür iſt aber der geſchichtlich bekannte: Ich denke, alſo bin ich. Und von dieſem Ausdrucke ſagen wir, daß er, durch die Offenbarung vermittelt, ſchon bei Auguſtinus ſich finde. Geht dieſer Kirchenvater von der ganz richtigen Vorſtellung aus, daß die Seele ſchon dadurch, daß ſie, durch ein verborgenes Gefühl getrieben, ſich ſelber ſuche, eine gewiſſe Kenntniß ihrer ſelbſt verrathe;[1]) ſo verbindet ſich bei ihm dieſe Vorſtellung

---

Descartes, welcher deren Begründer und Vater geworden iſt, hauptſächlich durch ſein Princip: cogito ergo sum, indem er darin beſtimmt das Ich, und zwar das reine Denken des Ich als das oberſte, abſolut gewiſſe ausſpricht, welches als ſolches auch übrig bleibe, wenn auch aller und jeder Inhalt des Denkens als ungewiß oder unwahr bezweifelt, oder doch von ihm abſtrahirt werde; welches ſogar durch das Zweifeln ſelbſt als gewiß werde (indem doch der Zweifelnde wenigſtens ſein müſſe); als dasjenige letzte und oberſte, wohin der Geiſt ſich zurückziehe, um von da aus ſich über die ganze Welt der Objecte zu erheben, um ſie zu beherrſchen, wo er die ganze Maſſe der frühern unphiloſophiſchen Vorſtelluugen von ſich wirft, um von da aus ein Syſtem von Begriffen ſelber ſich zu bilden.“ — Wir enthalten uns aller weitern Anführungen, weil die bereits angeführten Aeußerungen über Carteſius auch bei Andern wiederkehren.

1) *Augustin.* de trinit. l. X. c. 3: Quid ergo amat mens, cum ardenter se ipsam qnærit ut noverit, dum incognita sibi est? Ecce enim mens semetipsam quærit, ut noverit, et inflammatur hoc studio. Amat igitur: sed quid amat? Se ipsam? Quomodo, cum se nondum noverit, nec quisquam possit amare quod nescit?.... Cur ergo cum alias mentes novit, se non novit, *cum se ipsa nihil sibi possit esse praesentius?*.... Neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. Scit igitur se ipsam. Deinde cum se quærit ut noverit, quærentem se jam novit. Jam se ergo novit. Quapropter non potest omnibus nescire se, quæ dum se nescientem scit, se utique scit. Si autem se

mit der andern, daß der Geiſt, der denke, und durch lebendige Denkthätigkeit Leben offenbare, auch ſein Daſein habe. Was denkt, lebt zugleich, und was denkt und lebt, das iſt auch.[1] So wenig auch die Geſchichte der Philoſophie, von Philoſophen ſelber geſchrieben, auf die geiſtigen Erzeugniſſe der Kirchenväter und der Theologen überhaupt Rückſicht zu nehmen gewohnt iſt; ſo unthunlich erſchien es ihr doch, die ſo wichtige Thatſache geradezu zu umgehen.[2] Auguſtinus geht aber noch weiter, indem er zum Denken noch das Wollen als dasjenige fügt, wodurch das Sein als eine Wirklichkeit ſich herausſtelle.[3] Damit iſt auf die volle Perſönlichkeit als auf dasjenige hingewieſen, woraus das eigene Daſein in Folge eines Schluſſes ſich ergeben ſoll: ich denke und will, alſo bin ich.

Was durch die göttliche Offenbarung für Glauben und Wiſſen vermittelt, von Männern aber, wie Auguſtinus, wiſſenſchaftlich formell

---

nescientem nesciat, non se quærit ut sciat. Quopropter eo ipso quo se quærit, magis se sibi notam quam ignotam esse convincitur? Novit enim se quærentem atque nescientem, dum se quærit ut noverit.

1) *Augustin.* de trinit. l. X. c. 10: Omnes tamen se *intelligere* noverunt et *esse*, et *vivere*; sed intelligere ad id quod intelligunt referunt, esse autem et vivere ad se ipsas (mentes). Et nulli est dubium, nec quemquam *intelligere* qui non *vivat*, nec quemquam *vivere*, qui non *sit*. Ergo consequenter et *esse* et *vivere* id, quod *intelligit*, non sicuti est cadaver quod non vivit, nec sicuti *vivit* anima quæ non *intelligit*, sed proprio quodam eodemque præstantiore modo. An einem andern Orte, und zwar *de libero arbitrio* l. II. c. 3 kommt Auguſtinus auf dieſe Gedanken zurück; er ſagt hier: *Qui autem intelligit, cum et esse et vivere certissimum est.*

2) Tiedemann bemerkt in ſeinem Geiſte der ſpeculativen Philoſophie III. 502: „Woher Descartes ſein: ich denke, alſo bin ich, und ſeinen Beweis von der Seele Unkörperlichkeit geſchöpft hat, wird man hier mit Vergnügen gewahr.“ Wenn Tiedemann hinzuſetzt: „Man ſieht aber auch bald, daß dieſem Beweiſe zur Bündigkeit Manches abgeht, und daß daher die Neueren mit Recht ihn dahinten gelaſſen haben;“ ſo ſieht man nicht ein, wie in der Geſchichte der Philoſophie Carteſius nicht eben ſo dahinten gelaſſen werden könne. Auguſtinus hat nun einmal den Gedanken zuerſt, und wenigſtens ebenſo begründet, wie Carteſius ausgeſprochen. Auch Ritter hat im VI. Theile ſeiner Geſchichte der Philoſophie (S. 205 u. 206) dem Auguſtinus Recht widerfahren laſſen. Nachdem er aus *Soliloq.* II. 1. Nachſtehendes angeführt: „R. Tu, qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio, R. Unde scis? A. Nescio. R. Simplicem te sentis, anne multiplicem? A. Nescio. R. Moveri te scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis? Scio“ — ſetzt er hinzu: „Der Satz des Carteſius: cogito, ergo sum, kann nicht deutlicher ausgedrückt werden.“

3) *Augustin.* de trinit. l. X. c. 10: Item *velle* se sciunt, neque hoc posse quemquam qui non sit et qui non vivat, pariter sciunt: itemque ipsam voluntatem referunt ad aliquid, quod ea voluntate volunt.

ausgeprägt worden iſt, ging für die geiſtige Entwicklung der Menſchheit nicht verloren, vielmehr wurde es ein höchſt bedeutſames Moment in eben dieſer Entwicklung. Konnten wir dieß ſchon bei Thomas von Aquin deutlich bemerken, iſt es ebenſo bei Hugo von S. Victor der Fall; ſo gewahren wir es in ſpäterer Zeit nicht weniger. Insbeſondere aber iſt es Raimund von Sabunde, der, an der Grenzſcheide der mittlern und neuern Zeit ſtehend, der letztern ihre Richtung vorgezeichnet hat. Liegt im Streben nach Erkenntniß zugleich das andere, zur Gewißheit und Sicherheit im Erkennen zu gelangen, und bemeſſen wir dieſe Sicherheit und Gewißheit nach Zeugniſſen und Ausſagen; ſo ſind offenbar jene Zeugniſſe und Ausſagen die beſten, welche treu und der Sache angemeſſen ſind. Wer aber ein ſolches Zeugniß ablegen will, muß ſich in der Sache, für die er zeugt und Gewährsmann iſt, ſelber bewegen: ſie darf ihm nicht fremd und äußerlich ſein. Steht nun aber eine jede Sache ſich ſelber am nächſten; ſo iſt auch erſichtlich, daß der Menſch für die Sicherheit ſeines Erkennens in ſich ſelber, und zwar in ſeinem Selbſtbewußtſein, den ſicherſten, gewiſſeſten, treueſten und zuverläßigſten Zeugen hat. Er ſelbſt in ſeinem Selbſtbewußtſein iſt alſo der ſicherſte Boden und der bewährteſte Standpunkt, auf dem der Menſch ſein eigenes Weſen und alles Dasjenige erkennt, was zu dieſem ſeinem Weſen, ſo wie zum Heil oder Unheil deſſelben, in einem Verhältniß ſteht.[1] Daſſelbe iſt der Fall

---

1) *Raimundi de Sabunde* theol. natural. ed. Venet. 1581. c. 1: Wenn dieſes erſte Capitel die Aufſchrift trägt: de origine hujus scientiæ; ſo iſt zu wiſſen, daß unter dieſer scientia inhaltlich die ganze theologia naturalis begriffen iſt, quæ creaturarum speculationem complectitur: nec non hominis officium erga Deum et proximum comprehendit. Als origo hujus scientiæ erſcheint nun die Selbſterkenntniß, wie aus nachfolgender Stelle c. 1. p. 1 hervorgeht. Denn es heißt hier: Quia homo naturaliter semper quærit certitudinem et evidentiam claram, nec aliter quiescit, nec quiescere potest, donec venerit ad ultimum gradum suæ certitudinis. Verum quia certitudo, et probatio suos habet gradus, et est major et minor certitudo, major et minor probatio. Virtus autem probationis, et causa totius certitudinis oritur ex certitudine et virtute testimoniorum et testium, ex quibus dependet et causatur tota certitudo. Unde quanto magis testes sunt certi, manifesti et indubitati, et veri, tanto magis est certum illud, quod ex eis probatur. Et si testes sint ita certi et manifesti, et testimonia eorum ita manifesta, ut nullo modo possit dubitari, nec nobis possint esse magis manifesta et certiora, tunc illud quod ex eis probabitur, sine dubio erit nobis certissimum manifestissimum et evidentissimum. Et quia quanto sunt testes magis extranei distantes elongati a re, de qua dubitatur, tanto minorem fidem et certitudinem generant. Quanto autem testes sunt magis vicini, propinqui et intranei, et indubitati: tanto majorem fidem fa-

mit jeder Pflicht, die wir in Folge unſerer weſentlichen Verhältniſſe zu erfüllen haben: jede Pflicht und Obliegenheit muß in unſerm innerſten Weſen gegründet ſein: ſo vor allem die religiöſe.[1]) Bei dieſer Ueberzeugung iſt aber Raimund weit von jeder Vorſtellung des vulgären Rationalismus entfernt. Neben das Buch der Natur tritt das Buch der Gnade, und aus dieſem letztern entwickelt ſich der Glaube, durch welchen man hindurch erſt zum wahren Wiſſen kommt.[2]) Nur der im Glauben ſtehende und durch die göttliche Gnade gereinigte Menſch erkennt die Wahrheit.[3]) Deßungeachtet hört das Buch der Natur nicht auf, eine Thür und Pforte

---

ciunt et credulitatem. Et quia nulla res magis vicina, magis propinqua, et magis intranea, vel intrinseca, et propria alteri est, quam ipsemet sibi. Et ideo quidquid probatur de aliqua re per ipsammet rem, et per naturam propriam, maxime certum est. Et cum nulla res creata sit propinquior homini, quam ipsemet homo sibi, ideo quidquid probatur de homine per ipsummet hominem, et per suam propriam naturam et per illa quæ sunt sibi certa, de illo maxime certum, manifestum et evidentissimum est ipsi homini. Et ista est utilitas, certitudo et maxima credulitas, quæ possit causari, vel creari per probationem. Et ideo ipsemet homo ex sua propria natura debet esse medium argumentum, et testimonium ad probandum omnia de homine, scilicet quæ pertinent ad salutem hominis, vel ad damnationem, vel felicitatem, vel ad bonum vel ad malum ejus. Aliter autem homo nunquam erit utilitate certus. Necesse est ergo, quod homo cognoscat seipsum, et suam naturam, si aliquid velit certissime probare de seipso.

2) *Raimundi de Sab.* theol. nat. c. 146. p. 125, 126: Quoniam autem homo quilibet debet conari quantum poterit, ut certissime videat omnia quæ debet dare Deo, quia hoc est bonum suum. Et ideo quia homo non potest esse magis certus, quam per seipsum, et quando in seipso videt quid debeat, vel quid debet facere Deo, ideo dabitur hic quædam brevissima doctrina, quæ fundatur in amore sui ipsius, seu amore proprio; per quam doctrinam omnis homo potest videre in seipso tanquam exemplari propinquissimo, qualiter ipse debet se habere erga Deum, et non indigebit nisi seipso ad cognoscendum, nec oportebit quærere alios testes extrinsecos. Unde jam monstratum est, quod solus Deus de jure naturæ debet esse res prima amata.... Et sic patet, quod quilibet in seipso portat modum, formam et exemplar scriptis et depictis, quomodo et qualiter se debeat habere erga Deum; et hæc est scientia certissima, et clarissima, quam nemo potest negare, quia videt ea in seipso, quod falli non potest.

2) *Raimundi de Sab.* theol. nat. c. 211, 212, 213, 214.

3) *Ibid.* c. 281: Primo Deus ordinavit homini perfecto scalam naturæ, secundo ordinavit homini lapso scalam gratiæ, et ideo homo lapsus non potest invenire Deum, quem perdidit, nisi ascendat per secundam scalam. Et si per primam primo vult ascendere et ire ad Deum, tunc frangit collum suum et habet obstaculum, et non invenit Deum. Cfr. c. 282.

zum Buche der Gnade zu bilden.[1]) Ueberhaupt aber erklären und bewahrheiten ſich beide Bücher gegenſeitig,[2]) und es iſt die durch die Gnade erleuchtete, d. i. die chriſtliche Vernunft, der das tiefſte Erkennen der Wahrheit gegeben iſt.[3]) Auf dieſe Weiſe ſtellt ſich die innere Harmonie beider großen Bücher von ſelber heraus.[4]) Dieſe Harmonie hat die ſpätere Philoſophie von Carteſius an immer mehr und mehr zerriſſen, und das iſt als der Sündenfall der neueren Philoſophie anzuſehen, von welchem ſie ſich, nachdem ein maßloſer Irrthum durchgemacht iſt, erſt in unſerer Zeit dadurch wieder aufzurichten gedenkt, daß ſie ſich dem Chriſtenthume und ſeinen großen Offenbarungen zuwendet. Hat aber die Philoſphie, nachdem jenes Band zerriſſen war, auf die reine Naturſeite ſich geworfen, und iſt ſie auf dem Wege fortgegangen, den ihr Raimund im Buche der Natur geöffnet; ſo iſt dieß immer nur mit halbem Glücke geſchehen, und es iſt ſelbſt im beſten Falle, da nämlich, wo man dem Irrthume nicht ganz in die Arme fiel, nur zu halben Wahrheiten gekommen. Leibnitz allein dürfte einigermaßen eine Ausnahme machen. Aber hier liegt auch der Grund nahe, der kein anderer iſt, als die Vereinigung von Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade, die er anſtrebt. Wir begnügen uns für jetzt rein damit, den Entwicklungsgang der Philoſophie auf der Grundlage des Syſtems von Raimund anzudeuten. Zuerſt aber haben wir das Syſtem, das Raimund darſtellt, in ſeiner Grundgliederung zu zeichnen. Iſt auch der Standpunkt, von dem er ausgeht, das Selbſtbewußtſein; ſo iſt doch das vollkommen entwickelte Selbſtbewußtſein nur jenes, in welches zugleich das Welt- und Gottesbewußtſein aufgenommen iſt. Um ſich daher vollkommen und nach allen Beziehungen kennen zu lernen, hat der Menſch nothwendig, Welt und Gott zu begreifen. Wie der Menſch durch ſich die Welt und Gott kennen lernt, ſo lernt er zweitens ſich ſelber

---

1) *Raimundi de Sab.* theol. nat. c. 211: Et per consequens creditur, quod liber creaturarum debet primo sciri antequam homo veniat ad librum sacræ scripturæ, quia liber creaturarum docet cognoscere Deum et suas proprietates et suum modum: et ideo liber creaturarum est porta, via, janua, introductorium et lumen quoddam ad librum sacræ scripturæ, in quo sunt verba Dei, et ideo ille præsupponit istum.

2) *Ibid.* c. 212.

3) *Ibid.* c. 212, 213, 216.

4) *Ibid.* c. 212: Et sic apparet summa concordia, summa consonantia et summa convenientia inter librum sacræ scripturæ et librum creaturarum, et quod liber creaturarum servit et famulatur libro sacræ scripturæ quasi imperanti et præcipienti.

durch die Welt und durch Gott kennen. Die geſammte Wiſſenſchaft gliedert ſich ſomit nach ihrem Inhalte in die Selbſt-, Welt- und Gottes-erkenntniß. Und dieſe dreitheilige Wiſſenſchaft iſt von ſolcher Beſchaffenheit, daß jedes der drei Momente an die andern gehalten iſt und durch die andern ſich ergänzt und vervollſtändigt.[1]) In Folge dieſes ſich ſelber vorgezeichneten Ganges erkennt ſich der Menſch nach Raimundus zuerſt von ſeiner Naturſeite, d. h. ſo wie er ein Naturweſen iſt, und er erforſcht ſofort den Grund ſeiner und der ganzen Natur, welcher Gott iſt.[2]) Sodann wird Gegenſtand der Speculation der Menſch, wie er Geiſt, d. h. wie er Intelligenz und Freiheit hat, und als dieſes perſönliche Weſen zu Gott als dem Urheber und Herrn einer moraliſchen Weltordnung im Verhältniß ſteht.[3]) Behandelt dieſer Abſchnitt die theoretiſche Seite dieſes Verhältniſſes, ſo befaßt ſich der daran ſich ſchließende mit der praktiſchen. Aber eben darum iſt dieß auch der Ort, die Lehre von der Sünde und von der Erlöſung zu behandeln.[4])

---

1) *Raimundi de Sab.* theol. nat. c. 1. p. 2: Et ideo, ut homo possit venire ad ipsius cognitionem, necesse erit sequentem ordinem observare. Primo oportet videre et considerare ordinem rerum inter se, et diversos gradus rerum ordinatarum in universo, et considerare quamlibet rem in se, et quid habet in seipsa. Secundo, hoc considerato, oportet comparare hominem, qui est supremus inter omnes res mundi ad omnes alias res. Et ista comparatio fit duobus modis. Primo scilicet per convenientiam. Et secundo per differentiam, ita quod necesse est considerare quam convenientiam habet homo cum aliis rebus, et quam differentiam. Postea ex ista convenientia et differentia manifestabuntur omnia quæ scire debemus de homine et de deo. Quia per illa, quæ sunt inferiora hominis, itineramus et ascendimus ad hominem, et per hominem imus et ascendimus in Deum, sicut per veram scalam, per quam debemus ascendere in cognoscendo. Aliter est impossibile veritatem cognoscere recte. Ita quod duo sunt ascensus, et duæ dietæ. Prima dicta est primus ascensus, et est de omnibus inferioribus usque ad hominem. Secunda dicta, et secundus ascensus, est de homine usque ad Deum. Später, und zwar c. 59. p. 48 heißt es: Si ergo vis, quod in te fiat cognitio tui ipsius, et tui conditoris, fiat primo in te cognitio creaturarum, quia quanto magis appropinquas te ad creaturas, eas cognoscendo, tanto magis appropinquabis ad te ipsum, et ad tuum conditorem. Et quanto magis elongas te a creaturis, tanto magis elongas a te ipso, et a tuo conditore. Si ergo crescat in te cognitio creaturarum, crescat in te etiam cognitio tui ipsius, et tui conditoris in te ipso: et si illa annihilatur, etiam alia annihilatur. Et si illa manet, etiam ista manet, quia ex illa nascitur illa.

2) *Ibid.* c. 1—59. p. 1—48.

3) *Ibid.* c. 60—92. p. 48—74.

4) *Ibid.* c. 92—330. p. 75—400.

Hat nun, was den Verlauf der an Raimund ſich anknüpfenden weitern Entwicklung betrifft, Carteſius den Standpunkt des Selbſtbewußtſeins von Raimund geradezu entlehnt, hat er ferner mit ihm auf demſelben Standpunkte den Zweifel am Sein überwunden,[1] den Geiſt feſt von der Natur unterſchieden, und hat er endlich Gott als den abſoluten Urheber von beiden erkannt, womit ein Gedankenzug ſich eröffnete, der ſich bis auf Günther herunterführt; ſo hat nicht minder Kant, und zwar auf die auffallendſte Weiſe, auf dem Gebiete der Freiheit, in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit nur das moraliſche Argument wiederholt, das wir ſchon bei Raimund finden.[2] Aber auch noch auf Anderes hat Raimund gewirkt. Denn wenn er die Stufenreihe der Geſchöpfe beſchreibt, die unter ſich eine ununterbrochene Kette bilden; ſo iſt der Uebergang zur ſpätern Naturphiloſophie, welche eine organiſche Gliederung des Lebens darſtellt, um ſo leichter zu finden, je mehr auch ihm die Natur ein Abbild des Geiſtes, die ganze ſichtbare Welt aber ein Symbol der Gottheit war. Aber eben nur Symbol, nicht Gott ſelbſt, ſo wenig die Natur, als Abbild des Geiſtes, der Geiſt ſelber iſt. Während Raimund höchſt ſinnig verglich, bei der Vergleichung aber feſt und beſtimmt unterſchied, blieb die Naturphiloſophie bei der Vergleichung und der ſich aus ihr ergebenden Aehnlichkeit der Weſen ſtehen, hob aber die Unterſchiede im Verglichenen auf, und kam, indem ſelbſt noch die höchſten Unterſchiede hinwegfielen, zum Pantheismus, damit aber zugleich zum Läugnen der Freiheit und eines perſönlichen Gottes.

Die Intelligenz als Selbſterkenntniß und die Perſönlichkeit.

§. 103.

Die Intelligenz, wie ſie Selbſtbewußtſein iſt, iſt das eine derjenigen beiden Elemente, welche mit einander die Perſönlichkeit bilden, und ſie bethätiget ſich hiebei ganz ſo, wie es die Offenbarung in ihren Beſtimmungen über den menſch-

---

1) Wenn Raimund bei ſeiner Explication des Selbſtbewußtſeins und des Erkennens von einer res ausgeht, de qua dubitatur, c. 1; ſo erinnert er an Auguſtinus, der den Zweifel am eigenen Sein und Leben durch das Selbſtbewußtſein aufhebt: de beata vita, c. 7, 14. Soliloq. II. 1, 10. de libero arbitrio. II. 7. de vera religione, c. 72, 73. de trinit. X. 14. XII. 56. Enchir. ad Laurent. c. 7. Contr. Academ. I. 9. II. 16, 19. III. 10.

2) Bei Raimund c. 83, 84, 85, 86, 87, 90, 92.

lichen Geiſt andeutet, deſſen Thätigkeiten die nachbildlichen der trinitariſchen in der abſoluten Gottheit ſind.

1. Wir erkennen als das andere der beiden, die Perſönlichkeit ausmachenden Elemente den Willen an, auf den wir aber ſpäter erſt zu ſprechen kommen werden. Für jetzt beſchäftigt uns die Intelligenz.

2. Wird von der Intelligenz im Beſondern geſagt, was vom Geiſte im Allgemeinen, daß ſie nämlich Leben ſei, nimmt dieſes intellectuelle Leben in der Selbſterkenntniß ſeinen Anfang,[1]) — liegt es im Weſen des lebendig erkennenden Geiſtes, nicht nur zu erkennen, ſondern auch erkannt zu werden;[2]) — ſo gilt das, was vom menſchlichen Geiſte geſagt iſt, nur, ſofern und weil der menſchliche das Ebenbild des göttlichen als des trinitariſchen iſt. Denn Gott iſt eben als der ſich in und durch ſich ſelber erkennende und erkannte Geiſt, die heilige Dreieinigkeit, deren Sein demnach ein ebenſo ſich ſelber erkennendes, wie ein durch ſich ſelber erkanntes iſt.[3]) Iſt der erkennende Geiſt Leben, und iſt dieſes Leben, um ein wahres zu ſein, in einer Einheit beſchloſſen;

---

1) *Nicol. Cus.* excitat. l. X. ex sermone: *Haec omnia tibi dabo*, p. 648: Intellectus autem, qui se ipsum non cognoscit, ille est sine vita intellectuali. Nam intelligere intellectus, est ejus vivere.

2) *Nicol. Cus.* excitat. l. X. ex sermone: *Dum sanctificatus fuero*, p. 679: Vult enim intellectus intelligi et cognosci. Dieß ſagt Nicolaus von Cuſa in der Stelle ſowohl von Menſchen als von Gott aus.

3) *Nicol. Cus.* excitat. l. VII. ex sermone. *Debitores sumus*, p. 552: Cum Deus sit purrissimus intellectus, seipsum intelligit. Nam in ipso intelligere est intelligi: alias secundum quid, esset ei bene esse. Sed quia est optimum, non est aliud intellectioni esse et intellecto. Intellectus igitur optimus se ipsum intelligit. Unde de se producit intelligibilr; et illud quidem intelligibile non est aliud quam intellectus. Sed quia ex intellectu optimo, qui de se producit intelligibile, et ex ipso intelligibili producto, oritur intelligibile delectabilissimum: tunc est quies et pax, nexus, charitas, seu unio. Neque nos Christiani aliter dicimus Deum trinum et unum. Nam Patrem dicimus intellectum, Filium intelligibile (quem Paulus dicit splendorem seu figuram substantiæ Patris), Spiritum Sanctum actum delectabilissimum, ex intelligibili procedentem. Neque aliud est intellectus, et aliud intelligibile, et aliud actus ex utroque procedens. Nam Deus est intellectus, idem Deus est intelligibile, et idem est actus: sed intelligens non est intelligibile, et intelligere seu actus utriusque, non est intelligens seu intelligibile. Man ſieht, daß Nicolaus Cuſanus in den letzten Worten für ſeine Vorſtellung den wahren Ausdruck nicht gefunden hat, denn bei allem wirklichen Perſonenunterſchied iſt doch auch der Sohn und der Geiſt intelligens und ebenſo eignet dem Sohne und dem Vater der actus, wie umgekehrt der Vater und der Geiſt ein intelligibile ſind, was übrigens Nicolaus von Cuſa nicht im Geringſten in Abrede ſtellen will.

ſo kann die Einheit ſelbſt nicht beſtehen, ohne alle und jede Anderheit, ohne allen und jeden Gegenſatz. Es iſt aber eben dem vernünftigen Geiſte des Menſchen eigen, ſich in ſich ſelber zu theilen, ſo wie es ihm eigen iſt, ſich als Einheit wieder herzuſtellen. Die Einheit iſt das Erſte und Urſprüngliche, die Theilung dieſer Einheit geſchieht im Verlaufe des Proceſſes der Selbſterkenntniß ſo ſehr von ſelber, daß dieſer ohne ſie nicht möglich iſt. Denn das Sicherkennen iſt nicht möglich, ohne ein Sichſetzen: da aber das, was der Geiſt im Acte der Selbſterkenntniß ſetzt, er ſelber iſt, ſtellt ſich die Einheit von ſelber her. Jene innere Theilung bewirkt ſomit auch die göttliche Offenbarung in jedem Augenblicke, in dem ſie die Forderung an den Geiſt ſtellt, ſich ſelbſt zu erkennen. Aber dieſe Theilung, und die durch ſie erfolgte Anderheit, der Gegenſatz, wird ſo oft wiederum aufgehoben, als ſie geſetzt wird. Der Geiſt ſtellt ſich ebenſo ſtets wieder als Einheit dar, wie er ſich ſelber getheilt hat.[1] Iſt das thatſächliche Erkennen ſelbſt eine lebendige Wirklichkeit; ſo iſt dieſes intellectuelle Sein und Leben nie ohne Einheit: ja es bethätiget ſeine innerſte Natur in eben dieſem beſtändigen Gleich= und Einsſetzen, in dieſem Verknüpfen und Verbinden zu Einem, und hierin offenbart es wiederum das Gott ebenbildliche Weſen.[2] Iſt aber das zur Einheit wieder

---

1) *Nicol. Cus.* de conjectur. l. II. c. 16. p. 114: Non attingitur unitas nisi mediante alteritate. Neque alteritas attingitur per se, ex eadem radice; unde non attingitur alteritas, nisi mediante unitate.... Dum enim unitas ipsa continui dissolvitur et alteratur, aut unitas harmonica, complexionis alteritate quæcunque offenditur; disconvenientia in unitate sequitur. *Et quoniam intellectum constat unitatem esse rationis*, quæ ipsum in alteritate participat, hinc intellectus, ante alteritatem existens, nec tempori, quod ex ratione prodit, nec corruptibilitati subjicitur, cum sit rationalis alteritatis absolutior unitas. Nikolaus v. Cuſa bedient ſich des Ausdrucks *alteritas* auch noch in einem andern Sinne, nämlich in dem, nach welchem es einen Gegenſatz bezeichnet, den Gott nicht hervorgebracht, und der auch im wahren, der göttlichen Idee entſprechenden Sein nicht angetroffen wird. Dieſe alteritas iſt vielmehr der Widerſpruch gegen das Göttliche, das Böſe. So *de ludo globi*, p. 229. Wir kommen darauf ſpäter zurück.

2) *Nicol. Cus.* de conjectur. l. II. c. 17. Dieſes Kapitel handelt (p. 116—118) ausſchließlich de sui cognitione. Wir theilen nur Weniges mit: Divinitas est unitas infinita, æqualitas atque connexio.... Quoniam autem lumen divinitatis participare intellectualiter est unitatem participare, in qua æqualitas et connexio, hoc est autem esse intellectuale, quod est intelligere: participas igitur divinitatem in lumine intelligentiæ, ut te scias superno dono intelligentiam habere, eamque esse tanto intellectualiter majorem, quanto magis una fuerit, tali quidem unitate, in qua æqualitas et connexio. In unitate igitur est intelligentia magna, ita in æqualitate unitatis, ita et in connexione

zu Verknüpfende und zu Verbindende der Geiſt, wie er ſich vorher als Selbſtbewußtſein durch innere Theilung im oben bemerkten Sinne mit dem Streben vollzogen hatte, das ſo Getheilte wieder zu einen; ſo bethätiget ſich durch eben dieſen Proceß der ſeiner ſelbſt bewußte Geiſt als dasjenige, was die Philoſophie das Subject-Object nennt, was aber die Theologie ſchon früher ganz in derſelben Bedeutung im Menſchen als ein Ebenbildliches der dreieinigen Gottheit begriffen hat, die als abſolute Perſönlichkeit in ihrem ewigen und ewig vollendeten Selbſtbewußtſein bei ihrer Unterſcheidung in ſich von ſich als Object ſich ſelber hat, ſich ſelbſt beſitzt, in dieſem Selbſtbeſitze ſich ſelber genießt und in dieſem Genuſſe ſelig iſt.[1]) Aber ſelbſt noch um vieles früher begegnen

amborum, sed in ipsa unitate, in qua æqualitas et connexio, ibi quidem maxima.... Habes ergo, te virtutem eam participare, quam in se gestat æqualitatis atque connexionis naturam, ut sic intellectus tuus divinum esse suo modo participans, in ejus æqualitate intelligere, amplectique possit intellectum *ut non aliud sit tuum intelligere, quam aequalitas participatae unitatis tui intellectus*.... Vides autem, quomodo Dei similitudo existis. Humanitas enim in te contracta (die concrete, endliche Menſchheit in dir; das contractum iſt das Endliche, wie es in ſeiner Concretheit iſt) unitrina est, nam est unitas seu entitas, individualiter quidem contracta, in qua æqualitas et connexio: per entitatem enim humanitatis, homo existis, ita quidem quod in ea ipsa entitate, sit entitatis æqualitas, justitia seu ordo, connexio seu amor.

1) Nicolaus v. Cuſa hat ſich Excitat. l. III. ex sermone: *Verbum caro factum est*, (p. 417, 418.) hierüber aufs Klarſte ausgedrückt. Wir führen aus dem längeren Abſchnitte nur Weniges an: Verbum dicitur a verberare, hoc est ærem verberando, verbum producere. Ideo in divinis ratio verbi includit generativam productionem. Hæc autem divina nativitas est processus intellectualis verbi a Deo Patre.... Nam cum dicimus: verbum procedit a Deo, ibi Deus capitur hypostatice, pro *persona*, et non pro essentia.... Ideo unicum verbum in divinis ponere est necessarium, quod primarie divinam essentiam repræsentat. *Objectum namque primarium divini intellectus est Deus*, de quo secundum Joannem dicitur: Et Verbum apud Deum. Sicut dici consuevit, *contemplatio istius* est apud ipsum; id est *ipse est objectum suae contemplationis*, sive *sui conceptus*, sicut dicitur *imaginatio illius* est apud illam vel illam rem. Non autem potest Deus ferri extra se per extasim, sicut contingit in homine, vel angelo, alteri rei plus contemplando intendere, quam sibi ipsi; sed tanquam nullo extra se egens, *in se ipsum per contemplationem et fruitionem reflectitur, et cum infinita delectatione beatifice quietatur*.... Hinc verbum Dei dicitur imago Dei invisibilis, cum sit æterna mentalis expressio, in qua se Deus tanquam in imagine sive naturali similitudine comprehendit.... Semper enim Deus verbum gignit et intelligit, quia purus actus, semper enim in actu. Quare semper verbum. Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus. Ab hoc Patre et Filio per modum voluntatis procedit Spiritus sanctus, eo modo, quo *mens nostra* per suum verbum sentit amorem sive volitionem, cum in nobis nihil sit volitum, nisi cognitum,

wir in der Kirche Verſuchen, deren Abſicht nicht nur dahin ging, die Trinität in Verbindung mit einem ewigen Proceß des göttlichen Selbſtbewußtſeins zu bringen, ſondern dieſen Proceß auch als das Urbildliche für den Proceß des menſchlichen Selbſtbewußtſeins gelten zu laſſen. So bei Tertullian.[1] Was wir bei Tertullian treffen, begegnet uns auch bei Origenes,[2] Zeno von Verona,[3] Athanaſius,[4] Hilarius[5] u. Andern. Je lebendiger das abſolute göttliche Leben betrachtet wird, deſto mehr leuchtet ein, daß mit der Abſolutheit der Perſönlichkeit und gerade in derſelben die Dreiperſönlichkeit gegeben iſt, und daß, wenn auch jede der drei Perſonen für ſich eine Einheit bildet, dennoch die wahre, lebendige Einheit nur iſt durch die Dreiheit der Perſonen. Iſt nun ſchon der Menſch nicht abſolut, wie Gott; ſo bildet doch die Abſchattung des Göttlichen in ihm die Principien ſeines perſönlichen Weſens.[6]

---

1) Ueber ſeine Trinitätslehre vergl. unſere Philoſophie des Chriſtenthums, I. Bd. S. 350—357. Wir führen von den betreffenden Stellen nur diejenige an, in welcher Tertullian auf den menſchlichen Geiſt als denjenigen zu ſprechen kommt, in welchem das trinitariſche Verhältniß der Gottheit ſich abbildet. Es heißt nämlich adv. Prax. c. 5, nachdem das Verhältniß zwiſchen Vater und Sohn beſprochen iſt: Idque quo facilius intelligas ex te ipso, a me recognosce, ut ex imagine et similitudine dei, quo habeas et tu in temetipso rationem, qui es animal rationale, a rationali scilicet artifice non tantum factus, sed etiam ex substantia ipsius animatus. Vide cum tacitus tecum ipse congrederis ratione, hoc ipsum agi intra te, occurrente ea tibi cum sermone ad omnem cogitatus tui motum, ad omnem sensus tui pulsum. Quodcunque cogitaveris, sermo est: quodcunque senseris, ratio est. Loquaris illud in animo, necesse est: et dum loqueris, *conlocutorem* pateris sermonem, in quo inest hæc ipsa ratio, qua cum eo cogitans loquaris, per quem loquens cogitas. Ita *secundus* quodammodo in te est sermo, per quem loqueris cogitando, et per quem cogitas loquendo, ipse sermo *alius* est. Quanto ergo plenius hoc agitur in deo, cujus tu quoque imago et similitudo censeris, quod habeat in se etiam tacendo rationem, et in ratione sermonem? Der menſchliche Geiſt erſcheint hier in ſeiner Verdoppelung: aber die Zweiheit hebt ſich wieder zur Einheit auf.

2) *Origen.* de princ. l. I. c. 2. p. 2. 7. IV. 28. In Joan. tom. I. 32. tom. II. 6. tom. XXXII. 18. Homil. in Jerem. 9, 4.

3) Bibl. prax. P. P. tom. III. p. 356 sqq.

4) Contr. Ar. I. 20.

5) De trinit. II. 3.

6) *Nicol. Cus.* de docta ignorantia l. II. c. 7: Postquam unitas absoluta est necessario trina, non quidem contracte (in der Endlichkeit), sed absolute (nam non est aliud absoluta unitas quam trinitas, qua quidem in quodam correlatione familiarius apprehenditur) ita quidem unitas maxima contracta, etiam ut est nnitas, est trina: non quidem absolute, ut trinitas sit unitas, sed contracte, ita quod unitas non sit nisi in trinitate, sicut totum in partibus contracte. In divinis unitas non est contracte in trinitate, ut totum in partibus,

3. Es iſt nach dem Bisherigen die Intelligenz als Selbſterkenntniß, durch welche der Geiſt nicht nur denkend ſich ſelbſt ergreift, ſondern auch, indem er ſich denkt und ergreift, ſich ſelber ſetzt. Er, wie er Subject iſt, ſetzt ſich zugleich als Object, als Gegenſtand, den er zu erkennen ſtrebt. Der Geiſt aber, der, als der ſubjective, ſich ſelber zum Objecte nimmt, das er wie Anderes denkend betrachtet, erkennt zugleich, daß er ſelber nur die Einheit des Subjects und des Objects iſt, folglich, daß er als der, welcher ſich ſelber denkt und erkennt, kein Anderer denn der ſelber iſt, welcher (durch ſich ſelbſt) gedacht und erkannt wird. In der Macht nun, ſich ſelber ſich zum Objecte der Anſchauung zu machen,[1]) in der Macht ferner, die Einheit zwiſchen dem anſchauenden und dem angeſchauten Ich zu vollziehen, ſo wie endlich in der Macht, den Proceß ebenſo ſtets zu wiederholen, als in ſich zur Ruhe kommen zu laſſen,[2]) beſteht die Per-

---

seu universale in particularibus, sed ipsa unitas est trinitas. *Propterea quaelibet personarum est ipsa unitas.* Et quoniam unitas est trinitas, una persona non est alia. Ferner *de Possest* pag. 260, 261: Video Deum æternaliter et eundem Deum de Deo æternaliter, ac eundem Deum ab utroque æternaliter procedentem. Sed quia subtilius Sancti hoc viderunt, quam nos, satis sit, nos ad hoc devenisse, quod sicut *perfectio principii deposcit, quod sit unum, ita deposcit veraciter, quod sit trinum.* Non esset enim unitas naturalis et perfectissima, nisi in se haberet omnia, quæ ad *perfectissimum principium* sunt necessaria, quæ per trinitatem exprimuntur. Neque trinitas esset perfecta, nisi sic esset una, quæ unitas; non enim unitas, quæ de Deo dicitur, est mathematica, sed est *vera et viva*, omnia complicans. Nec trinitas est mathematica, sed *vivaciter* correlativa: *unitrina enim vita* est, sine qua non est lætitia sempiterna, et perfectio suprema . . . . Cum omne, quod est, non sit nisi id, quod potest esse: Possest video omnium formabilium formam verissimam et adæquatissimam. Sed in omni re video posse esse et utriusque nexum, sine quibus impossibile est, ipsam esse, et illa video in qualibet re sic esse, quod perfectius esse possunt. Ideo ubi hæc sunt adeo perfecta, quod perfectius esse nequeunt, ut in Possest; ibi video omnium existentium unitrinum principium. In perfectione ergo primi principii necesse est omnium principiatorum esse perfectionem, quæ si major concipi posset, utique non esset perfectio principii, sed principiati.

1) Objicere sese sibi.

2) Wenn wir das Wort Subject für Ich nehmen, ſo liegt in ihm ein Mehrfaches. So fern subjicere ſo viel heißt als dazu ſetzen (*Cicer.* Natur. Deor. II. 55. Orat. III. 54. Div. II. 50. *Ovid.* Met. XIII. 778. *Quintil.* IX. 1. 25. XII. 10. 32.), daneben ſetzen, neben, oder zu, oder bei etwas ſetzen oder fügen (*Caesar.* B. C. III. 37. *Varr.* R. R. II. 2. *Liv.* II. 38.), iſt mit dem Wort Subject ausgedrückt die Kraft des Ich, ſich ſelbſt zu ſetzen, ſich ſelbſt nämlich als angeſchautes Ich dem anſchauenden gegenüber zu ſtellen. Sofern aber subjicere bedeutet verbinden (*Cic.* Fin. II. 2. 15. Orat. 46. Nat. D. II. 55. Partit. 11. Auct. ad Her. III. 4. *Quintil.* VII. 3. 4.);

ſönlichkeit. Indem nämlich das Ich ein auf die genannte Art ſich ſelber erfaſſendes, ſich in ſich ſelber bewegendes, ſich ſelber durchdringendes, ſich ſelber durchtönendes (personans) Princip iſt, bethätiget es durch die in ihm und durch es vorgehende Subjectobjectivirung und Objectſubjectivirung ſeine **Perſönlichkeit**, und zwar von der **denkenden** Seite.[1]) Dieſer Proceß iſt ein faſt ununterbrochener, und geht auch da vor ſich, wo auf ihn nicht eigentlich reflectirt wird. Wo immer es der Menſch bei ſeinem Denken mit ſich ſelber zu thun hat, wo immer die Betrachtung ſich auf ihn ſelber entweder ganz oder auch nur theilweiſe bezieht, da vollzieht er jenen Proceß, und in dem Proceß ſein perſönliches Weſen oder ſeine Perſönlichkeit. Das Princip des auf ſich ſelbſt gerichteten Denkens und Erkennens iſt ein Princip der Perſönlichkeit, ſo wie auch überall nur die Perſon denkt und erkennt. Was in der Schöpfung unter dem Menſchen ſteht, denkt nicht, weil es keine Perſon iſt, und es iſt keine Perſon, weil es nicht denkt und erkennt, und vor Allem nicht ſich ſelber denkt und erkennt, nicht ſich ſelber denkend erfaßt, durchdringt, bewegt, ſich in Subject und Object trennt und zur Einheit wieder herſtellt. Iſt das ganze Weſen des Geiſtes Perſönlichkeit; ſo iſt die Intelligenz, wie wir ſie bisher dargeſtellt, ein Princip dieſes Weſens, und zwar ein ſo nothwendiges Princip, daß ohne es das perſönliche Weſen ſelbſt nicht iſt.

4. Es kann in Folge der bisherigen Auseinanderſetzung Jedem einleuchten, daß das erſte perſonbildende Princip die **Idee**, und zwar jene Idee iſt, welche wir nicht etwa nur als Gedanken, oder als ein bloß Gedachtes, ſondern ebenſo als ein **wiederum denkendes**, und vor Allem

---

können wir dieſen Ausdruck auf die Verbindung des Objectiven mit dem Subjectiven zur Einheit beziehen, die ſich im Ich vollzieht. Iſt endlich subjicere ſo viel als **unterordnen** (*Cic.* Orat. I. 42. Tusc. IV. 7. Fin. II. 4. *Quint.* I. 5. III. 1. VII. 3.); ſo vollzieht ſich dieſes Unterordnen in der Vollziehung der Einheit von ſelbſt. Das Ich als Object ſtellt ſich im Proceſſe des Selbſtbewußtſeins von ſelbſt unter das Ich, durch welches es geſetzt worden, und welches Subject iſt. Und ſo iſt eigentlich das Subject das Ich, welches eben ſo ſich ſelber ſich unterwirft und unterordnet, als es ſich ſelber unterworfen und untergeordnet iſt. Wir halten allerdings auf rein etymologiſche Erklärungen nicht viel: allein hier ſpricht die Sache mit dem Wort zugleich. Das Ich als Subject iſt jenes Ich, in welchem die Subjectobjectivirung und Objectſubjectivirung ſich eben ſo ſchon vollzogen hat, als ſie ſich immer aufs Neue wieder vollzieht.

1) Hierbei bleibt der oben berührte Begriff der Anderheit in voller Kraft, wie ihn **Nicolaus v. Cuſa** hat. Auch **Petrus Chryſologus** iſt hieher zu beziehen, der zu Luk. 12, 17. (und er dachte bei ſich, was ſoll ich thun?) bemerkt: Interrogantis vox est: et quem putas interrogabat iste? *Erat in illo alter.* Serm. 104. Der Gloſſator ſetzt hinzu: Interior noster collega, quocum ipsi nos ipsos consulimus, animus est; was übrigens Petrus ſelbſt auch ſagt.

als ein ſich ſelber denkendes und ſich ſelber beſtimmendes Princip zu erkennen haben. Die Idee iſt (nach der denkenden Seite) Perſon geworden, der Geiſt aber iſt (nach ſeiner intelligenten Seite) die Perſon gewordene Idee, allerdings noch nicht in ſeiner Ganzheit, weil zu der letztern noch der Wille gehört. Haben wir ſchon Oben die Ideen nicht nur als Lebensgedanken, ſondern auch als jene Lebensmächte begriffen, durch die ſelbſt in der intelligenz- und willenloſen Natur die Dinge in ihrem innern Weſen, in ihrer Beſtimmtheit und Beſchaffenheit, in ihren Regungen, in ihren Bildungen, in ihren Verrichtungen, ſo wie in ihrem ganzen vielgeſtalteten Leben allein erklärt werden können; ſo begegnet uns auf dem Gebiete des Geiſtes daſſelbe, nur in noch höherm Maaße. Hier nämlich gehen die erſten Lebensregungen bald auf die Perſönlichkeit, und zeigen ſich als perſonbildende. Der Geiſt beſtimmt ſich in Folge ſeines der Idee entſprechenden innern Weſens zur Perſon, und zwar, wie wir die Perſonbildung jetzt vor uns haben, nach der Seite der Intelligenz. Iſt die Idee, wie wir ſie bisher begriffen, ebenſo ein Schauen, als ein Geſchautes;[1]) ſo iſt ſeinerſeits der Geiſt, in welchem die Idee zur Perſon wird, ſowohl ein ſich ſelber ſchauender, als ein durch ſich ſelber geſchauter.[2]) Alles, was unter dem Menſchen ſteht, zeigt in Folge der ihm einwohnenden und in ihm wirkenden Idee eine Annäherung an das Perſönliche.[3]) Die Idee treibt und beſtimmt; aber es fällt davon weder etwas in die Erkenntniß noch in den Willen, die beide in den Weſen unter dem Menſchen gar nicht vorhanden ſind. Hier wird Alles durch objective Nothwendigkeit vollbracht, und Nichts kommt zum Bewußtſein und zur Verinnerlichung. Dieſe objective Nothwendigkeit iſt für das reine Naturweſen die göttliche Idee ſelbſt, die mit innerer Macht Alles beſtimmt, ſowohl im Reiche des Nichtorganiſchen als im Reiche des Organiſchen. Im Reiche des Perſönlichen aber iſt es anders. Hier erfaßt ſich das Weſen in ſeinen Principien ſelber, im Princip des Denkens und in dem des Wollens, es durchdringt ſich ſelber, iſt in ſich und bei ſich ſelber, es geht aus ſich hinaus, nur um wieder in ſich ſelber zurückzukehren; es verläßt ſich, um ſogleich wieder bei ſich zu ſein; es ſetzt ſich nach Außen, aber nur in der Abſicht, um ſich mit ſich ſelbſt zu vermitteln, und dadurch ſich ſelber zu beſtimmen; es unterſcheidet ſich in Subject und Object, aber nur

---

1) Vgl. alle bisherigen Erörterungen über das Weſen der Idee.

2) Idea und Ideatum.

3) Wie dieß im Thiere auf eine auffallende Art ſich erweist, in welchem die Idee bis zu ihrem Selbſtgefühle gelangt.

um ſich als Einheit von Subject und Object, d. h. um ſich als Subject-Object, oder als Object-Subject zu erkennen: der Unterſchied, kaum geſetzt, wird am ſetzenden Ich und von demſelben ſelbſt wieder aufgehoben. Und nicht nur erkennt ſich der Geiſt auf dieſe Weiſe, ſondern er hat auch ein Erkennen von dieſem Erkennen, ein Wiſſen von dieſem Wiſſen. Alles dieſes aber iſt nur die Bewegung der Ieee, die dem Geiſte anvertraut iſt, und der es eben hiedurch geſtattet wird, perſönlich zu ſein, und als Idee des Geiſtes, ſelbſt als Geiſt zu wirken.

5. Während aber der Geiſt unmittelbar in der Bethätigung ſeiner Perſönlichkeit ſich ſelber zu ſetzen und zu beſtimmen ſucht, findet er, daß der Selbſtſetzung und Selbſtbeſtimmung etwas Tieferes und Urſprünglicheres zu Grunde liegt, nämlich ein ſchon Geſetzt- und Beſtimmtſein durch ein Weſen auſſer ihm. Sich ſelbſt im Bewußtſein ſetzend und beſtimmend, findet er ſich vor aller Selbſtthätigkeit ſchon geſetzt und beſtimmt, und zwar zufolge des ihm zu Theil gewordenen Weſens ſo geſetzt und beſtimmt, daß er ſich nun ſelber auch ſetze und beſtimme, um dadurch ſeine Perſönlichkeit zu bethätigen. Weder die Idee des eigenen Weſens, noch die Perſönlichkeit des Geiſtes iſt ein Selbſtgeſchaffenes, Selbſterzeugtes, ſondern ſie finden ſich als ein urſprünglich Verliehenes, Gegebenes, dem aber mit der Natur des Perſönlichen auch die Thätigkeiten verliehen ſind, durch welche die Perſönlichkeit ſich offenbart, vollzieht und darſtellt. Das iſt der im Ich geſetzte Hinweis über ſich ſelbſt hinaus zur Gottheit hin, durch die es iſt, und das iſt, was es iſt. Mit dieſer Erkenntniß verbindet ſich aber auch noch die andere, daß, wie der Menſch ſich ſelber nicht ſo erkennt, wie er durch Gott erkannt iſt, der ihn ins Daſein geſetzt hat, er auch nur durch die göttliche Offenbarung wiederum zur Selbſterkenntniß gelangt, wenn er durch die aus der Sünde entſtandene geiſtige Trübung von ihr abgekommen iſt. [1]) Es gilt ſomit von der Selbſterkenntniß was

1) Auguſtinus weiſt Confess. l. X. c. 5. darauf hin: Tu enim Domine dijudicas me, quia etsi nemo scit hominum quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est; tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem Domine scis ejus omnia, qui fecisti eum.... Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam. Quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio; et quod de me nescio, tamdiu nescio, donec fiant tenebræ meæ sicut meridies in vultu tuo. *De ordine* l. I. c. 1: Cujus erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus. *Enarratio* in Ps. 130, n. 12: Nam si levanda anima non esset, non diceretur in alia voce Psalmi (24, 1): *ad te, Domine, levavi animam meam.* Et nisi de ipsa anima super se effundat, non pervenit ad visionem Dei, et ad cogni-

vom Erkennen, ſofern es mit dem Religiöſen in Verknüpfung ſteht, überhaupt gilt: man kommt zu ihr durch den Glauben.[1])

Die Welterkenntniß.

§. 104.

Das zweite Object für die Erkenntniß des Menſchen iſt die Welt. Während das Chriſtenthum dem Geiſte bei ſeinen Forſchungen über das Weſen der Welt keine Schranken ſetzt, vielmehr jede Schranke beſeitiget,[2]) läßt es das wiſſenſchaftliche Streben mit dem religiöſen in der Art verbinden, daß das erſtere in dem andern dadurch zu den tiefſten und wahrſten Anſchauungen kommt, daß der Geiſt die Welt ebenſo als Werk wie als Offenbarung Gottes erkennt.

1. Der zweite Gegenſtand für die menſchliche Erkenntniß iſt die Welt, deren Wiſſenſchaft der Geiſt zwar nicht aus ſich, wohl aber in ſich ermittelt: in ſich, weil er außer ſich nicht zu denken und zu erkennen vermag;[3]) nicht aber aus ſich, weil alles wahre und wirkliche Erkennen der Welt von der Erfahrung auszugehen hat, für welche zunächſt die äußern Sinne gegeben ſind.[4]) Durch die Sinne geht der

---

tionem substantiæ illius incommutabilis. *De trinit.* l. X. c. 5: Ut quid ergo ei (animæ) præceptum est, ut se ipsam cognoscat? Credo ut se ipsam cogitet, et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus præponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quæ regere debet.

1) *August. epist. ad Volusianum*, (ep. 137) n. 15: Sed intellectui fides aditum aperit. *In Joannis Evang.* c. 6. tract. 27: Ideo non intelligunt, quia noe credunt.... *Et nos credidimus et cognovimus* (Joann. 6, 70). Non cognovimus et credidimus, sed credidimus et cognovimus. Credidimus enim ut cognosceremus; nam si prius cognoscere et deinde credere vellemus, nec cognoscere nec credere valeremus. *In Joannis Evang.* c. 7. tract. 29: Intelligere vis? Crede! . . . Intellectus enim merces est fidei. *Ergo noli quaerere intelligere, ut credas, sed crede, ut intelligas.* Ferner *serm.* 89 *de verbis Evang. Marci* 13. Ut intelligamus, prius credamus.

2) Bei Auguſtinus de utilit. credendi, c. 11, der merkwürdige Ausſpruch: Intelligere semper sine vitio est. Es iſt das Erkennen gemeint, deſſen Intereſſe einzig die Wahrheit iſt.

3) Den Gedanken: Extra se nemo potest cogitare, ſpricht Petrus Chryſologus serm. 104 aus.

4) Auguſtinus verbindet beide Erkenntnißarten mit einander in den Worten: Hoc si dices, veniat in mentem illud, quod intelligere appellamus, duobus modis *in nobis* fieri, *aut ipsa per se mente atque ratione intrinsecus,* ut cum in-

beobachtende Geiſt gleichſam aus ſich hinaus, und auf die Dinge hinüber, die er erkennen will.[1] Die Aufforderung, die **Werke des Herrn** zu **ſchauen**,[2] welche da ſind die **Himmel**,[3] ihre Veſte,[4] die **Erde**, und **Alles**, **was ſie faßt**,[5] ſchließt die andere Aufforderung ſchon in ſich, dieſes Alles zu erkennen, und dieſe Erkenntniß ihren Anfang durch die Sinnesthätigkeit, durch ſinnlich Anſchauung nehmen zu laſſen. Daher der ſtete Zuruf durch die heil. Schrift an uns: zu **ſehen**, zu **betrachten** zu **ſchauen**, zu **hören**, zu **befühlen** u. ſ. w.[6] Iſt Wiſſenſchaft nur da, wo ein ſicheres und feſtes Erkennen des Weſens der Dinge beſteht:[7] iſt ferner das göttliche Wiſſen die Urſache der Dinge, das menſchliche Wiſſen der Dinge aber ein durch die Dinge verurſachtes Wiſſen;[8] ſo iſt der nächſte oder erſte Weg, zu dem durch die Dinge ſelber verurſachten Wiſſen um ſie zu kennen, kein anderer, als der, ſie **anzuſchauen**, wie ſie denn der ſinnlichen Anſchauung auch fortwährend ſich darbieten.[9] Das iſt aber der ſchon vorhin genannte Weg der **Erfahrung**, welche die Mutter der Erkenntniß iſt.

2. Daß die Welt vom Menſchen erkannt werden ſolle, daß ſie ſeinem Geiſte von Gott zum Erkennen gegeben ſei, iſt uns ſchon oben als Lehre der Offenbarung klar geworden.[10] Die Beſtimmung, die er dießfalls hat, iſt ausgeſprochen in den ihm zugelegten Prädicaten: **Epopt der ſichtbaren Natur**, **Zunge der Schöpfung**.[11] **Was** aber das **Was** der Welterkenntniß angeht: ſo iſt von ihr nichts ausgeſchloſſen, denn die heil. Schrift deutet ſelbſt klar genug an, daß ſowohl das **Weltſyſtem**,

---

telligimus esse ipsum intellectum; *aut admonitione a sensibus*, ut id quod jam dictum est, cum intelligimus, esse corpus. *Epistol.* 13 (al. 218) *ad Nebridium.*

1) *Nemes.* de natur. hom. c. 13. p. 202: *ἡ γαρ ψυχη των μεν αἰσθητων δια των αἰσθητηριων ἀντιλαμβανεται.*

2) Pſ. 46, 9.; 66, 5.

3) Pſ. 8, 4 ; 102, 26. Hiob 35, 5. Hebr. 1, 10.

4) Pſ. 19, 2.

5) 1 Moſ. 1, 1—25.; 2, 1. 4. 5.; 5 Moſ. 10, 14. Matth. 6, 26. Pred. 7, 14. Sir. 43, 12.

6) Siehe oben S. 571 f.

7) *August.* retract. l. I. c. 14. n. 3: Proprie quippe cum loquimur, id solum scire dicimus, quod mentis firma ratione comprehendimus.

8) Bei **Auguſtinus** findet ſich der Gedanke: Scientia Dei est causa rerum, scientia vero hominum causatur a rebus.

9) **Auguſtinus** unterſcheidet in epistol. ad Paulinam (147) c. 1 ein videre sensu, und ein videre intuitu.

10) Siehe oben §. 100, S. 552—573.

11) Siehe oben S. 553.

als das elementariſche Weſen der Dinge, ſo wie der Lebensproceß derſelben nach den verſchiedenen Reichen der Natur Gegenſtand menſchlicher Erkenntniß ſei, in den ſchon mehrfach berührten Worten: „Denn er (Gott) gab mir untrügliche Erkenntniß der Dinge, zu verſtehen den Bau der Welt und die Kraft der Elemente, Anfang, Ende und Mitte der Zeiten, des Sonnenlaufs Wechſel und die Abwechslungen der Jahreszeiten, der Jahre Kreislauf und der Geſtirne Stellungen, die Natur der Thiere, und die Gemüthsarten der wilden Thiere, der Geiſter Gewalt und die Gedanken der Menſchen, die Verſchiedenheiten der Pflanzen und die Kräfte der Wurzeln, und was irgend verborgen und offenbar iſt, erkannt' ich. Denn die Weisheit, aller Kunſt Meiſterin, lehrte mich's." [1]) Niemals hat die Kirche dieſen Umfang des Welterkennens eingeſchränkt, wohl aber vor zwei Dingen gewarnt, ſowohl davor: willkürliche Gedanken für objective Erkenntniſſe zu halten, als davor, jene abſolute Wiſſenſchaft der Dinge anzuſprechen, die nur in Gott iſt. [2]) Während ſie aber einerſeits mit Weisheit die Willkür und den Uebermuth nicht nur zügelt, ſondern auch zurückhält, ehrt und unterſtützt ſie auf der andern Seite das wiſſenſchaftliche Talent auf alle Weiſe, und es ſind ihre eigenen Söhne, die den Grund zu den größten Entdeckungen auf dem Gebiete des Wiſſens gelegt haben. [3])

3. Stützt ſich nach chriſtlicher Vorſtellung das Erkennen überall auf die Anſchauung, ja iſt der Erkenntnißproceß nur ein fortgeſetzter Anſchauungsproceß, durch welchen das Weſen der Dinge erfahren wird; ſo geht dieſem beſtändigen Erfahren ein beſtändiges Erkennen zur Seite, welches ſeine innere Kraft in der Vernunft hat, in der nicht nur ſelbſt Ideen liegen, ſondern die überall bei ihrem Erkennen auch der Ideen ſich bemächtigen will, und zwar, auf die Welt hingeſehen, der Weltidee im Großen, und der Ideen der beſondern Weltweſen im Einzelnen. [4]) Die Vorſtellungen, welche ſich zu verſchiedenen Zeiten über die Art und Weiſe

1) Sir. 7, 17—22. Vgl. oben S. 553.

2) In letzterer Hinſicht ſagt ſchon die Bibel einfach: Gott gab Niemand das Vermögen, ſeine Werke (d. i. den Begriff derſelben) auszuſprechen. Sir. 18, 3. Siehe oben S. 80. In dieſem Sinne will auch Nicolaus v. Cuſa verſtanden ſein, wenn er ſagt: Intellectus essentias rerum concipere nequit. *De Beryll.* c. 26.

3) Wir haben ſchon oben auf Auguſtinus, Raimund v. Sabunde u. A. hingewieſen. Zu ihnen gehört Nicolaus v. Cuſa, der in ſeinen phyſikaliſchen Forſchungen dem Copernikus vorausgegangen iſt.

4) Siehe die vorausgehenden Auseinanderſetzungen.

des auf die Ideen gerichteten Erkennens gebildet haben, laufen am Ende in eine einzige aus. Iſt die Welt dadurch entſtanden, daß Gott die ewige Idee derſelben durch's Schaffen verwirklichte; ſo iſt es die Aufgabe des Menſchen, durch das Anſchauen der Welt jene urſprüngliche Idee zu gewinnen: „wie das Schaffen Gottes ein Setzen von realen Dingen (nach ihren ewigen Ideen) iſt; ſo iſt das Schaffen des menſchlichen Geiſtes ein Setzen von idealen Dingen = Gedanken," die ſich durch die Anſchauung der realen Dinge erzeugen.[1] Menſchliches Denken iſt ſomit *intellectuelles Nachbilden göttlicher Urgedanken*; die Möglichkeit dieſes Nachbildens liegt in der göttlichen *Ebenbildlichkeit* des menſchlichen Geiſtes.[2] Dies iſt aber nur der andere Ausdruck für die Vorſtellung, der Menſch ſei eben deßwegen zum Ebenbilde Gottes erſchaffen, auf daß er erkenne: und damit er die *Welt* erkenne, iſt ihm dieſer gegenüber eine Stellung gegeben, welche dieſe Erkenntniß eben ſo fordert, als unterſtützt. Denn er iſt, wie wir ihn ſchon früher erkannt, die *Syntheſe von Geiſt und Natur*,[3] *das Band der Creaturen*,[4] *die Einheit der*

1) *Nicolaus v. Cuſa* ſpricht den dießfallſigen Unterſchied des Göttlichen und Menſchlichen alſo aus: Inter enim divinam mentem et nostram hoc interest, quod inter *facere* et *videre*. Siehe *Scharpff* in der Abhandlung über das *kirchliche und literariſche Wirken des Nicolaus v. Cuſa*, in der *Tübinger theol. Quartalſchrift*, Jahrg. 1837, S. 219.

2) *Nicol. Cus.* de mente, c. 3: Si mentem divinam universalitatem veritatis rerum dixeris; nostram dices universalitatem assimilationis rerum, ut sit notionum universitas. Conceptio divinæ mentis est rerum productio, conceptio nostræ mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc ejus conceptio est entium creatio, et nostræ mentis conceptio est entium assimilatio: quæ enim divinæ menti ut infinitæ conveniunt veritati, nostræ conveniunt menti, ut proprinquæ ejus imagini. Si omnia sunt in mente divina, ut in sua præcisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra, ut in imagine seu similitudine, propriæ veritatis, hoc est notionaliter (begrifflich): similitudine enim fit cognitio. Omnia in Deo sunt, sed ibi rerum exemplaria. Omnia in nostra mente, sed hic rerum similitudines. Sicut Deus est entitas absoluta, quæ est omnium entium complicatio; sic mens nostra est illius entitatis infinitæ imago, quæ est omnium imaginum complicatio, quasi ignoti regis prima imago, est omnium aliarum, secundum ipsam depingibilium, exemplar. Nam Dei notitia seu facies nonnisi in natura mentali, cujus veritas est objectum, descendit, et non ulterius, nisi per mentem, ut mens sit imago Dei, et omnium Dei imaginum post ipsam, exemplar.

3) *Gregor. Nyssen.* orat. in principium jejuniorum. Tom. II. p. 247: *συνθετον ζωον ὁ ἀνθρωπος, ἀπο σωματος του φαινομενου, και της λογικης και ἀσωματου ψυχης λαχων εἰναι ὁπερ ἐστιν.* Siehe oben §. 40, S. 163-168, und §. 82, S. 354-357.

4) Theodoret. Quæst. in Genes. c. 1. interrog. 20. p. 30. Tom. I.: *προδηλον τοινυν, ὁτι ἑνα κοσμον ἀποτελεσαι το συμπαν βουληθεις ὁ θεος, και πασαν την*

Weſen,[1] die Welt im Kleinen — Mikrokosmus,[2] die andere Welt,[3] Welt der Welt.[4] Dieß aber wird vom Menſchen ſtets im Zuſammenhange mit ſeinem Erkennen ausgeſagt.[5] Damit will aber nicht behauptet werden, als ob dem menſchlichen Geiſte die Ideen der Dinge wie fertige Begriffe angeboren wären: nur das Vermögen iſt ihm angeboren, durch äußere und innere Anſchauung, ſo wie durch das Denken, folglich durch den ganzen Erkenntnißproceß, die Ideen der Dinge zu gewinnen: wie Gott durch ſein Schaffen die Ideen der Dinge verwirklicht; ſo bildet der Menſch aus den wirklichen Dingen die Ideen, die Begriffe

---

κτισιν ἐκ διαφορων φυσεων συστασαν, θνητωντε και ἀθανατων, λογικων τε και ἀλογων, ὁρατων τε και ἀορατων, εἰς ἑν τι συναγαγειν ἐθελησας, συνδεσμον ἁπαντων τον ἀνθρωπον κατεσκευασεν· οὑτω παντα προς αὐτον συναγαγων τῃ χρειᾳ, ὡστε συνηφθαι τε την συμπασαν κτισιν ἐν αὐτῳ, και φιλιας αὐτον ἐνεχυρον ἐναργες εἶναι τῃ πασῃ. — Nach *Nicol. Cus.* de venat. sapient. c. 32. iſt der Menſch die *copula universi.* Siehe oben S. 355.

1) *Nicol. Cus.* excit. l. VIII. p. 615: *Naturarum unio.*

2) *Gregor. Naz.* orat. XXVIII. n. 22: *ὁ μικρος οὑτος κοσμος, ὁ ἀνθρωπος.* *Nicol. Cus.* de docta ignorantia l. II. c. 3. und de venat. sap. c. 32.

3) *Gregor. Naz.* orat. XXXVIII. n. 11: *οἱον τινα κοσμον δευτερον,* sc. *ἀνθρωπον.*

4) Method. ap. Epiphan. hær. LXIV. n. 18: *κοσμος του κοσμου.* Cfr. *Constitutt. apost.* VII. 34.

5) Auguſtinus ſagt de 83 quæst. qu. 67. n. 5: Omnis creatura in homine numeratur. Er unterſcheidet ſofort zum Erweis ſeines Satzes ein geiſtiges (intellectuelles), ein thieriſches (fühlendes) und ein rein körperliches Sein (das nur iſt), und fährt dann, um zur Concluſion zu kommen, den Hauptſatz wiederholend, weiter: Omnis creatura in homine est, quia et intelligit spiritu, et sentit anima, et localiter corpore movetur.... Ita in homine omnis creatura est, quia et intelligit et vivit, et corpus habet; sed non tota creatura in ipso est, quia sunt præter ipsum et angeli, qui intelligant et vivant et sint, et pecora, quæ vivant et sint, et corpora quæ tantummodo sint; cum ipsum vivere magis sit, quam non vivere, et ipsum intelligere magis sit, quam sine intellectu vivere. Ebenſo *ad Orosium contra Priscil. et Origen.* n. 11: Quoniam in unoquoque homine est omnis creatura, non universaliter, sicut est cœlum et terra et omnia, quæ in eis sunt, sed generatim quodam modo; quia et rationalis in illo, quam vel probantur habere angeli, vel creduntur; et, ut ita dicam, sensualis, qua et bestiæ non carent; utuntur enim et sensibus et sensualibus motibus ad appetenda utilia et vitanda contraria; et vitalis privata sensu, qualis adverti in arboribus potest; nam et in nobis sine sensu nostro fiunt corporis incrementa, et capilli nec cum præciduntur, sentiunt, et tamen crescunt. Jam vero ipsa corporalis creatura evidentius apparet in nobis, quæ licet ex terra facta atque formata sit, insunt tamen illi ex omnibus hujus corporei mundi elementis quædam particulæ ad temperiem valetudinis.

der Weſen.[1]) Iſt das göttliche Schaffen der Dinge ein Verwirklichen von göttlichen Gedanken von eben dieſen Dingen; ſo iſt das menſchliche Erkennen eine Vermittlung und Gewinnung von Gedanken und Begriffen an oder vermittelſt der wirklichen Dinge, welche gewonnene Gedanken und Begriffe ähnlich den göttlichen ſind.[2]) Hat der Menſch die Aufgabe, die Welt zu erkennen, und vermittelt er dieſes Erkennen dadurch, daß er die Dinge auf ihre göttliche Idee zurückführt; ſo begegnet ihm dieſe göttliche Idee in der Natur und ihren Gebilden ſehr oft in eine *Parabel* eingehüllt: *denn Gott hat ebenſo in Parabeln geſchaffen wie geſprochen.*[3]) Gilt es hier, das Gleichniß in die eigentliche Rede umzuſetzen; ſo gilt es in anderer Weiſe, ſich denkend in die Stellung hineinzufinden, die der Menſch als kleine Welt zu der großen einnimmt, deren Mitte, Band und Einheit er iſt. Dieſe Stellung ſchon ſichert ihm hinlänglich die Welterkenntniß.[4]) *Ambroſius*, auf den wir uns ſo eben unten berufen,

---

1) *Nicol. Cus.* de mente, c. 5: Unde quia mens est quoddam divinum semen *sua vi* complicans omnium rerum exemplaria notionaliter; tunc a Deo, a quo *hanc vim* babet, eo ipso quod esse recipit, est *simul* et in convenienti terra locatum, ubi fructum facere possit, et ex se rerum universitatem notionaliter explicare, alioqui hæc vis seminalis frustra data ipsi esset, si non fuisset addita opportunitas in actum prorumpendi. Daß Nicolaus v. Cuſa kein unmittelbares Erkennen aus angeborenen Ideen heraus annehme, geht ſchon daraus hervor, daß er das Wiſſen Product eines Proceſſes ſein läßt, ſo wie auch daraus, daß er im Menſchen kein adäquates Erkennen der Dinge annimmt, worauf wir ſchon oben Betreffs ſeiner hingewieſen haben; (vgl. Conject. II. 1) wo deutlich an den Tag gegeben iſt, daß die Erkenntniß nur die Frucht des Forſchens, folglich der Selbſtthätigkeit ſei: in diversitate rerum *a te indagandarum.* Dahin gehören noch andere Ausdrücke, die bald in ihrer Ausdehnung, bald in ihrer Abkürzung ſo lauten: Scientia omnis fit per discretionem. *De ludo Globi.* II. p. 236. Intelligere est assimilare. *Cribrat. Alchor.* l. II. c. 3. Cfr. *De Possest.* p. 253. Intellectus operatur. *Ibid.* c. 2. Intellectus agit. *Complement. theolog.* c. 11. Mens concipit. *Ibid.* Intellectus judicat. *Excit.* l. X. p. 678. Intellectus quærit. *De genesi dialog.* p. 133.

2) *Nicol. Cus. Cribrat. Alchor.* l. II. c. 3: At quoniam intellectualis natura hoc et hanc nobilitatem non habet, nisi a creatore suo (nam operatur in similitudine creatoris sui), sicut creando veras res producit; ita intellectus imago ejus, operando producit similitudines verarum rerum. Creare enim est essentiare, et intelligere est assimilare.

3) *Tertull.* de resurrect. carn. c. 14: Talia divinarum virium lineamenta, *non minus parabolis operato Deo, quam locuto.*

4) Sehr ſchön ſpricht hierüber *Ambroſius* in epistola ad Horontianum. Epp. class. I. epist. 53. n. 14. 15. p. 51. 52. Tom. IX. ed. Cailiau. Paris. 1842: Processit tamen postremus creaturarum omnium homo, specie gratus, mente sublimis, ut omni esset creaturæ miraculo. In quo ad similitudinem æterni

ſagt über die vom Menſchen im Univerſum eingenommene Stelle: „Mit Recht iſt (in der Schöpfungsreihe) derjenige der letzte, der gleichſam der Inhalt des Werkes, und die Endurſache der Welt iſt, der, wegen deſſen Alles geſchaffen iſt. Er, der Beſitzer und Bewohner aller Elemente, lebt unter den wilden Thieren, ſchwimmt mit den Fiſchen, fliegt über die Vögel, verkehrt mit Engeln, hat die Erde zu ſeinem Sitz, ſtreitet für den Himmel, durchfurcht das Meer, athmet die Luft ein, beſchäftigt ſich mit der Sonne, durchwandert die Tiefe, iſt Fiſcher in den Fluthen, Vogelſteller in der Luft, Erbe im Himmel und Miterbe Chriſti." [1]) Auch daran fehlte es nicht, zwiſchen der Erde und dem Leibe des Menſchen, als des Mikrokosmos, Analogien zu finden. [2]) Allerdings iſt mit der Fähigkeit zu erkennen, von ſelber auch noch ein Anderes verbunden, was das wirkliche Erkennen erſt in Wahrheit möglich macht. Das Vorhandenſein gewiſſer angeborner Begriffe und Ideen in dem Sinn, daß ſie von Anfange nichts weniger als fertige Begriffe ſind, vielmehr durch den Erkenntnißproceß ſelbſt erſt in Wahrheit vermittelt und vollzogen werden, wie die Idee der Zahl,

---

Dei *νους* esset invisibilis, humana specie amictus. Hic est *νους* animæ vigor, principatum animæ et corporis sibi quasi rector vindicans. Quem etiamsi non vident animalia cetera, tamen reformidant; sicut nos Deum, quem non videmus, timemus; et eo plus metuimus, quia non videmus. Namque ut ad imaginem ejus et similitudinem, sicut scriptum est, præsumamus dicere, cum ille se fundat majestatis suæ plenitudine, et videat omnia cœlum, ærem, terram, mare, complectens universa, et penetrans persingula; ut cum nihil prætereat, et nihil sit quod non consistat in eo, atque ex ipso pendeat, et ipsius plenum sit, sicut ipse ait: „Cœlum et terram ego compleo, dicit Dominus": ita *νους* hominis videt omnia, et non videtur, habens sui invisibilem substantiam: disciplinis et consiliis ac sensibus comprehendit latentia, penetrat occulta maris atque omnium diffusa terrarum latibula; utriusque scrutator naturæ ad similitudinem Dei summi, quem imitatur et sequitur, cujus imago pro exiguis portionibus in singulis figuratur: elevans quoque se in ærem, et ejus nubilosa prætergrediens, ad cœli alta se dirigit studio cognitionis, et ardore sapientiæ; ubi paulisper stupefactus admiratione stellarum cœlestium, et luminum delectatus claritate; prospiciens desuper mundana ista, conferens quoque se ad Hesperum atque Arcturum, et ceteros illos *απλανεις πλανητας*.

1) *Ambros.* in epist. ad Horontianum n. 19.

2) *Tertull.* de carne Christi, c. 9: Ceterum quid est sanguis quam rubens humor? Quid caro quam terra conversa in figuras suas? Considera singulas qualitates, musculos ut glebas, ossa ut saxa, etiam circum papillas calculos quosdam. Aspice nervorum tenaces connexus, ut traduces radicum: et venarum ramosos discursos, ut ambages rivorum. Et lanugines ut muscos, et comam ut cespitem, et ipsos medullarum in abdito thesauros, ut metalla carnis.

ohne die keine Mathematik möglich iſt, wie ferner die ſittlichen Ideen, als die Idee des Guten, ohne die es keine Ethik gibt, u. ſ. w. Es ſind dieß aber, wie wir ſagen möchten, Ideen nur in der Potenz, die als ſolche allerdings den Geiſt ebenſo treiben als leiten, dennoch aber ſelbſt erſt durch einen Proceß wahrhaft werden oder ſich erfüllen. Das Aeußere gibt in der Regel die erſte Anregung, das im Geiſte Schlummernde zu wecken und die innern intellectuellen Potenzen in Thätigkeit zu ſetzen.[1] Das Aeußere offenbart aber auch immerwährend die ihm zu Grunde liegende Idee. Die Dogmatik überläßt die weitern Auseinanderſetzungen über das Erkennen der chriſtlichen Philoſophie, indem ſie ſelber überall nur die wahren Grenzen der Speculation angibt, welche eben ſo weit davon entfernt iſt, das Angeborne zu läugnen, als die Nothwendigkeit der Selbſtthätigkeit in Abrede zu ſtellen.[2] Wer ſieht nicht ein, daß in die

---

1) *Nicol. Cus.* de mente c. 5: Unde mens est viva descriptio æternæ et infinitæ sapientiæ. Sed in nostris mentibus, ab initio, vita illa similis est dormienti, quousque admiratione, quæ ex sensibilibus oritur, excitetur, ut moveatur, tunc motu vitæ suæ intellectivæ, in se descriptum reperit, quod quærit. Intelligas autem descriptionem hanc resplendentiam esse, exemplaris omnium, modo quo in sua imagine veritas resplendet. Allerdings will Nicolaus v. Cuſa von einer unbeſchriebenen Tafel (tabula rasa), welche der Geiſt ſein ſoll, nichts wiſſen: allein eben ſo wenig davon, daß dem Menſchen das Erkennen in der Art angeboren ſei, daß er ohne alle Mühe dazu gelange. Der Geiſt iſt ihm zwar ein Spiegel, aber nicht ein todter, unbeweglicher, kalter, ſondern ein lebendiger: mens quasi *vivum* speculum. *Ibid.*

2) Wir machen hier nur beiſpielsweiſe auf Auguſtinus und deſſen Zahlenlehre aufmerkſam. Nach ihm iſt die Zahl ſchon dem Samen, dem erſten Keime der Dinge angeboren: ſie entwickeln und entfalten ſich nach der eingebornen Zahl und offenbaren dieſe überall nach dem Gattungs- und nach dem Individualweſen. *De Genesi ad litteram* l. V. c. 6. n. 20. Zu Geneſ. 2, 6. wird von ihm bemerkt: Hinc jam, quantum arbitror, intimatur, quæ fiant secundum intervalla temporum ex prima illa conditione creaturarum, ubi facta sunt omnia simul. Et recte ab eo cœpit *elemento*, ex quo cuncta *genera* nascuntur vel animalium vel herbarum atque lignorum, ut agant temporales numeros suos *naturis propriis* distributos. Omnia quippe primordia seminum, sive unde omnis caro, sive unde omnia frutecta gignuntur, humida sunt, et ex humore concrescunt. *Insunt autem illis efficacissimi numeri, trahentes secum sequaces potentias ex illis perfectis operibus Dei,* a quibus in die septimo requievit. Offenbart ſich die den Dingen angeborne Zahl nach Außen, ſo iſt ſie durch die Offenbarung auch zu erkennen. *August.* de libero arbitrio l. II. c. 11. n. 31. Sed quia dedit (Deus) numeros omnibus rebus etiam infimis, et in fine rerum locatis, et corpora enim omnia, quamvis in rebus extrema sint, habent numeros suos: sapere autem non dedit corporibus, neque animis omnibus, sed tantum rationalibus, tanquam in eis sibi sedem locaverit, de qua disponat omnia illa etiam infima, quibus numeros dedit: itaque quoniam de corporibus facile judicamus,

Zahl, wie ſie bisher beſchrieben, und in die Wahrheit, nicht auch ſchon die Idee eingeſchloſſen ſei?[1]) Und dieſe Idee, wo ſie erkannt wird, wird eine Einheit ſein, wie denn der Geiſt nur da wahrhaft erkennt, wo er im Vielen die Einheit aufgefunden hat.[2])

4. Das letzte Moment in der Welterkenntniß iſt diejenige Seite, nach welcher die aus ſich ſelbſt nicht erklärbare Welt für den erkennenden Geiſt als ein Werk und als eine Offenbarung der Gottheit erſcheint. Hier aber lenkt die Betrachtung in das zurück, was ſchon im zweiten Theil der Dogmatik hinſichtlich des erſcheinenden Seins der Gottheit, des göttlichen Daſeins nämlich, geſagt worden iſt. Wir berufen uns auf das dort Auseinandergeſetzte,[3]) und ſehen zugleich als Ergänzung deſſelben das zunächſt Folgende an.

Die Gotteserkenntniß.

§. 105.

Wie beide, das eigene Ich und die äußere Welt, um in ihrem Daſein und in ihrem Weſen erkannt und erklärt zu werden, über ſich ſelbſt hinaus auf eine Gottheit weiſen; ſo vollendet ſich überhaupt das nach den tiefſten Principien fragende Wiſſen erſt in der Erkenntniß eines abſoluten Geiſtes.

---

tanquam de rebus quæ infra nos ordinatæ sunt, quibus impressos numeros infra nos esse cernimus. Sed cum cœperimus tanquam sursum versus recurrere, invenimus eos etiam nostras mentes transcendere, atque incommutabiles in ipsa manere veritate. Et quia sapere pauci possunt, numerare autem etiam stultis concessum est, mirantur homines sapientiam, numerosque contemnunt. Docti autem et studiosi, quanto remotiores sunt a labe terrena, tanto magis et numerum et sapientiam in ipsa veritate contuentur, et utrumque carum habent.

1) In der Schrift de musica l. VI. c. 11. n. 34 ſpricht Auguſtinus von geiſtigen und ewigen Zahlen.

2) *Nicol. Cus.* de conject. l. I. c. 12: Omnis vis mentis nostræ circa ipsius debet unitatis conceptum subtiliando versari, quoniam omnis cognoscibilium multitudo, ab ejus dependet notitia, quæ est in omni scientia omne id, quod scitur. Omnem autem multitudinem nominum ejus, numeros quosdam, unitatis nominis ejus attende. Nam ratio unitatis est, indivisibilitas in se atque ab alio quolibet segregatio, unde unitatem dicimus multis attributionibus virtutis ejus appellari. Hieher gehören auch die oben S. 315 ff. über die Gegenſätzlichkeit und Einheit der Natur vorgebrachten Stellen.

3) II. Thl. der Dogmatik, S. 4—140.

1. Die Lehre von der Selbſterkenntniß des menſchlichen Geiſtes hat gegen das Ende das Reſultat geliefert, daß das Ich, der Mikrokosmus, ſich nicht finde als durch ſich ſelber geſetzt, ſondern als geſetzt durch ein abſolutes Weſen außer und über ihm,[1]) und zwar näher durch einen abſolut-perſönlichen Geiſt, deſſen innere Thätigkeit das Urbild für die Thätigkeit des endlichen relativen perſönlichen Geiſtes iſt.[2]) Dadurch hat das Ich, als Object der Erkenntniß, den Erkennenden eben ſo über ſich, d. i. über das Ich, hinausgewieſen, als der Erkennende dieſer angewieſenen Richtung Folge geleiſtet, um zu ſeiner eigenen Idee das verborgene nothwendige Urbild zu finden.[3]) Hieher iſt ferner Alles zu rechnen, was wir früher über den ontologiſchen Beweis für das Daſein Gottes aus Schrift und Tradition vorgebracht haben.[4])

2. Zu dem gleichen Reſultate kommt der Geiſt des Menſchen, wenn das Object ſeiner denkenden Betrachtung die Welt, der Makrokosmus, iſt. Die Welterkenntniß führt in derſelben Weiſe zur Gotteserkenntniß, wie die Selbſterkenntniß. Auch hier haben wir nur auf frühere Darſtellungen zurückzuweiſen. Und zwar hat ſich uns dort an dem bloßen Sein der Welt der kosmologiſche, an dem Weſen und der Beſchaffenheit derſelben aber der phyſiko-theologiſche Beweis für das Daſein Gottes ergeben.[5]) Die Welt kann in ihrem Daſein und Weſen nur erklärt werden durch eine vor und über ihr ſeiende abſolute Macht und Intelligenz.[6]) Endlich weiſt, wie das Ich und die Natur, auf

---

1) Siehe oben S. 596.

2) Vgl. Dogmat. II. S. 118, den Beweis für Gottes Daſein aus der menſchlichen Natur.

3) *Nicol. Cus.* de mente c. 9. Es wird gefragt: Admiror cum mens a mensura dicatur, cur ad rerum mensuram tam avide feratur? Die Antwort iſt: Ut (mens) sui ipsius mensuram attingat, nam mens est viva mensura, quæ mensurando alia sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat, sed sui mensuram in omnibus quærens, non invenit, nisi ubi sunt omnia unum, ibi est veritas præcisionis ejus, quia ibi exemplar ejus adæquatum.

4) Dogmatik II. Theil, und zwar zuerſt nach der Schrift, S. 19—27, ſodann nach der Lehre der Kirchenväter S. 57—96. Wir verweiſen hier einzig nur auf Nemeſius, der ſagt: Natürliche Begriffe nennen wir die, welche ohne Unterricht Allen gegenwärtig ſind, z. B. daß ein Gott ſei. De natura hominis, c. 13: *φυσικας δε λεγομεν ἐννοιας τας ἀδιδακτως πασι προσουσας, ὡς το, εἰναι θεον.* Pag. 203, 204.

5) Siehe II. Thl. Der kosmologiſche Beweis nach der Schrift, S. 31, 32; nach den Vätern, S. 106—114. Der phyſiko-theologiſche nach der Schrift, S. 32, 33; nach den Vätern, S. 114—118.

6) Richtet daher der Menſch, der nach der inwohnenden Idee der Gottheit einen Gott zu ſuchen ſich getrieben fühlt, die Frage an die Naturweſen, ſo antworten ſie

die Gottheit noch hin die Menſchheit als ein Ganzes, das allgemeine Leben,[1]) ſo wie die Geſchichte.[2])

3. Durch das wirkliche Hinausgehen über ſich ſelber und über die Welt hat aber der menſchliche Geiſt nur an den Tag gegeben, daß er innerlich getrieben ſei, für alle und jede Erſcheinung ein letztes, d. i. ein abſolutes Princip zu ſuchen. Es genügt ihm folglich nicht, die Erſcheinung auf das Weſen, das Weſen aber auf ſeine göttliche Idee zurückzuführen; ſondern der intellectuelle Trieb will noch das Weitere, daß das Weſen auf eine abſolute ſchaffende Macht, die Idee aber auf einen abſolut-perſönlichen Geiſt zurückgeführt werde, deß Gedanke und Wille ſie (die Idee) iſt. Beides verlangt, um erklärt werden zu können, ein abſolutes Princip, und zwar ein perſönliches. Weder das Ich hat ſich urſprünglich ſelbſt gedacht, noch iſt die Welt ihr eigener realiſirter Gedanke.[3]) Wenn nun aber die Väter der Kirche dahin ſich ausſprechen, der Menſch ſei zur Gotteserkenntniß geboren;[4]) ſo haben wir dieſen ganz richtigen Ausdruck mit einem früher ſchon behandelten in Verbindung zu ſetzen, der da gelautet, es gebe im Menſchen einen natürlichen Zug zur Gottheit.[5]) Haben wir in dieſem Zuge zugleich die tiefſte Grundlage für alle höhern Strebungen und Thätigkeiten des menſchlichen Geiſtes gefunden; ſo iſt darin das Intellectuelle ſchon mitgeſetzt, in dieſem aber das auf die Gottheit gerichtete Streben des erkennenden Geiſtes. Es iſt nur ein Zeichen jenes Zuges zu Gott und der innern Beſtimmung zur Gotteserkenntniß, wenn der erkennende Geiſt ſich nur durch ein ewiges Object befriedigt fühlt,[6]) und in der Erkenntniß deſſelben ſein eigentliches Sein und Leben hat.[7]) Dieß ſelbſt weiſt aber

---

nach Auguſtinus: Wir ſind nicht dein Gott: frag' über uns! Siehe II. Thl. der Dogmatik, S. 133—135.

1) Dogmatik, II. Thl. S. 118, 119.

2) *Ibid.* S. 119—132.

3) Vgl. unſere theolog. Encyklopädie, I. Bd. S. 160—181.

4) *Hilar.* in Psalm. 135: Ad cujus (Dei) cognitionem nascimur. *Cfr.* in Psalm. 138: Homo ipse, qui rationis particeps ad horum cognitionem perfectus est, ut per hæc visibilia invisibilem Dei gloriam contueretur. — *Clem. Alex.* Pædagog. l. II. c. 1. p. 173: *γεγοναμεν δε, οὐχ' ἱνα ἐσθιωμεν και πινωμεν, ἀλλ' ἱνα ὠμεν εἰς ἐπιγνωσιν γεγονοτες του θεου.*

5) Siehe oben S. 512—531.

6) *Nicol. Cus.* de doct. ignor. l. III. c. 10: Intellectus insatiabilis est, cum non satietur nisi in objecto æterno.

7) *Nicol. Cus. Ibid.* Est enim animæ intellectuali intelligere, esse: et intelligere desideratum est ipsi vivere.

hinwiederum auf etwas Anderes hin, was wir gleichfalls ſchon in Betrachtung gezogen haben, und hier nicht noch einmal behandeln wollen, die *Idee der Gottheit* nämlich, die wir nicht nur als Grundlage für jenen höhern Zug, ſondern auch als tiefſtes *Princip der Gotteserkenntniß* anſehen. Je kräftiger dieſes Princip im Geiſte wirkt, deſto ſicherer führt es den Geiſt dahin, wo die abſolute Quelle des Seins und der Wahrheit zugleich iſt, und in der er nun erſt ſich ſelber und die Dinge in Wahrheit um ſo gewiſſer erkennt, je mehr ihm die abſolute ewige Wahrheit offenbarend ſich aufſchließt, an was ſich ſofort das höchſtmögliche Wiſſen anſchließt, in welchem die Vernunft zur Ruhe kommt.[1] Iſt nun aber die höchſte Offenbarung des perſönlichen Gottes die in Chriſto; ſo iſt von ſelbſt deutlich, daß man zum höchſten, reinſten, umfaſſendſten und tiefſten Wiſſen um ſich ſelbſt, um die Welt und um Gott *nur durch den Glauben* kommt.[2])

4. Die von der h. Schrift in verſchiedener Weiſe an den Menſchen ausgeſprochene Forderung der Gotteserkenntniß bezieht ſich bald auf *Gott* im Allgemeinen,[3]) bald auf ſeine *Wirkſamkeit* in Natur und Geſchichte,[4])

---

1) *Nicol. Cus.* de conject. l. II. c. 16. p. 115: Non enim intellectus se ipsum aut aliquod intelligibile, uti est, attingere poterit, nisi in veritate illa, quæ est omnium unitas infinita, nec potest ipsam unitatem infinitam intueri, nisi in intellectuali alteritate. In seipso igitur intellectus intuetur unitatem illam, non uti est, sed uti humaniter intelligitur: et per ipsam, quam sic intelligit in alteritate, se elevat, ut absolutius in eam, uti est, pergat, de vero ad veritatem, æternitatem et infinitatem. Et hæc est ultima perfectio intellectus, quoniam per *theophaniam*, in ipsum descendentem, continue ascendit, ad approximationem assimilationis divinæ atque infinitæ unitatatis, quæ est vita infinita, atque veritas, et quies intellectus.

2) *Nicol. Cus.* de doct ignor. l. III. c. 11: Majores nostri omnes concordanter asserunt, fidem initium esse intellectus. In omni enim facultate quædam præsupponuntur ut principia prima, quæ sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitur: omnem enim ascendere volentem ad doctrinam, credere necesse est iis, sine quibus ascendere nequit; ait enim Esaias: nisi credideritis, non intelligetis. Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei complicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur. Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus. Error principiorum et fundamenti debilitas qualem conclusionem subinferant, manifestum est. Nulla autem perfectior fides, quam ipsamet Veritas, quæ Jesus est.... Christus est ipsa incarnata ratio omnium rationum.... Jesus igitur finis est omnium.

3) 1 Chron. 29, 9. Jer. 31, 34. Hebr. 8, 11. Pſ. 46, 11.; 100, 3. Joh. 17, 3.

4) Der oftmalige Ausdruck hiefür iſt: *Erkennet die Hand des Herrn.* 5 Moſ. 11, 2. Joſ. 4, 24. 2 Chron. 6, 33. 1 Kön. 8, 43. 60. 2 Kön. 19, 19. Jeſ. 41, 20.; 66, 14. Dan. 4, 14.

bald auf ſeine Wahrheit,[1]) bald auf ſeinen Willen,[2]) worunter ebenſo das ganze göttliche Weſen, als die geſammte göttliche Offenbarung begriffen wird.

5. Daß aber dieß nur ſo weit zu verſtehen ſei, als die Erkenntniß Gottes für den in Grenzen eingeſchloſſenen menſchlichen Geiſt möglich iſt, geht aus dem hervor, was wir ſchon früher über die Erkennbarkeit Gottes verhandelt haben.[3])

Die Idee der Wahrheit.

Die Wahrheit als Reſultat des Erkennens.

§. 106.

Das Ziel der Erkenntniß erreicht ſich in der Wahrheit. Dieſe aber iſt die in der Art begriffene Idee des Geiſtes, der Natur und der Gottheit, daß in den genannten dreifachen Begriff zugleich die Erkenntniß eingeſchloſſen iſt, daß Geiſt und Natur ihr urſächliches und ihr Endprincip in Gott haben, und daß er das abſolute Princip der abſoluten Wahrheit ſelber iſt.

1. Alles menſchliche Erkennen geht auf die Wahrheit, denn dieſe will erkannt ſein. In den Erkenntnißtrieb iſt auf verborgene Weiſe der Trieb nach Wahrheit urſprünglich ſchon eingeſchloſſen. Daher die natürliche Liebe des menſchlichen Geiſtes zur Wahrheit.[4]) Dieſer großen Liebe entſpricht ein eben ſo großes Streben, in Folge deſſen der Geiſt nach der Wahrheit mehr verlangt, als nach ſich ſelber.[5]) Aus der Liebe und dem Verlangen geht das Suchen hervor. Der Menſch ſucht in Folge derſelben

---

1) Joh. 8, 32. 1 Tim. 2, 4.

2) Apoſtelgeſch. 22, 14. Kol. 1, 9.

3) Siehe Dogmatik. II. Bd. S. 172—201. Man vergleiche dazu noch eine Stelle aus Johannes v. Salisbury, *Metalog.* II. c. 10: Constat itaque sic rationem omnium veritatis ardore quærendam, ut pia intentio suam infirmitatem agnoscat et èx omnibus rebus proficiat, dum sibi persuaserit divinam majestatem fideliter honorandam et misericordiæ indeficientis abyssum jugiter amplectendam.

4) *August.* serm. 150. c. 8: Der Menſch haßt von Natur (naturaliter) den Irrthum und will die Wahrheit.

5) *August.* de mendacio, c. 7: Ut autem animus corpori, ita etiam veritas ipsi animo præponenda est, ut eam non solum magis quam corpus, sed etiam magis quam se ipsum appetat animus.

mit allem Eifer und mit aller Anſtrengung die Wahrheit; [1]) und er ſucht ſie nicht weniger als das Leben ſelber, wenn auch nicht jeder Suchende zugleich den rechten Weg zu ihr findet, wie die Philoſophen des Heidenthums. [2]) Wie ſie aber der Menſch von Natur ſucht; ſo wird ſie auch nur von dem mit Sehnſucht Suchenden gefunden. [3]) Und damit ſie von Allen gefunden werde, iſt ſie im Innern eines Jeden gegenwärtig. [4])

2. Wir haben früher die Idee, ſo fern und weil ſie göttlicher Gedanke iſt, die Wahrheit des Seins genannt. [5]) Wenn wir nun jetzt von einer Idee der Wahrheit handeln, heben wir die obigen Beſtimmungen nicht auf, ſondern ſetzen ſie voraus und bauen auf ſie. Wir kehren vielmehr den Satz um, ohne ihn ſeinem Inhalte nach zu verändern, um von der Wahrheit daſſelbe zu ſagen, was von der Idee, daß nämlich die Wahrheit die Idee des Seins ſei, oder daß in ihr die Ideen der Weſen liegen. [6]) Und

---

1) *August.* contra Academ. l. III. c. 1: Negotium nostrum non leve aut superfluum, sed necessarium ac summum esse arbitror, magnopere quærere veritatem.

2) *August.* Serm. 141. (al. 55.) c. 1: Veritatem et vitam omnis homo cupit: sed viam non omnis homo invenit. Deum esse quandam vitam æternam, immutabilem, intelligibilem, intelligentem, sapientem, sapientes facientem, nonnulli etiam hujus sæculi philosophi viderunt. Veritatem fixam, stabilem, indeclinabilem, ubi sunt omnes rationes rerum omnium creatarum, viderunt quidem, sed de loginquo viderunt, sed in errore positi: et idcirco ad eam tam magnam et ineffabilem, et beatificam possessionem, qua via perveniretur, non invenerunt.

3) *August.* de morib. eccles. cathol. l. I. c. 17: Nam si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, inveniri nullo pacto potest. At si ita quæratur, ut dignum est, subtrahere sese atque abscondere a suis dilectoribus non potest.

4) *August.* de vera religione, c. 39: Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas. *De magistro*, c. 11: De universis autem, quæ intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti præsidentem consulimus veritatem. *Epistol.* 19 (al. 84): Nemo enim quod legit, in codice ipso cernit verum esse, aut in eo qui scripserit; sed in se potius, si ejus menti quoddam non vulgariter candidum, sed a fæce corporis remotissimum lumen veritatis impressum est. *In Joannis Evang.* c. 13. tract. 55. n. 8: Non sic loquitur veritas: intelligentibus mentibus intus loquitur, sine sono instruit, intelligibili luce perfundit. *Confess.* l. XII. c. 24. iſt umſtändlich der Satz durchgeführt: veritas communis est omnium. Und *enarrat.* in Psalm. 75. n. 17. der Gedanke: Communis est omnibus veritas. Non est nec mea, nec tua; non est illius, aut illius: omnibus communis est.

5) Siehe die Auseinanderſetzung oben S. 78—85.

6) So nimmt die Wahrheit Auguſtinus, wenn er Serm. 141 (al. 55) c. 1 ſagt: Veritatem fixam, stabilem, indeclinabilem, ubi sunt omnes rationes rerum omnium creatarum, denn die rationes rerum omnium creatarum ſind ihm die göttlichen Ideen.

nun ſehen wir der Wahrheit Prädicate beilegen, die bald auf den Grund hinweiſen, warum es geſchieht, bald aber auch auf das Princip, aus dem ſie ſelber iſt. Die Wahrheit, ſagt man, iſt ſelbſt in Wahrheit, ihr Sein iſt ein wahres Sein, in ihr iſt weder Vergangenheit noch Zukunft: ſie iſt ewig und ſtets gegenwärtig.[1] Eben dahin gehören die Ausſprüche: die Wahrheit kann nicht erniedrigt werden,[2] ſie überragt Alles,[3] ſie iſt das Licht unſeres Geiſtes,[4] ihr Beſitz macht ſelig,[5] ſie iſt von Gott auf den Lehrſtuhl der Einheit geſetzt.[6] Eine glänzende Beſchreibung von der Wahrheit macht das dritte Buch Esdras im vierten Kapitel, worin es heißt: „Groß iſt die Erde, erhaben der Himmel und ſchnell der Lauf der Sonne. Denn ſie wälzt ſich fort am Bogen des Himmels, und kehrt in Einem Tage an ihren Ort wieder zurück. Iſt der nicht groß, der dieſes bewirkte? Und die Wahrheit iſt groß und mächtiger denn Alles. Die ganze Erde preiſet die Wahrheit, der Himmel ſegnet ſie, und die ganze Creatur wird bewegt und durchbebt von ihr, und an ihr iſt nichts Unvollkommenes. Unvollkommen iſt das Andere, denn es iſt keine Wahrheit in ihm; aber die Wahrheit bleibt und wirket in Ewigkeit, ſie lebt und herrſchet immerdar. Ihr iſt die Macht, die Kraft, die Herrſchaft und die ganze Majeſtät. Geprieſen ſei der Gott der Wahrheit.“[7] Nach dieſer Schilderung iſt die Wahrheit größer und mächtiger als alles Irdiſche; ſie iſt das von der Erde Geprieſene und vom Himmel Geſegnete; ſie iſt das die ganze Creatur Bewegende, Durch-

---

1) *August.* in Joannis Evang. c. 8. tract. 33. n. 10: O veritas, quæ vere es! Nam in omnibus actionibus et motibus nostris, et in omni prorsus agitatione creaturæ duo tempora invenis, præteritum et futurum. Præsens quæro, nihil stat, quod dixi, jam non est; quod dicturus sum, nondum est: quod feci, jam non est; quod facturus sum, nondum est: quod vixi, jam non est, quod victurus sum, nondum est. Præteritum et futurum invenio in omni motu rerum: in veritate quæ manet, præteritum et futurum non invenio, sed solum præsens, et hoc incorruptibiliter, quod in creatura non est.

2) *August.* enarrat. in Psalm. 115: Homo humiliari potest ab eis, qui veritati contradicunt, non ipsa veritas.

3) *August.* in Psalm. 33. enarrat. Serm. 2: Supereminens omnibus veritas est.

4) *August.* in Joann. Evang. c. 8. tract. 35. n. 4.

5) *August.* Confess. l. X. c. 23: Beata quippe vita est gaudium de veritate. *Enarrat.* in Psalm. 4: Sola veritas facit beatos, ex qua vera sunt omnia.

6) *August.* epist. 105. ad Donatistos, c. 5: Neque enim sua sunt, quæ dicunt, sed Dei, qui in cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis.

7) 3 Esdras, c. 4. Die Vulgata (editio nova, auctor. summ. Pontif. Leonis XII. excus. Francof. a. M.) hat das dritte und vierte Buch Esdras am Ende nachgetragen. Auguſtinus bezieht ſich civ. Dei l. XVIII. c. 36. mit großem Beifall auf die oben mitgetheilte Stelle und erkennt in ihr einen prophetiſchen Ausſpruch.

bebende, das in Ewigkeit Bleibende, immerdar Lebende und Herrſchende. Ihr kommt zu Macht, Kraft, Herrſchaft und Majeſtät: — eine Beſchreibung, die wir nicht ohne Urſache eine glänzende genannt haben.

3. Es iſt aber in eben derſelben Stelle der Grund ausgedrückt, warum die Wahrheit dieſes Alles ſei: denn der Preis der Wahrheit wendet um in den Preis Gottes, und jene in den Preis des Gottes der Wahrheit. Damit iſt ausgeſprochen, daß die Wahrheit aus Gott, folglich er ihr Princip ſei, und wir haben das Dogma von der göttlichen Wahrheit vor uns, das wir ſchon oben in der Lehre von der göttlichen Intelligenz abgehandelt haben, wo uns in der abſoluten Selbſterkenntniß der Gottheit zugleich die Idee und die Wahrheit des göttlichen Weſens, in der göttlichen Erkenntniß des creatürlichen Seins aber die Idee und die Wahrheit der Welt erſchien,[1] welche Welt wir ſpäter in den Geiſt, die Natur und den Menſchen eingetheilt haben. Hier, wo wir von der Erkenntniß der Wahrheit durch den Menſchen handeln, geht die Dogmatik in ſich ſelber bis dahin zurück, wo uns der Urſprung und das Princip der Wahrheit erſchien. Die Väter haben nicht ermangelt, dieſelbe Grundanſchauung über Gott und Wahrheit in verſchiedener Weiſe auszuſprechen. Zuerſt iſt ihnen die Wahrheit, welche ewig iſt und über Alles hinausreicht, Gott ſelbſt;[2] ſodann wird voll innern Tiefſinns als das Weſen der Wahrheit die Trinität begriffen.[3] Auch der Sohn Gottes wird für ſich die Wahrheit genannt;[4] durch Glauben an ihn kommen wir zur Wahrheit.[5] Der nun, der an und für ſich ſelber die abſolute Wahrheit iſt, der iſt

---

1) Siehe Dogmatik, II. Thl. S. 303—328.

2) *August.* Serm. 28. n. 5: Dominus enim ipsa principalis veritas est. *Cfr.* Conf. l. VII. c. 10. l. X. c. 40. l. XII. c. 25. De libero arbitrio, l. I. cc. 14, 15. De vera religione, cc. 30, 31, 36.

3) *August.* de trinit. l. VIII. c. 2: Sicut est Trinitas Deus unus, solus, magnus, verus, verax, veritas.

4) *August.* in Epistol. Joannis, c. 2. tr. 3. n. 6: Quid est Christus? Veritas. Ipse dixit: *Ego sum veritas.*

5) *August.* enarrat. in Ps. 122. n. 2: Qui ergo peregrinatur et per fidem ambulat, nondum est in patria, sed jam est in via: qui autem non credit, nec in patria est nec in via. Sic ergo ambulemus, tanquam in via simus: quia ipse rex patriæ factus est via. Rex patriæ nostræ, Dominus Jesus Christus; et ibi veritas, hic autem via. Quo imus? Ad Veritatem. Qua imus? Per fidem. Quo imus? Ad Christum. Qua imus? Per Christum. Ipse enim dixit: Ego sum via, veritas et vita.... Veritas immortalis est, veritas incommutabilis est: veritas illud Verbum est, de quo dicitur: In principio erat Verbum, etc.

auch der Urheber und das Princip aller und jeder im Endlichen ſeienden oder auf das Endliche gehenden Wahrheit. Daher in verſchiedenen Wendungen der Ausdruck: die Wahrheit iſt aus Gott.[1]) Diejenige Wahrheit nun aber, die aus Gott iſt, aber das göttliche Weſen ſelbſt nicht zum Inhalt hat, iſt die göttliche Idee der Dinge.[2])

4. Aus dem Weſen der Wahrheit einerſeits, und aus der Aufgabe des Geiſtes, zu erkennen, andrerſeits, ergeben ſich beſtimmte Folgerungen, die wir ſchon früher näher angegeben haben, jetzt aber einfach nur nennen. Dieſe Folgerungen ſind für uns Forderungen, und zwar die: a) die in und aus Gott ſeiende Wahrheit zum Ziel der Erkenntniß zu ſetzen, b) Wahrheit zu reden, c) Wahrheit zu bekennen und zu verkünden, d) Wahrheit zu vertheidigen.[3])

5. Die Wahrheit hat aber ihre Wurzeln nicht allein in dem Boden der Intelligenz, ſondern auch in dem des Willens, und folglich des Sittlichen.[4])

Der menſchliche Wille.

§. 107.

Das auf die Intelligenz folgende weitere Grundvermögen des nach dem göttlichen Ebenbild geſchaffenen Menſchengeiſtes iſt der Wille.

Daß zu den Grundbeſtandtheilen des menſchlichen Geiſtes, der zum Ebenbilde Gottes geſchaffen iſt, der Wille gehöre, haben wir ſchon oben umſtändlich ſowohl aus der Schrift als aus den Vätern dargethan.[5])

---

1) *August.* Exposit. epist. ad Galatas, c. 1 et 2. n. 6: Quidquid veritatis invenitur in homine, non est ab homine, sed a Deo. *Contra Adimantum Manich. discipulum*, n. 2: Cum enim veritas per quamlibet creaturam dicatur, nonnisi ab illo dicitur, qui unus est verax, sc. a Deo. *De origine animae hominis ad Hieronym.* seu epist. 166. n. 9: A quocunque enim verum dicitur, illo donante dicitur, qui est ipsa veritas. *Confess.* l. V. c. 6: Me autem jam docueras, Deus meus, et propterea credo, quod tu me docueris, quoniam verum est, nec quisquam præter te alius est doctor veri, ubicunque et undecunque claruerit. *Cfr.* De vita beata, n. 35.

2) *August.* Serm. 141. n. 1: Veritatem, ubi sunt omnes rationes rerum o mnium creatrum.

3) Dogmatik, II. Thl. S. 321, 322.

4) *August.* contra mendacium ad Consentium, n. 31: Dictum est autem Deo, *lex tua veritas.* Ac per hoc quod est contra veritatem, nullum esse non potest... Item cui non clareat ex veritate esse omne quod *justum* est?

5) Siehe §. 90, S. 468—479.

Der Menſch hat Willen. Es wird der Wille bald als Vermögen zu wollen, bald als wirklicher Willensact, bald als Reſultat des Actes, und zwar zunächſt als Entſchluß, Vorſatz, und dieſen beiden entſprechend, als Verlangen, Wunſch, Streben bezeichnet.[1]) Der Menſch iſt ſomit nach der Lehre der Offenbarung ein wollendes Weſen, d. i. ein Weſen, das gerade ſo, wie es von ſich bekennt, daß es denke und daß es ſei, von ſich auch ausſagt, daß es wolle, oder: ich will. Das Wollen als Willensact betrachtet, iſt auch da ausgedrückt, wo vom Beſchließen oder ſich entſchließen, Vorſatzfaſſen u. dgl. die Rede iſt.[2]) Endlich erſcheint die Handlung und die That als das zu Ende geführte beſtimmte Wollen.[3])

Freiheit des Willens.

§. 108.

Der menſchliche Wille iſt frei. Die Freiheit des Willens beſteht aber im Vermögen der Selbſtbeſtimmung und Selbſtentſcheidung, d. i. im Vermögen der Wahl. Während die göttliche Offenbarung die Freiheit einerſeits ſchon im innern

---

1) 1 Moſ. 24, 57. 58. 5 Moſ. 23, 23. (nach der Vulgata: propria voluntate); 2 Sam. 23, 5. 3 Kön. 5, 3. 8. 10.; 19, 3. 4 Kön. 16, 15. 1 Chron. 22, 7. (Mein Wille war es); 2 Chron. 6, 7. 8.; 10, 14.; 15, 15. 2 Esra 9, 37. Pſ. 28, 7. Jeſ. 58, 3. Jer. 7, 24. 1 Kor. 7, 37. 2 Kor. 8, 10. 11. 12. 17. Epheſ. 6, 7. (Mit gutem Willen dem Herrn dienen).

2) 1 Moſ. 24, 58. (Ich will); 34, 15. 16. 5 Moſ. 12, 17. 2 Sam. 18, 14. 1 Makkab. 15, 3. 4. 2 Makkab. 7, 16. (Du thuſt, was du willſt); 11, 23. 25. Matth. 1, 19.; 5, 40. 42.; 7, 12.; 14, 5.; 16, 24. (Wenn Jemand mir nachfolgen will); 19, 17. 21.; 27, 34. Mark. 6, 25. (Ich will); 8, 34.; 10, 35. 43. 44.; 14, 7. Luk. 9, 23. 24. Joh. 5, 40. (Ihr wollet nicht zu mir kommen, um das Leben zu haben?); 7, 17. (Wenn Jemand ſeinen Willen [den Willen des Vaters] thun will); 9, 27.; 21, 18. Röm. 7, 15. 19. (Das Gute, das ich will); 7, 18. (Das Wollen liegt mir nahe); überhaupt 7, 15—23. Ferner Röm. 9, 16. 1 Kor. 7, 36. (Er thue, was er will); 2 Kor. 8, 10—12. (Das bereitwillige und freudige Wollen des Guten, *ἡ προθυμια του θελειν*); Gal. 5, 17. (Der dem Fleiſch zugeneigte Willen: Ihr dürfet nicht Alles thun, was ihr wollet); 2 Tim. 3, 12. (Alle, die gottſelig leben wollen: *παντες οἱ θελοντες εὐσεβως ζῃν*; Ein Willensentſchluß fürs ganze Leben); Philem. 14 (Damit dein Gutes nicht erzwungen, ſondern freiwillig ſei).

3) Die Handlungen und Thaten erſcheinen überall als Aeußerungen der Willenskraft, und zwar als Bethätigungen eines innern Willens, der ſich entweder zum Guten oder zum Böſen beſtimmt hat. Während die heil. Schrift von Ausſprüchen hierüber voll iſt, ſparen wir ſpecielle Anführungen aus ihr für die Lehre von der Freiheit des Willens.

Weſen und der Beſtimmung der geiſtigen Willenskraft erkennen läßt, weist ſie andrerſeits auf dieſelbe in Geboten und Verboten, ſo wie in der Verſchiedenheit der Folgen hin, die für die menſchlichen Handlungen eintreten. Es hat aber die menſchliche Freiheit, wie ſie Vermögen iſt, die Beſtimmung, durch ihre Thätigkeit in die Freiheit einzutreten, wie ſie Zuſtand, d. i. wie ſie ideale oder die evangeliſche Freiheit iſt.

1. Wir haben ſchon oben [1]) in der Lehre vom creatürlichen Geiſte im Allgemeinen nachgewieſen, daß er, der Geiſt, ſeiner Natur und Beſtimmung nach freien Willen habe. Was dort die Offenbarung im Allgemeinen gelehrt, das gilt nach ihr vom menſchlichen Geiſt vollſtändig auch im Beſondern wieder, weil die Syntheſe von Geiſt und Natur, welche der Menſch iſt, nicht verhindert, daß der Menſch in ſich alles das für ſich ſeie, was zum Weſen des Geiſtes gehört. Zum Weſen des Geiſtes gehört aber mit der Intelligenz die Freiheit. Der Menſch hat ſomit Freiheit, weil er Geiſt iſt. [2])

2. Die Freiheit als Vermögen der Wahl iſt in allen jenen Stellen der Schrift ausgeſprochen, in welchen dem Menſchen ſelbſt buchſtäblich geſagt iſt, daß er bei ſeinen ſittlichen Handlungen, d. h. bei Vollbringung aller jener Handlungen, die auf das Gebiet der Sittlichkeit gehören, die Wahl habe, daß er wählen könne, daß ihm die Kraft inwohne, ſo oder anders ſich zu beſtimmen, ſo oder anders ſich zu entſcheiden. Zu dieſen Stellen gehört folgende, welche aus einer Rede Jehovahs an das Volk Iſrael genommen iſt: „Siehe, ich lege dir heute vor das Leben und das Gute, auch den Tod und das Böſe, der ich dir heute gebiete, den Ewigen, deinen Gott zu lieben, in ſeinen Wegen zu wandeln, und zu beobachten ſeine Gebote und ſeine Satzungen und ſeine Vorſchriften, daß du lebeſt und dich mehreſt; und der Ewige, dein Gott, wird dich ſegnen in dem Lande, dahin du kommeſt, es einzunehmen. Doch wenn dein Herz ſich abwendet, daß du nicht gehorcheſt, und du wirſt verleitet, und bückeſt dich vor fremden Göttern, und dieneſt ihnen; ſo verkünde ich euch heute, daß ihr bald untergehen werdet. Ihr werdet nicht lange leben auf dem Boden, dahin zu gelangen du über den Jordan geheſt, ihn einzunehmen. Ich nehme zu Zeugen gegen euch heute den Himmel und die Erde; das

1) Siehe §. 56, S. 207—217.

2) Wir verweiſen auf die obigen Auseinanderſetzungen ſchon deßwegen, weil wir das über den Geiſt geltende Allgemeine hier nicht zu wiederholen gedenken.

Leben und den Tod habe ich dir vorgelegt, den Segen und den Fluch; aber du ſollſt das Leben erwählen, auf daß du lebeſt, zu lieben den Ewigen, deinen Gott, ſeiner Stimme zu gehorchen und ihm anzuhangen, denn er iſt dein Leben.“ [1]) Da dieſe Stelle, deren Gegenſtand ein religiös-ſittlicher iſt, Vieles darbietet, was in andern zerſtreut wieder vorkommt; ſo wird es am Orte ſein, bei ihr etwas zu verweilen. Als diejenigen zwei, ihrer Natur nach einander entgegengeſetzten Objecte, hinſichtlich welcher das ſittliche Handeln ſich bethätigen kann, ſind das Gute und das Böſe bezeichnet. Was aus beiden, wenn ſie vom Handelnden ergriffen und vollzogen werden, für den letztern folge, iſt ausdrücklich mit den ſittlichen Objecten ſelbſt genannt: aus dem Guten nämlich folgt Segen und Leben, aus dem Böſen hingegen Fluch und Tod. So ſehr nun auch dieſe Folgen für den Handelnden ein Motiv für die Entſcheidung werden können und dürfen; ſo iſt doch die Entſcheidung ſelbſt völlig frei, ſie geht aus innerer Beſtimmung des Willens hervor. Darum die Aufforderung zur Wahl: Ihr ſollt wählen, wie denn der Act des Wählens an ſich ſchon nicht ausbleiben wird. Ganz daſſelbe enthält eine Stelle aus der Rede Joſua's an das Volk: „Fürchtet den Ewigen und dienet ihm mit Aufrichtigkeit und Wahrheit, und ſchaffet hinweg die Götter, welchen eure Väter gedient jenſeits des Stromes und in Aegypten, und dienet Jehovah. Doch wenn es mißfällig in euern Augen, Jehovah zu dienen, ſo wählet euch heute, wem ihr dienen wollet, ob den Göttern, welchen gedient eure Väter, die jenſeits des Stromes, oder ob den Göttern der Amoriten, in deren Lande ihr wohnet. — Ich aber und mein Haus, — wir werden Jehovah dienen. Und das Volk antwortete und ſprach: Ferne ſei es von uns, Jehovah zu verlaſſen und fremden Göttern zu dienen. Denn Jehovah unſer Gott, er iſt es, der uns und unſere Väter herausgeführt aus dem Lande Aegypten, aus dem Hauſe der Knechtſchaft, und der vor unſern Augen dieſe großen Zeichen gethan, und uns behütet auf dem ganzen Wege, auf dem wir gegangen, und unter all den Völkern, durch welche wir hindurch gezogen. Und Jehovah trieb vor uns aus all die Völker, und den Amoniter, den Bewohner des Landes; ſo werden auch wir Jehovah dienen, denn er iſt unſer Gott. Und Joſua ſprach zum Volke: Ihr werdet nicht vermögen, dem Ewigen zu dienen; denn ein heiliger Gott, ein eifervoller Gott iſt er, er wird nicht Nachſicht haben gegen euren Frevel und gegen eure Sünden. Wenn ihr Jehovah verlaſſet und fremden Göttern dienet,

---

1) 5 Moſ. 30, 15—20.

ſo wird er ſich von euch wenden, und euch vertilgen, nachdem er euch Gutes gethan. Und das Volk ſprach zu Joſua: Nein, wir wollen doch Jehovah dienen. Und Joſua ſprach zum Volke: Zeugen ſeid ihr gegen euch, daß ihr ſelbſt euch Jehovah erwählt, ihm zu dienen. Und ſie ſprachen: Wir ſind Zeugen. Und nun ſchaffet weg die fremden Götter, die in eurer Mitte, und neiget euer Herz zu Jehovah, dem Gott Iſraels. Und das Volk ſprach zu Joſua: Jehovah unſerm Gott wollen wir dienen und ſeiner Stimme gehorchen.[1]) — Dieſe Stelle, deren Inhalt, wie der der vorhergehenden, ein ſchlechthin religiös-ſittlicher iſt, enthält in ihrem erſten Theile die thatſächliche Aufforderung an das Volk, zu wählen, wie es will, d. i. ſchlechthin frei zu wählen, und zwar zwiſchen dem Gott der poſitiven Offenbarung und den heidniſchen Göttern, mit welcher Wahl in Folge des mit der Religion verbundenen Cultus auch die Wahl entweder des ſittlichen Lebens nach dem Offenbarungsprincip oder nach dem Princip des Heidenthums in nächſter Verbindung ſteht. Der zweite Theil aber hat zu ſeinem Inhalte die wirkliche Wahl des Volkes: wir wollen Jehovah dienen. Den Schluß bildet das eigne Zeugniß des Volkes, daß es ſich ſelbſt Jehovah erwählt. Beides aber, die freie That und das Zeugniß dieſer freien That, iſt der Geſchichte überantwortet und lebt von nun an im Bewußtſein des Volkes, wie in ſeinen heiligen Büchern. Aehnlichen Inhalts iſt eine dritte Stelle: „Und Elias trat vor das ganze Volk und ſprach: Wie lange hinket ihr nach beiden Seiten? Iſt der Herr Gott, ſo folget ihm, iſt aber Baal Gott, ſo folget ihm.“[2]) Eine vierte eben ſo klare Stelle lautet: „Sprich nicht: durch den Herrn bin ich (der Weisheit) abtrünnig geworden. Denn, was er haſſet, ſollſt du nicht thun. Sprich nicht: er ſelbſt hat mich irre geleitet, denn er bedarf keines Sünders. Jeglichen Gräuel haſſet der Herr. Er hat von Anfang den Menſchen geſchaffen, und ihn ſeiner eigenen freien Wahl (διαβουλίον[3]) überlaſſen. Willſt du, ſo kannſt du die Gebote halten, und wohlgefällige Treue beweiſen. Er hat dir Feuer und Waſſer vorgelegt: wonach du willſt, kannſt du deine Hand ausſtrecken. Der Menſch hat vor ſich Leben und Tod; und was er will, wird ihm gegeben werden.

---

1) Joſua 24, 14–24.

2) 3 Kön. 18, 21.

3) Das Wort iſt daſſelbe, was im Lateiniſchen liberum arbitrium. Siehe oben S. 471 nach Sir. 17, 5. (6.), wo die Beſtandtheile des göttlichen Ebenbildes angegeben ſind.

Denn groß iſt die Weisheit des Herrn, gewaltig ſeine Macht, und er ſieht Alles. Und ſeine Augen ſehen auf die, ſo ihn fürchten, und er kennt jegliche That des Menſchen. Er hat Niemanden befohlen, gottlos zu ſein, und Niemanden Erlaubniß gegeben, zu ſündigen." [1]) Dieſe Stelle beginnt mit dem ſchon verwirklichten Abfall. Dieſer aber iſt ſchon deßwegen nicht auf Gott, als die Urſache deſſelben, zurückzuführen, weil Gott die Sünde, die ihm, als dem abſolut Heiligen, ein Gräuel iſt, haßt, und des Sünders nicht bedarf. Sünde und Abfall des Menſchen ſind vielmehr vom Menſchen ſelbſt, und zwar von ihm als dem von Gott frei Geſchaffenen, gekommen. Der Menſch hat nur das vollbracht, was er als der Freie vollbringen wollte. Wie er das Böſe gewollt hat; ebenſo hätte er auch das Gute wollen können, das er nach dem göttlichen Willen und Gebot auch hätte wollen ſollen. Durch die Selbſtbeſtimmung und Selbſtentſcheidung entſcheidet und beſtimmt der Menſch aber auch über die Folge der freien That, welche die allwiſſende Gottheit ſieht: er entſcheidet nämlich über Leben und Tod, indem er mit der Sünde den Tod wählt, wie er mit dem Guten das Leben gewählt haben würde. Gleichen Inhalts iſt eine andere Stelle: „Jene haben ihre Luſt an ihren Wegen, und an ihren Gräueln hat ihre Seele Wohlgefallen. Aber ich habe Luſt an ihrem Untergange, und was ſie fürchten, laſſ' ich über ſie kommen: weil ich rief, und Niemand antwortete, weil ich redete und ſie nicht antworteten und thaten, was böſe iſt in meinen Augen, und was ich nicht will, erwählten. [2]) Dieſe Stelle bedarf nach den obigen keiner weiteren Erklärung: der Menſch iſt auf dem ſittlichen Gebiete der Wählende, und als der Freiwählende kann er ſelbſt das wählen und durch Wahl bewirken, was dem göttlichen Willen ſchlechthin entgegen iſt. Eine weitere Stelle, die hieher gehört, iſt: „Jeruſalem, Jeruſalem, die du die Propheten tödteſt, und ſteinigeſt die, welche zu dir geſandt wurden: wie oft wollte ich deine Kinder verſammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel ſammelt! du aber haſt nicht gewollt." [3]) Dem Willen Gottes tritt in dieſer Stelle der menſchliche entgegen, als der nichtwollende, nicht als der, der an ſich nicht will, ſondern als der, der das nicht will, was Gott will, und das will, was Gott nicht will. Noch gibt es in der Schrift weitere Stellen, die entweder das Wahlvermögen geradezu ausſprechen, oder es

1) Sir. 15, 11–21.
2) Jeſ. 66, 3. 4.
3) Matth. 23, 37.

ſo vorausſetzen, daß ſie ohne dieſe Vorausſetzung ſelbſt nicht erklärt werden könnten.[1]) Die oben für das menſchliche Wahlvermögen angeführten Stellen ſprechen nicht nur wörtlich oder buchſtäblich das aus, was wir aus ihnen erweiſen wollten, ſondern ſie beſtimmen überall auch den Begriff der Wahlfreiheit ſo, daß zu ſeiner Vollſtändigkeit nicht nothwendig iſt, auch nur Ein weiteres Moment hinzuzuſetzen. Während die ſittliche Wahl oder das ethiſche Wählen dem Menſchen zugeſchrieben wird, erweist ſich die ſchlechthinige Freiheit der Wahl ſelbſt darin, daß ſie lediglich von ihm allein auszugehen hat. Weder Gott noch irgend etwas Anderes beſtimmt ihn; und dieſes Nichtbeſtimmtſein von Außen her wird ſo ſtrenge genommen, daß, ſo wie die Freiheit auch nur in irgend etwas litte, die Wahl ſelbſt keine Wahl mehr in dem Sinne ſein würde, wie ſie die Offenbarung hinſtellt, nämlich als Wahl mit völliger Freiheit.

3. Dieſelbe Wahlfreiheit ergibt ſich aus der Analyſe der göttlichen Gebote und Verbote. Jedes von Gott an den Menſchen gerichtete Du ſollſt! hat zu ſeiner Vorausſetzung, daß der Menſch auch das Gegentheil von dem zu thun vermöge, was Gott gebietet. Eben ſo verhält es ſich mit jedem göttlichen Verbot, d. i. mit jedem göttlichen Du ſollſt nicht! Der Begriff des Sollens ſetzt ebenſo den des Könnens und des Anderskönnens voraus, als es den des Müſſens ausſchließt. Nur an den freien Geiſt kann darum auch die Anforderung des Sollens im ſittlichen Sinn ergehen. Die Natur muß; ſie muß aber, weil ſie unfrei iſt. Wer da ſoll, dem muß eben ſowohl das Können als das Anderskönnen möglich ſein; und ebenſo dürfte ihm das Müſſen ſchon deßwegen nicht geboten werden, weil das Gebieten deſſen, was Jemand muß, an ſich ſchon in ſo fern einen innern Widerſpruch enthält, als, was nothwendig geſchehen muß, nicht erſt braucht geboten zu werden. Noch viel weniger aber kann das, was ſein oder geſchehen muß, an ein Sollen geknüpft werden, weil dieſes überall die Freiheit fordert, die nur auf das Mögliche, d. i. auf das durch ſie erſt Mögliche geht. Das Sollen richtet ſich als Forderung ſelbſt nur an das Wollen: nur dem Wollen gegen-

---

1) Wir rechnen dahin: Pſ. 94, 8.: Heute, wenn ihr ſeine Stimme höret, verhärtet eure Herzen nicht. Sprüchw. 1, 24. 25.: Ich rief, und ihr wolltet nicht; ich ſtreckte meine Hand aus, und Keiner achtete darauf. Und ihr habt verworfen all meinen Rath, und meine Zurechtweiſung nicht beachtet. Jer. 15, 6.: Du haſt mich verlaſſen, ſpricht Jehovah, und biſt zurückgewichen. Amos 5, 14.: Suchet das Gute, und nicht das Böſe, auf daß ihr lebet. Mark. 14, 7.: Arme habet ihr immer bei euch, und könnet ihnen, wenn ihr wollet, Gutes thun.

über kann es ein Sollen geben. Durch das Wollen iſt überall auch das Gegentheil von dem möglich, was man ſoll. Das Gebot der Gottesverehrung,[1]) der Imperativ folglich: Du ſollſt Gott den Herrn verehren, läßt im Menſchen, an welchen die Forderung ergeht, auch das Gegentheil als das Mögliche vorausſetzen, ſo daß es weder von der Gotteserkenntniß, noch von der Erkenntniß der Pflicht, Gott zu verehren, ſondern lediglich von der freien Wahl des Menſchen ſelbſt abhängt, ob er Gott wirlich verehrt oder nicht, was einfach ſchon in den bibliſchen Worten ausgeſprochen iſt: ungeachtet ſie Gott erkannten, verehrten ſie ihn doch nicht.[2]) Die Gebote ſind ſelbſt urſprünglich überall nur der Freiheit gegenüber gegeben. Sie gebieten das Gegentheil von dem, was der Menſch als der freie vollbringen kann, ſchon vollbracht hat und fortwährend — weil er will — vollbringt. Das Gebot: Du ſollſt Vater und Mutter ehren,[3]) ſetzt die Möglichkeit der Nichtverehrung voraus, und nur unter dieſer Vorausſetzung iſt das Geſetz ſelbſt gegeben, was leicht begriffen werden mag, wie denn der Ausſpruch: ſie waren trotzig gegen ihre Eltern,[4]) die Nichtverehrung als das ſchon Wirkliche aufzeigt, das früher nur möglich war. Das Mögliche und Wirkliche aber hiebei liegt oder lag in der Freiheit. So verhält es ſich mit allen göttlichen Geboten. Nicht anders aber mit allen göttlichen Verboten. Das Verbot des Diebſtahls ſetzt den Diebſtahl, das Verbot des Ehebruchs den Ehebruch als das Mögliche voraus. Und dieſes Mögliche kann wiederum in nichts Anderm als in der Freiheit des Wahlvermögens ſeinen Grund haben. So verhält es ſich mit allen Verboten. Wie die Gebote, ſind ſie nur unter der Bedingung und unter der Vorausſetzung, daß der Menſch frei wählen könne, gegeben worden. Daſſelbe gilt von allen jenen Sätzen, in welche ein göttliches Verbot eingeſchloſſen iſt. Die fordernde Beſtimmung: Laſſet die Sünde nicht herrſchen in euerm ſterblichen Leibe, ſo daß ihr ſeinen Gelüſten gehorchet,[5]) ſetzt voraus, daß der Menſch die Sünde in ſich herrſchen laſſen könne.

---

1) 5 Moſ. 10, 12. 13.; 32, 3. Joſ. 7, 19. 1 Chron. 17, 28. Pſ. 22, 24. Jeſ. 42, 12. Sir. 35, 10. Luk. 17, 18. Joh. 9, 24. Röm. 4, 20. 1 Petr. 4, 16.

2) Röm. 1, 21. Was von Heiden dießfalls gilt, gilt von Juden und von Chriſten nur noch weit mehr.

3) 3 Moſ. 19, 3. 5 Moſ. 5, 16, Sir. 3, 9. Tob. 4, 3. Matth. 15, 4.; 19, 19. Mark. 10, 19. Luk. 18, 20. Epheſ. 6, 4.

4) Röm. 1, 30.

5) Röm. 6, 12.

Die andere, eben ſo fordernde Beſtimmung: Laß dich nicht vom Böſen überwinden, ſondern überwinde du ſelber durch das Gute das Böſe,[1]) kann nur unter der Vorausſetzung gegeben ſein, daß es dem Menſchen möglich iſt, vom Böſen ſich überwinden zu laſſen, und nicht vielmehr das Böſe ſelbſt durch das Gute zu überwinden. In dieſen beiden letzten Beſtimmungen iſt aber zugleich nahe gelegt, daß das Vermögen der freien Wahl eine Größe und eine Kraft ſei, die durch keine andere Größe und Kraft außer ihr überwunden werden könne, was mit dem andern Ausſpruch der Schrift zuſammenſtimmt, daß Gott an den Menſchen keine Verſuchung kommen laſſe über ſein Vermögen,[2]) d. i. über das Vermögen der Freiheit. Der folglich, der die Freiheit dem Menſchen gegeben, hat zugleich geordnet, daß zu jeder Zeit ihr Vermögen, zu wählen, ein von Außen nicht geſtörtes, noch viel weniger aufzuhebendes, oder ſelbſt in der Art beſtimmbares ſei, daß der Menſch das, was er ſittlich vollbringt, nicht frei aus ſich, folglich nach eigener Wahl vollbrächte. Die Größe der Freiheit iſt immer noch größer als die Größe des ihr entgegentretenden Hinderniſſes, und die Kraft der Freiheit immer noch kräftiger, als die Kraft alles Deſſen, was die Freiheit niederzuhalten trachtet, und das im Menſchen von Außen her zu beſtimmen ſucht, was ihm als Kraft der Selbſtbeſtimmung gegeben iſt.

4. Nicht nur aus der Analyſe der Gebote und Verbote, ſondern ſelbſt aus der Zergliederung des Bewußtſeins der ſchon vollbrachten Handlung und That ergibt ſich die Freiheit als Wahlvermögen. Denn mit der Handlung ſteht das Bewußtſein derſelben in der lebendigſten Verbindung, vom urſprünglichen Moment des Wollens an, bis zum vollendenden Vollbringen hin. Und dieſes Bewußtſein, das die Handlung durch alle Stadien des Werdens hindurch begleitet, geht eben ſo in Alles, was zu ihr gehört, beurtheilend ein, wie es am Ende ein Urtheil über die eigene That fällt, das bleibt. Mit dieſem Urtheil verbindet ſich eben ſo bleibend ein Gefühl, das, wie das Urtheil ſelbſt, ein moraliſches iſt, und zwar entweder ein der That freudig zuſtimmendes, oder ein derſelben widerſprechendes, ja ſelbſt ein über die That empörtes. Dieſes letztere iſt das Gefühl der Reue, das ſich nach der Schrift in Angſt und Seufzen des Geiſtes kundgibt.[3]) Führen wir aber die Erſcheinung der Reue auf ihr Weſen zurück, ſo beſteht eben dieſes Weſen in dem unangenehmen, niederdrückenden Gefühle über die vollbrachte That, begleitet einerſeits mit dem Wunſche,

---

1) Röm. 12, 21. 2) 1 Kor. 10, 13. 3) Weish. 5, 3.

ſie nicht vollbracht zu haben, andrerſeits mit dem Vorſatze, ſie nicht wieder zu vollbringen. In beiden aber ſpricht ſich aufs Klarſte das Bewußtſein der Freiheit aus. Denn jener der Vergangenheit zugewandte Wunſch iſt nur möglich durch die innere Gewißheit, daß man anders hätte handeln können und ſollen, als man gehandelt hat. Was aber den der Zukunft angehörigen Vorſatz angeht; ſo beſteht er in der Willensbeſtimmung und Willensentſcheidung, künftig anders zu handeln. Und dieſer Entſchluß iſt nur der Entſchluß des freien Willens, für den das Bewußtſein keine Nothwendigkeit hinſichtlich der Zukunft anerkennt, wie früher nach demſelben Bewußtſein keine ſolche für die damals vollbrachte That beſtand. Um dem beſchämenden Gefühle der Reue auszuweichen, empfiehlt die Schrift Beſonnenheit des Handelns in den Worten: Thue nichts ohne Rath, ſo wirſt du nach der That nichts zu bereuen haben.[1]) Iſt aber auf die vollbrachte böſe That hin die Reue mit ihrem Schmerz immerhin etwas Gutes, weil ſie der erſte Keim der Beſſerung, ja gewiſſermaßen ſelbſt eine That und zwar die geiſtige That der wirklichen Umwendung zum Beſſern in ihrem erſten Stadium iſt, indem ſie den guten Vorſatz ſchon in ſich trägt; ſo gehört hieher nicht weniger derjenige Schmerz, der nicht ohne providentielle Leitung auf begangene Fehler hin ſich erzeugt, nach der Abſicht Gottes aber zum Guten führt. Dieß iſt jener Schmerz, den der Apoſtel Paulus im zweiten Briefe an die Korinthier näher alſo beſchreibt: „Wenn ich auch durch den Brief[2]) euch betrübt habe, ſo reuet es mich nicht, wenn es mich auch gereut hätte, — denn ich ſehe, daß jener Brief, wenn auch nur auf einige Zeit, euch betrübt hat. Ja, ich freue mich jetzt, nicht ſowohl, daß ihr betrübt worden, als vielmehr, daß ihr betrübt worden zur Beſſerung. Denn ihr ſeid auf eine gottgefällige Art betrübt worden, ſo daß ihr auf keinen Fall durch uns zu Schaden gekommen ſeid. Denn die gottgefällige Betrübniß wirkt eine nie zu bereuende Sinnesänderung, die zur Seligkeit führt; hingegen die Betrübniß nach Art der Welt bringt Tod. Siehe doch! eben dieſes euer gottgefälliges Betrübtſein, welche rege Thätigkeit hat es hervorgebracht! welche Entſchuldigung! welchen Unwillen! welche Furcht! welche Sehnſucht! welchen Eifer! welche Ahndung!“[3]) Der erſte Brief des Apoſtels hatte ſomit die Korinthier

---

1) Sir. 32, 24.

2) Durch den erſten Brief an die Korinthier, in welchem der Apoſtel die Korinthier wegen der unter ihnen ausgebrochenen Spaltungen und wegen noch Anderem getadelt hatte.

3) 2 Kor. 7, 8—11.

in einen religiös-ſittlichen Proceß verſetzt, der nur von guten Folgen für und durch die freie Entſcheidung begleitet war, — wie denn das Zeugniß, das der Apoſtel den Korinthiern gibt, klar ausſagt, daß ſie nicht nur durch Freiheit der Wahl zum Guten ſich gewendet, ſondern ſelbſt zur Freudigkeit in dieſem Wollen es gebracht haben.[1])

5. Die Freiheit als Wahlvermögen geht ferner hervor aus der Verſchiedenheit der Folgen, welche von Gott für die Handlungen der Menſchen nach abſoluter Gerechtigkeit geordnet ſind, vom Menſchen ſelbſt aber zu ihrer Verwirklichung, und zwar an ihm ſelber, gebracht werden. Haben wir in der Lehre von Gott als eine ſeiner Eigenſchaften die Gerechtigkeit erkannt, von dieſer aber geſehen, daß ſie der ſittlichen Welt zugewendet, eine Vergeltung übende ſei;[2]) ſo haben wir nunmehr dieſe Gerechtigkeit als die in das Leben der Menſchheit hereingreifende und durch wirkliche That Vergeltung übende vor uns. Es iſt aber hiebei vor Allem darauf zu ſehen, wie und unter welchen Bedingungen die göttliche Vergeltung nach Gerechtigkeit geübt wird. Da Strafe und Lohn Dasjenige ſind, was von der göttlichen Vergeltung ausgeht, bei Gott aber eben in Folge der Gerechtigkeit kein Anſehen der Perſon gilt;[3]) ſo wird ſich für Gott die Vergeltung rein nach den Werken der Menſchen richten.[4]) Das lehrt denn auch einhellig das Alte und Neue Teſtament an vielen Stellen auf das Klarſte, daß Gott mit ſeiner vergeltenden Gerechtigkeit ſich nach dem ſittlichen Thun und Laſſen des Menſchen richte, was ohnehin ſchon eben ſo im Begriff der Gerechtigkeit, wie im Begriff der Vergeltung liegt. Denn das Vergelten iſt ein Entgegenhandeln, d. h. ein Handeln gegenüber einem andern, und zwar ſchon vorausgegangenen Handeln. Die Gerechtigkeit aber verlangt, daß das vergeltende Entgegenhandeln ohne alles und jedes

---

1) Nachdem 2 Kor. 8, 7. die Bemerkung gemacht war: „Aber gleichwie ihr euch in allen Stücken auszeichnet — durch Glauben, durch Lehre, durch Einſicht, durch allen Eifer, durch eure Liebe zu uns — ſo zeichnet euch in dieſer Wohlthat auch aus;“ heißt es 8, 10. 11. weiter: „Es iſt eurer würdig, die ihr nicht nur ſo zu handeln, ſondern auch bereitwillig ſo zu handeln ſchon im vorigen Jahre angefangen habt. Jetzt bringet es auch vollends zu Stande, damit, ſo wie die Geneigtheit zu wollen da war, alſo auch das Vollbringen nach Vermögen.“

2) Dogmatik, II. S. 401 ff.

3) Bei dem Herrn, unſerm Gott, iſt kein Unrecht, noch Anſehen der Perſon. 2 Chron. 19, 7.

4) 1 Petr. 1, 17.: Weil ihr den als Vater anrufet, der ohne Anſehen der Perſon Jeden nach ſeinen Werken richtet; ſo wandelt in Furcht, ſo lange ihr hier pilgert.

Anſehen der Perſon geſchehe und ſich überall nur nach den menſchlichen Handlungen richte.[1]) Daher erhält Keiner Lohn, der Strafe, und Keiner Strafe, der Lohn verdient hat. Und wenn die Schrift ſagt: der Herr hält nicht für unſchuldig den Schuldigen;[2]) ſo iſt in dieſen Gedanken der andere ſchon eingeſchloſſen, daß er als Vergelter den Schuldigen nicht als den Unſchuldigen behandle. Allein alles Dieſes ſetzt doch wieder ein Anderes, und zwar das voraus, daß das Handeln des Menſchen ein freies iſt. Für ein Werk der Nothwendigkeit kann es keine Vergeltung geben. Der das Gute vollbrachte, mußte ſtatt deſſelben auch das Böſe vollbringen können; und ebenſo hätte der, der das Böſe gethan, das Gute zu wirken vermocht. Dieß iſt ganz der Sinn der Schrift, wenn ſie ſagt, derjenige werde ewige Herrlichkeit erhalten, der ſündigen konnte, und doch nicht ſündigte, Böſes thun konnte, und doch nicht that.[3]) Daher tritt Lohn und Strafe nur unter einer Vorausſetzung, nur unter einer Bedingung ein. Beide ſind an ein Wenn geknüpft.[4]) Dieſes Wenn hat auch da ſeine Geltung, wo es im bloßen Wort verſchwiegen wird.[5]) Dieſes Wenn führt nicht etwa nur auf einen beſtehenden cauſalen Zuſammenhang zwiſchen des Menſchen Handeln und dem göttlichen Vergelten, ſondern iſt vielmehr ſchon ſein Ausdruck, wie in der Stelle: Thue den Frommen Gutes, ſo wirſt

---

1) Hiob 34, 11. 12.: Des Menſchen Thun vergilt ihm Gott, und gibt Jeglichem zurück nach ſeinen Werken. Denn wahrlich, Gott verdammt nicht umſonſt, und der Allmächtige verkehrt nicht das Recht. Pſ. 61, 13.: Du vergiltſt einem Jeglichen nach ſeinen Werken. Spr. 24, 12.: Gott vergilt dem Menſchen nach ſeinen Werken. Weish. 12, 15.: Weil du gerecht biſt, ordneſt du Alles mit Gerechtigkeit: auch hältſt du es außer deiner Macht, Einen zu verdammen, der die Strafe nicht verdient hat. Sir. 16, 11—13.: Wäre auch nur Einer hartnäckig geweſen, ſo wäre zu verwundern, wenn er ungeſtraft geblieben wäre. Denn bei ihm iſt Barmherzigkeit und Zorn. Er läßt ſich zwar erbitten, aber er gießt auch ſeinen Zorn aus. So groß ſeine Barmherzigkeit iſt, ſo groß iſt ſeine Strafe; er richtet den Menſchen nach ſeinen Werken. Jeſ. 3, 10. 11.: Saget dem Gerechten, daß es wohl um ihn ſteht, denn er wird genießen die Früchte ſeiner Bemühungen. Wehe dem Gottloſen, ihm geht es übel: denn nach den Werken ſeiner Hände wird ihm vergolten. Jer. 25, 14: Ich will ihnen vergelten nach ihren Werken und nach dem Thun ihrer Hände. Röm. 2, 6.: Er wird Jedem vergelten nach ſeinen Werken.

2) Nahum 16, 27.

3) Sir. 31, 10. 11.

4) Jeſ. 1, 19. 20.: Wenn ihr willig ſeid, und mir gehorchet, ſollet ihr des Landes Gut genießen. Wenn ihr euch weigert, und mich zum Zorn reizet, ſoll das Schwert euch freſſen, denn der Mund des Herrn hat geſprochen. Vgl. 1 Moſ. 4, 7.

5) Luk. 12, 47.: Der Knecht, der ſeines Herrn Willen weiß, und ſich nicht danach richtet, noch ſeinen Willen befolgt, wird ſchwere Züchtigung erhalten.

du Vergeltung empfangen, wenn auch nicht von ihm, ſo doch vom Höchſten.[1]) Tritt in jedem Sinne nur Vergeltung ein, die ſich überall nach des Menſchen Handeln richtet; ſo verſteht es ſich von ſelber, daß an die Stelle der Belohnung die Beſtrafung getreten wäre, würde des Menſchen Handlung ſtatt einer guten eine böſe geweſen ſein. Umgekehrt verhält es ſich ebenſo. Daß aber die That des Menſchen entweder eine gute oder eine böſe werde, das hängt bloß vom freien Willen Deſſen ab, der ſie vollbringt. Dieſes freie Vermögen iſt darum auch in der Schrift überall ausgedrückt, wo der Menſch zum Guten ermahnt wird.[2])

6. Die Freiheit als Vermögen der Wahl folgt endlich aus dem Weſen und der Beſtimmung des Willens ſelbſt. Legen es ſchon die bisher angeführten Schriftſtellen nahe, daß nach der durch die Offenbarung vermittelten Anſchauung Wollen — und frei Wollen — ganz identiſche Begriffe ſind; ſo ſtimmt dieß auch ſchlechthin mit der innerſten Natur des wollenden Geiſtes überein, ſo daß die Offenbarungen über die Freiheit auch Offenbarungen und Aufſchlüſſe über das Weſen und die Beſtimmung des menſchlichen Geiſtes für alle Jene ſind, denen die eigene geiſtige Natur noch nicht zum vollen Bewußtſein gekommen iſt. Wir geben indeß vorerſt nur allgemeine Andeutungen, da in der weitern Lehre vom ſittlichen Geiſte, ſo wie in der Lehre vom Verhältniß der Intelligenz zum Willen, die Betrachtung hierüber ſich fortſetzt.

7. Die Selbſt- und Naturerkenntniß, wie ſie die göttliche Offenbarung vermittelt hat, iſt für den Menſchen mit der Einſicht begleitet, daß er über den todten wie belebten Naturweſen eben ſo durch Willen, wie durch Intelligenz ſtehe. Durch Willen aber, erkennt er, ſteht er über jenen dadurch, daß er ſich nicht, wie ſie, ſowohl durch innere als durch äußere Nothwendigkeit beſtimmt ſieht, oder vielmehr durch äußere, die aber zur innern geworden iſt. Nicht wie die Pflanze nach vorgeſchriebenem Geſetze wächst und das Thier durch Inſtinkt getrieben dahin lebt und ſein Ziel erreicht, verhält ſich der Menſch in ſeiner Entwicklung und in allen jenen Thätigkeiten, die zu ſeinem Lebenszwecke hinzielen.[3]) Vielmehr, wenn

---

1) Sir. 12, 2. Vgl. Matth. 16, 24.; 19, 17.; 23, 37.

2) Sir. 5, 2. 3.: Folge nicht deiner Neigung und Kraft, den böſen Begierden deines Herzens nachzuhängen. Und ſprich nicht: Wer will mich meiſtern? Denn der Herr wird dich gewiß beſtrafen.

3) Daher Juſtin der Martyr: „Nicht wie die übrigen Dinge, wie Bäume und Thiere, welche nichts aus freier Wahl zu thun vermögen, hat Gott den Menſchen gemacht, ſondern frei hat er das Geſchlecht der Engel und Menſchen geſchaffen.“ Apol. I. 43.

dort Alles zum Voraus ſchon beſtimmt iſt, erkennt er ſich als jenes Weſen, das ſeinen Zweck nur erreicht durch Selbſtbeſtimmung, d. i. als ein wollendes Weſen. Das dem Menſchen geltende Werden iſt an die Selbſtthätigkeit deſſelben in der Art geknüpft, daß dieſe Selbſtthätigkeit als Selbſtbeſtimmung von einem innern Princip ausgeht, welches nicht wieder durch etwas außer ihm beſtimmt wäre. So wie der theoretiſche Geiſt das eigene Weſen als ein zugleich praktiſches begreift, begreift er unmittelbar damit auch das Weitere, daß das wahrhaft Praktiſche nach allen Seiten nur beſtehen kann in einer Thätigkeit, die ihr Princip in ihm ſelber, im Geiſte nämlich, hat, der ſich durch dieſe Thätigkeit ſelbſt beſtimmt, und durch dieſe Selbſtbeſtimmung eben ſo praktiſch als moraliſch wird, weil die Idee des Guten, die im Geiſte lebt, verbunden mit allen übrigen ſittlichen Begriffen nur realiſirt werden kann durch Selbſtthätigkeit, welche ihrer Natur und ihrem Zwecke nach Selbſtbeſtimmung iſt. Nur das Moraliſche iſt das eigentliche und wahrhaft Praktiſche. Aber auch nur im Praktiſchen kommt es zu Handlungen: außer ihm gibt es nur Begebenheiten. Aber ſowohl das Praktiſche als das Moraliſche iſt nur möglich durch die Freiheit, das tiefſte und eigenſte Princip nicht nur der Handlung, ſondern des Moraliſchen ſelbſt. Ohne Freiheit keine Sittlichkeit. Stellt nun die göttliche Offenbarung den Menſchen überall als ein ſittliches Weſen hin; ſo vergißt ſie nicht, ihn ſo erſcheinen zu laſſen, wie er in ſeinen Handlungen „keiner Nothwendigkeit unterworfen, ſondern ſeines freien Willens ganz mächtig“ iſt.[1]) Was der Menſch ſeinem Weſen nach iſt, das iſt er auch in der Erſcheinung: und er iſt es unmittelbar. Er ſinnt nicht lange darüber nach, wie er frei ſein möge, lernt das Freiſein auch nicht durch Unterricht von Andern, er kommt zur Freiheit nicht durch mühſame Erlernung und Anſtrengung; ſondern zu jeder Zeit ſeines wahren Bewußtſeins hat und übt er ſie ſchon in Wirklichkeit. Sie exiſtirt unmittelbar mit der Exiſtenz ſeines Geiſtes, lebt und wirkt mit ihm, und zwar als eine Grundkraft und als ein Hauptfactor deſſelben. Sie iſt das, was der Handlung vorausgeht, was ſie anfängt; eben ſo iſt ſie bei der Fortſetzung und bei der Vollendung. Durch dieſe Macht der Selbſtbeſtimmung trägt der Menſch in ſich eine Cauſalität, die ihm ſelbſt gilt: er iſt die Urſache ſeines eigenen ſittlichen Lebens.[2]) Die Freiheit iſt aber nicht für dieſe oder jene

---

1) 1 Kor. 7, 37.: *μη ἐχων ἀναγκην, ἐξουσιαν δε ἐχει περι του ἰδιου θεληματος.*

2) *Iren.* adv. hæres. l. IV. c. 4. n. 3: Homo vero rationabilis et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suæ potestatis, *ipse sibi causa est.*

Handlung allein, ſondern ſie iſt für alle Handlungen. Und ſie wirkt in und bei dieſen Handlungen überall ſo, daß ſie auch das Gegentheil wirken könnte. Damit ſchließt jedoch die Freiheit ein ihr Mitwirkendes nicht aus: allein nie tritt dieſes Mitwirkende an *ihre* Stelle, ſo wenig wie ſie ſelbſt die eigene aufgibt und die des mitwirkenden Andern einnimmt.

8. Nichts Anderes als dieſe Freiheit wollten die Väter der Kirche ausdrücken, wenn ſie vom Menſchen ſagten, er ſei *ſelbſtmächtig* (*αὐτεξουσιος*), oder ſeine Seele ſei eine *ſelbſtmächtige Subſtanz* (*ουσια αὐτεξουσιος*), wie wir oben[1] bereits aus *Baſilius*, *Makarius*, *Johannes Damascenus* dargethan haben. Das *Selbſtmächtige* iſt überall das *Freie*, Freiheit aber iſt *Freiheit der Wahl* zwiſchen dem Guten und dem Böſen, welche ſchlechthin *keiner Nothwendigkeit* unterliegt. Eben ſo wenig wird dieſe Freiheit durch göttliche Einwirkungen, Handlungen und Gerichte aufgehoben. In dieſem Sinne handeln über die Freiheit *Juſtin*,[2] *Tatian*,[3] *Theophilus von Antiochien*,[4] *Clemens von Alexandrien*,[5]

---

1) Siehe oben S. 469 und 472, 473.

2) *Justin.* dial. c. Tryph. c. 102: „Gott ſchuf, weil er es für gut hielt, Engel und Menſchen *frei* (*αὐτεξουσιους*) zur Ausübung der Gerechtigkeit; er beſtimmte eine Zeit, bis zu welcher hin er erkannte, daß es gut ſei, daß ſie ſelbſtmächtig ſich erwieſen, und ordnete, weil er es ebenfalls für paſſend hielt, allgemeine und einzelne Gerichte an, ohne Jemanden des freien Willens zu berauben." Vgl. Apol. I. cc. 43, 44. Apol. II. c. 7. Dial. c. Tryph. cc. 88, 141.

3) Ad Græc. c. 7: *το δε ἑκατερον της ποιησεως εἰδος αὐτεξουσιον γεγονε ταγαθον φυσιν μη ἐχον, ὁ παλιν μονον παρα τῳ θεῳ, τῃ δε ἐλευθερια της προαιρεσεως ὑπο των ἀνθρωπων ἐκτελουμενον.* Der Menſch war nicht, wie Gott, abſolut gut, ſondern das Gute hing bei ihm aufs engſte mit dem Gebrauch oder Mißbrauch der Freiheit zuſammen.

4) Ad Autol. II. 27: *ἐλευθερον γαρ και αὐτεξουσιον ἐποιησεν θεος τον ἀνθρωπον.* Frei, d. i. ſelbſtmächtig, und umgekehrt.

5) Strom. V. 12. p. 731 iſt die Rede vom *αὐτεξουσιον* des Menſchen. Daß dieß die Wahlfreiheit bedeute, geht ſchon daraus hervor, daß alsbald der Ausſpruch folgt: Gott ſei nicht Urheber der Sünde: *κακων γαρ ὁ θεος οὐ ποτε αἰτιος.* Es iſt dieſes der Menſch, von dem es an einem Orte heißt, daß er die Macht zu erwählen und zu vermeiden von Gott erhalten habe. Strom. II. c. 4. p. 434: *ἡμεις δε οἱ την αἱρεσιν και φυγην δεδοσθαι τοις ἀνθρωποις αὐτοκρατορικην παρα του κυριου δια των γραφων παρειληφοτες κ. τ. λ.* Daher bekämpft er die Gnoſis des Baſilides, die Alles auf Naturnothwendigkeit (*φυσικη ἀναγκη*) zurückführt. Strom. II. c. 3. p. 431. Die Wahl iſt frei. Strom. I. c. 18. p. 371: *ἑκουσιος γαρ ἡτε αἱρεσις, ἡτε της ἀληθειας ἐκλογη.* *Cfr.* Cohort. c. 11. p. 90. In dem aus *Maximus* I. 152 genommenen clementiniſchen Fragment, bei Potter p. 1017, iſt vom freien Willen folgende Definition gegeben: *θελησις ἐστι φυσικη δυναμις του κατα φυσιν*

Origenes,[1] Irenäus,[2] Methodius,[3] Nemeſius,[4] Eu-

ὀντος ὀρεκτικη. θελησις ἐστι φυσικη ὀρεξίς τῃ του λογικου φυσει καταλληλος· θελησις ἐστι φυσικη αὐτοκρατορος νοῦ αὐτεξουσιος, ἡ νους περι τι, αὐθαιρετως κινουμενος. αὐτεξουσιοτης ἐστι νους κατα φυσιν κινουμενος, ἡ νοερα της ψυχης κινησις αὐτοκρατης.

1) An mehreren Stellen, als: de princip. procem. n. 5. l. II. c. 9. n. 6. in Matth. Tom. X. n. 11. Wir kommen auf ihn wieder zurück.

2) Auch auf ihn kommen wir wieder zurück. Vor der Hand ſiehe adv. hæres. l. IV. c. 37. n. 1. Posuit autem (sc. Deus) in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis. Vorausgehen die Worte: Illud autem, quod ait: *Quoties volui colligere filios tuos, et noluisti!* (Matth. 23, 27.) veterem legem libertatis hominis manifestavit, quia liberum eum deus fecit ab initio, habentem suam potestatem sicut et suam animam, ad utendum scientia dei voluntarie et non coactum a Deo. Βια θεῳ οὐ προσεστιν. ἀγαθη δε γνωμη παντοτε συμπαρεστιν αὐτῳ. Nicht von Natur, ſondern durch Wahl gibt es Gute und Böſe. Ibid. n. 2. Sofort weiſt Irenäus nach, daß alle Ermahnungen der Propheten, ſo wie alle Geſetze des Herrn die Freiheit vorausſetzen. Daſſelbe ſei der Fall mit allen Zu- und Abmahnungen Chriſti und der Apoſtel. IV. 37. n. 3—4. Nicht nur in den Werken, ſondern auch im Glauben habe der Menſch dieſe Freiheit. Ibid. n. 5. Wer die menſchliche Freiheit läugne, ſtelle Gott entweder als machtlos oder als unwiſſend dar. Ibid. n. 6.

3) De resurrect. in Leont. et Joh. rer. sacr. l. II. in Maji collect. VII. n. 92: αὐτεξουσιος ὢν και αὐτοκρατωρ ὁ ἀνθρωπος και αὐτοδεσποτον βουλησιν και αὐτοπροαιρετον προς την αἱρεσιν, ὡς ἐφην, του καλου λαβων. *Idem* de lib arb. apud Phot. cod. 236: αὐτεξουσιον γεγονεναι φημι τον ἀνθρωπον, οὐχ᾽ ὡς προυποκειμενον τινος ἠδε κακου. οὐ την ἐξουσιαν, εἰ βουλοιτο, του ἑλεσθαι ἀνθρωπος ἐλαμβανεν, ἀλλα την του ὑπακουειν τῳ θεῳ και μη ὑπακουειν αἰτιον μονον ἠν. τουτο γαρ το αὐτεξουσιον ἐβουλετο τοτε. *Idem* de lib. arb. in Maji collect. VII. 92: αὐτεξουσιον δε τον πρωτον ἀνθρωπον γεγονεναι λεγω, τουτεστιν ἐλευθερον ἀφ᾽ οὑ και οἱ διαδοχοι του γενους ὁμοιαν ἐλευθεριαν ἐκληρωσαντο.

4) De natura hominis. Zuerſt beſtimmt Nemeſius c. 34 als Wahl (προαιρεσις, electio) p. 282: ἀναγκαιως οὐν ἡ προαιρεσις περι ταυτα ἐστι, περι ἁ και ἡ βουλη. συναγεται δη ἐκ τουτων προαιρεσιν εἰναι, ὀρεξιν βουλευτικην των ἐφ᾽ ἡμιν, ἡ βουλευσιν ὀρεκτικην των ἐφ᾽ ἡμιν. του γαρ προκριθεντος ἐκ της βουλης ἐφιεμεθα προαιρουμενοι. Sofort kommt er c. 39 auf den freien Willen, das αὐτεξουσιον, voluntas libera, zu ſprechen, in Beziehung auf welchen es p. 314 heißt: λειπεται δε, αὐτον τον πραττοντα και ποιουντα ἀνθρωπον ἀρχην εἰναι των ἰδιων ἐργων, και αὐτεξουσιον. Der Menſch alſo iſt die Urſache ſeiner Handlungen. Ohne daß dieß ſo ſich verhielte, meint Nemeſius, würde es im Menſchen auch kein Vermögen der Berathung und des Entſchluſſes geben. Wo immer nur ein Drang und eine Aufforderung zu irgend einer (ſittlichen) Thätigkeit iſt, da muß auch das Vermögen ſein, dieſe Thätigkeit zu äußern. Dem Rath, Entſchluß und der Aufforderung zur Tugend muß ein freies Vermögen in uns entſprechen, das die Tugend möglich macht. Niemand ermahnt den Menſchen zum Nichthungern oder zum Nichtdürſten oder zum Fliegen; denn das iſt nicht in unſerer Macht. Daraus geht aber hervor, daß das, wozu wir aufgefordert werden, in unſerer Macht liegen müſſe. Würde endlich nichts in unſerer Macht liegen, ſo könnte es auch kein Geſetz

ſebius von Cäſarea,[1]) Minucius Felix,[2]) Athanaſius,[3]) Gregor von Nazianz,[4]) Gregor von Nyſa,[5]) Hilarius.[6]) Auch

---

geben. Nun haben aber alle Völker Geſetze; es iſt damit das Bewußtſein ausgeſprochen, der Menſch habe die **Macht der Handlung** — *ἐξουσιαν πραττειν* —, und dieſes Bewußtſein iſt allgemein: *φυσικως ἀρα πασιν ἀνθρωποις ἡ γνωσις του ἐφ' ἡμιν συγκατεσπαρται.*

1) Demonst. evangel. IV. 1: *ψυχας ἀνθρωπων ἀφετον και ἐλευθερον του αὐτεξουσιου περι το καλον και ἡ τουναντιον αἱρεσεως την φυσιν ἐπαγομενας κ. τ. λ.*

2) Oct. 36: Mens tamen libera est.

3) De incarnat. c. 3: *των ἀνθρωπων εἰς ἀμφοτερα νευειν δυναμενη προαιρεσις.* In der Schrift adv. Gent. c. 3—6 ſchildert Athanaſius die Entſtehung der Sünde aus der Freiheit weitläufig.

4) Orat. II. 12, 17: „Die Seele iſt aus Gott und göttlich, des höhern Adels theilhaftig und zu demſelben hinſtrebend, wenn ſie auch jetzt an etwas Niedrigeres gefeſſelt iſt. Vielleicht aus manchen andern Gründen, welche allein Gott, der ſie daran gefeſſelt hat, kennt, oder der, welcher über dergleichen Geheimniſſe von Gott belehrt iſt; ſo viel aber ich davon einſehe, aus zwei Urſachen: einmal, damit ſie durch Kampf und Ringen mit dem Niedrigen die höhere Würde erwerbe, und, wie Gold durchs Feuer, durch irdiſche Verhältniſſe geprüft, das zu Hoffende (die künftige Seligkeit) nicht bloß als Geſchenk Gottes, ſondern auch als **Lohn der Tugend** (*ἀρετης ἀθλον*) empfange. Und es iſt das auch der höchſten Güte Gottes ganz würdig, es ſo einzurichten, daß das Gute auch zum Theil unſer ſei (*ποιησαι το ἀγαθον και ἡμετερον*), und nicht bloß durch die Natur eingepflanzt, ſondern auch durch die **Freiheit** und die **Thätigkeit** der zu Beidem (dem Guten und Böſen) fähigen Willkühr gepflegt (*οὐ φυσει μονον κατασπειρομενον, ἀλλα και προαιρεσει γεωργουμενον, και τοις ἐπ' ἀμφω του αὐτεξουσιου κινημασιν*). **Ullmann** a. a. O. S. 433. Vgl. *Gregor. Naz.* orat. XLV. n. 8. orat. XIX. n. 13. orat. XIV. n. 25: *ἀλλ' ὁ (θεος) πλασας ἀπ' ἀρχης τον ἀνθρωπον, ἐλευθερον ἀφηκε και αὐτεξουσιον.*

5) In verba: *faciamus hominem*, orat. I. p. 149. Tom. I. Indem Gregor Bild und Aehnlichkeit auseinander hält, ſagt er: „Das Eine liegt in der Schöpfung, das Andere in der Wahl. Denn daß wir, als wir im Anfange hervorgebracht wurden, zum Ebenbilde Gottes geſchaffen wurden, das haben wir ſchon erreicht. Daß wir aber nach ſeiner Aehnlichkeit gebildet würden, das erreichen wir durch Vorſatz und Willen. Daß aber, den freien Willen angehend, eine ſolche Kraft uns inwohne, das zeigen wir durch die Sache ſelbſt und durch die That."

6) *Tract. in Ps.* 2. n. 16: Unicuique nostrum libertatem vitæ sensusque permisit, non necessitatem in alterutrum affigens, ut unumquemque ex natura bonum malumve esse lex cogeret, sed qui nos per benevolentiam utendæ beatitudinis suæ creasset, profectum nobis ad id per meritum vitæ innocentis honestæque constituit. *In Matth.* c. 10. n. 23: Nam voluntas unicuique sua adjacet. *Tract. in Psalm.* 118: Aliis gloriam sæculi eligentibus, aliis venerationem elementorum ac dæmonum capessentibus, aliis terrenas opes expetentibus: sanctus iste mandata Dei elegit. Elegit autem non naturali necessitate, sed voluntate pietatis, quia unicuique ad id quod volet, via est proposita vivendi, et appetendi atque agendi permissa libertas. Et ob id uniuscujusque aut pœna aut præmiis afficietur electio.

Auguſtinus hat über den freien Willen des Menſchen keine andere Lehre vorgetragen, als die übrigen Väter. Das Wollen liegt ihm in der Macht des Menſchen.[1]) Und eben dadurch, daß es in dieſer Macht liegt, iſt es frei. Ja der Wille wäre ſelbſt nicht Wille, wäre er nicht frei, oder läge das Wollen nicht in unſerer Macht. *Wollen, frei Wollen* und *mit eigener Macht Wollen*, ſind identiſche Begriffe. Und dieſe Freiheit des Wollens wird, wie er hinzufügt, wie durch nichts, ſo auch durch das göttliche Vorherwiſſen nicht genommen.[2]) Was aber der Wille einmal iſt, das iſt er immer: er iſt immer frei, wenn auch nicht immer gut.[3]) Daß das, zwiſchen was er wählt und frei wählen kann, das Gute wie das Böſe ſei, hält er nicht etwa nur für ſeine, ſondern für Lehre der ganzen katholiſchen Kirche.[4]) Dieſe Freiheit, die dem Menſchen angeboren und unverlierbar iſt,[5]) hebt jeden Zwang auf, ſowohl zum Guten wie zum Böſen.[6]) Wer

---

1) Zu Röm 7, 18.: *Zwar liegt das Wollen mir nahe, aber das Vollbringen, das Gute, finde ich nicht*, bemerkt *Augustinus de diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. I. qu. 1. n. 11: His verbis videtur non recte intelligentibus velut auferre liberum arbitrium. Sed quomodo aufert, cum dicat: *Velle adjacet mihi?* Certe enim ipsum velle in potestate est, quoniam adjacet nobis.

2) De lib. arbitr. l. III. c. 3: Quod si fieri non potest, ut dum volumus, non velimus, adest utique voluntas volentibus: nec aliud quidquam est in potestate, nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, ut potest non esse quod habemus. Ita fit, ut et Deum non negemus esse præscium omnium futurorum et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit præscius voluntatis nostræ, cujus est præscius, ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est præscius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo et potestatis præscius. Non igitur per ejus præscientiam mihi potestas adimitur, quæ propterea mihi certior aderit, quia ille, cujus præscientia non fallitur, adfuturum mihi esse præscivit. Ecce jam non nego ita necesse esse fieri quæcunque præscivit Deus, et ita eum peccata nostra præscire, ut maneat tamen nobis voluntas libera, utque in nostra posita potestate.

3) *De gratia et libero arbitrio* c. 15: Semper est autem in nobis voluntas libera, sed non semper est bona.

4) *Epist.* 215 *ad Valentinum* n. 4: Fides catholica, quæ neque liberum arbitrium negat, sive in vitam malam sive in bonam; neque tantum ei tribuit, ut sine gratia Dei valeat aliquid.

5) *Contra Julianum opus imperf.* l. VI. c. 11: Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile.

6) *Contra duas epistolas Pelagianorum* l. I. c. 18: Nec ex Dei potentia vel in malum vel in bonum invitum aliquem cogi.... Non enim est homo bonus, si nolit.

dieſe Freiheit hinwegnehmen könnte, würde in ihr das Leben ſelbſt zerſtören.[1] Nach den Bisherigen haben ſich für die Freiheit des Menſchen noch ausgeſprochen die apoſtoliſchen Conſtitutionen,[2] Cyrill von Jeruſalem,[3] Makarius,[4] Epiphanius,[5] Chryſoſtomus,[6] der Abt Nilus,[7] Cyrill von Alexandrien,[8] Theophilakt,[9] Cyprian,[10] Arnobius,[11] Julius Firmicus Maternus,[12] Prudentius,[13] Hieronymus,[14] Arnobius,[15] Proſper,[16] Boethius,[17] Caſſiodor,[18] Gregor d. Gr.,[19] Iſidor von Sevilla,[20] Beda,[21] Alcuin,[22] Rabanus Maurus,[23] Hugo von St. Victor,[24] Petrus Lombardus,[25] Johann von Salisbury,[26]

---

1) *De civit. Dei* l. V. Ueber die Auguſtiniſche Freiheitslehre vgl. noch: De civit. Dei, l. V. c. 10. De spiritu et litt. c. 30, 34. Contra Faustum disp. 2. De fide contra Manich. c. 9, 10. Ein Mehreres über die Theorie dieſes Kirchenvaters ſiehe in unſerer Kritik der Schrift von Wiggers: „Verſuch einer Darſtellung des Auguſtinismus und Pelagianismus", in den Gießener Jahrbüchern für Theologie und chriſtl. Philoſophie. V. 182—201.

2) Lib. VI. c. 20.

3) Cateches. IV. „Die Seele iſt frei und Herr über ſich ſelbſt: der Teufel kann ihr zwar Sündhaftes eingeben, aber ſie wider ihren Willen dazu nöthigen, kann er nicht."

4) Homil. XV.

5) Hær. XVI.

6) In Genes. homil. 22. Serm. in illud Esaiæ: Si volueritis et audieritis etc. Serm. de proditione Judæ. Serm. VIII. in epist. ad Philipp.

7) Apud Damascen. in Parallel. I. 10.

8) Contra Julian l. III. l. VI. l. VIII. Ad cap. I. Esaiæ. In Joann. l. IX. c. 10.

9) Ad cap. 22. Matth. Ad cap. 6 Joann.

10) De unit. eccl. epist. 55.

11) Adv. Gent. l. II.

12) De errorib. profan. religg. c. 29.

13) Hamartigen. beſonders vv. 668—721.

14) Dial. adv. Pelag. l. III. c. 1. Contra Jovinian. l. II. c. 2. In cap. 49 et 55 Esaiæ. Ad cap. 5 et 7 Ecclesiast. Ad cap. 5 ad Gal. Ad cap. 5 Matth.

15) De Deo trino et uno. Ad Psalm. 90 et 117.

16) De vocat. gent. l. I. c. 8. l. II. cc. 26 et 34.

17) Consol. phil. l. V. pros. 2 et 6.

18) De anima c. 15.

19) Moral. in Job. lib. XIII. c. 6. lib. XVI. c. 10. lib. XXXIII. c. 20.

20) De summo bono l. II. c. 2. De doctrina et fide c. 20.

21) Ad cap. 2 Genes. Ad cap. 20 Luc.

22) In Genes. qu. 84. De trinit. l. II. c. 8.

23) De universo l. IV. c. 20.

24) Inst. monast. de arca moral. l. IV. c. 3. Ad cap. 4 Genes.

25) Sent. l. II. dist. 25. litt. A. E.

26) Polycrat. l. II. c. 22.

Alexander von Hales,[1]) Albert d. Gr.,[2]) Thomas von Aquin,[3]) Bonaventura.[4]) Auch Concilien haben ſich nur für die wirkliche Freiheit des Menſchen erklärt.[5]) Wir haben die Heiligen Anſelm und Bernhard, die eigene Abhandlungen über die Freiheit ſchrieben, bis jetzt nicht angeführt, wollen aber auch ſchon deßwegen dermalen bei ihnen nicht lange verweilen, weil ihre Theorie von der bisher bei den Vätern angetroffenen nicht abweicht. Der menſchliche Wille iſt nach Anſelm von Gott frei geſchaffen, und er bleibt fortwährend ſo, ohne daß irgend eine Nothwendigkeit ſeiner Selbſtbeſtimmung in den Weg träte.[6]) Aehnlich der heil. Bernhard.[7])

---

1) Summæ Part. I. qu. 26. membr. 4. art. 3.

2) Ad 4 cap. Joann.

3) Summæ Part. I. qu. 83. art. 1. Quæst. de verit. qu. 24. art. 1.

4) Breviloqu. P. V. c. 3.

5) Concil. Toletan. IV. anno 643. c. 59 de Judæis. Concil. Valentin. anno 855. c. 6. Concil. Senonens. anno 1523. c. 15 de libero arbitr. Concil. Trident. Sess. VI. de justif.

6) *Anselm. de concord. praescientiae Dei cum libero arbitrio*, c. 3: Cum vult (sc. Deus) hominis voluntatem nulla cogi vel prohiberi necessitate ad volendum, vel ad non volendum, et vult effectum sequi voluntatem; tunc necesse est, voluntatem esse liberam, et esse quod vult... Quod si quæritur de peccato ipsius voluntatis, cum peccat volendo, utrum sit necessitate; respondendum est, quia sicut non vult necessitate, ita non est peccatum voluntatis necessitate. Nec necessitate operatur eadem voluntas, quia si non vellet sponte, non operaretur. *Ibid.* c. 2: Voluntas non cogitur aut prohibetur ulla alia re; et sic libertate fit, quod fit ex voluntate. *De libero arbitrio* c. 2: Et per potestatem peccandi, et sponte, et per liberum arbitrium, et non ex necessitate, nostra et angelica natura primitus peccavit, et servire potuit peccato; et tamen non illi peccatum dominari poterat, unde illa non libera, aut ejus arbitrium non liberum dici possit. Per liberum arbitrium peccavit apostata angelus, sive primus homo; quia per suum arbitrium peccavit, quod sic liberum erat, ut nulla alia re cogi posset ad peccandum; et ideo juste reprehenditur, quia cum hanc haberet arbitrii sui libertatem, non aliqua re cogente, non aliqua necessitate sed sponte peccavit... Et enim qui *suae potestatis* est, ut non serviat, nec alienæ potestatis est, ut serviat, quamvis potestate sua servire possit; quamdiu non illa, quæ est serviendi, sed illa quæ est non serviendi, utitur potestate, nulla res potest illi dominari, ut serviat.

7) *De gratia et libero arbitrio* c. 2: Ubi quippe necessitas, jam non voluntas... Porro ubi necessitas est, libertas non est: ubi libertas non est, nec meritum, ac per hoc nec judicium. *In Cantica* serm. 81. n. 6: Arbitrii libertas hæc est, plane divinum quiddam præfulgens in anima, tanquam gemma in auro. Ex hac nempe inest illi inter bonum quidem et malum, nec non inter vitam et mortem, sed et nihilominus inter lucem et tenebras, et cognitio judicii, et optio eligendi. Nihilominus inter ipsa censorius quidem arbiter (is animæ oculus) dijudicat et discernit, sicut arbiter in discernendo, ita in eligendo liber.

9. Während die Väter für die Freiheit ſich ausſprechen, vergeſſen ſie nicht, die Erweiſe derſelben gegen Zweifel und Bedenken ſowohl aus der Schrift als aus dem wirklichen Leben des Menſchen und endlich aus gewiſſen Grundanſchauungen darzuthun, über die ſonſt kein Streit beſteht. Was die Schrift angeht, ſo glaubten ſie, daß durch ſie die Freiheit überall nothwendig vorausgeſetzt werde, wo in ihr Gebote und Verbote, Vorſchriften, Mahnungen, Warnungen u. dgl. vorkommen.[1] Endlich zeugt die Wiederkunft Chriſti zum Gerichte gerade ſo für die Freiheit, wie ſeine Ankunft in der Welt als ihr Erlöſer für die Gnade Zeugniß ablegt.[2] Von der Schrift zum Menſchen ſelbſt ſich wendend, machen die Väter darauf aufmerkſam, daß die Freiheit deſſelben ſchon daraus hervorleuchte, daß er bei ſeinen Handlungen entgegengeſetzte Richtungen einſchlage: eine beſtehende Nothwendigkeit würde ihn zu einem ſtets gleichen Handeln zwingen.[3] Daß aber die entgegengeſetzten Handlungen Eines und deſſelben Menſchen in Wirklichkeit beſtehen und ſittlich gute und ſchlechte Menſchen leben, beweist zugleich, daß der Begriff einer den Menſchen beſtimmenden Nothwendigkeit ſich ſelbſt an der Menſchheit aufhebe, die ſie

---

1) *Iren.* IV. 37. n. 4: Si igitur non in nobis esset facere hæc aut non facere, quam causam habebat apostolus et multo prius ipse Dominus consilium dare, quædam quidem facere, a quibusdum vero abstinere? Sed quoniam liberæ sententiæ ab initio est homo, semper consilium datur ei, continere bonum, quod perficitur ex ea, quæ est ad Deum obedientia. *August. de gratia et libero arbitria* c. 2: Revelavit autem nobis per scripturas suas sanctas, esse in homine liberum voluntatis arbitrium. Quomodo autem revelaverit, commemoro vos, non humano eloquio, sed divino primum, quia ipsa divina præcepta homini non prodessent, nisi haberet liberum arbitrium, quo ea faciens ad promissa præmia perveniret. Ideo enim data sunt, ut homo excusationem de ignorantia non haberet... Quid illud quod tam multis locis omnia mandata sua custodiri et fieri jubet Deus; quomodo jubet, si non est liberum arbitrium? *Ad Valentinum epist.* 214: Eo ipso quippe, quo præceptum et imperatum est ut intelligamus atque cupiamus, obedientia nostra requiritur, quæ nulla potest esse sine libero arbitrio.

2) *August. ad Valentin. epist.* 214: Si igitur non est Dei gratia, quomodo salvat mundum? Et si non est liberum arbitrium, quomodo judicat mundum? Proinde librum vel epistolam meam . . . secundum hanc fidem intelligite, ut neque negetis Dei gratiam, neque liberum arbitrium sic defendatis, ut a Dei gratia separetis, tanquam sine illa vel cogitare aliquid vel agere secundum Deum ulla ratione possimus, quod omnino non possumus.

3) *Justin.* Apol. I. 43: „Daß der Menſch nach eigener freier Wahl recht handelt und fällt, beweiſen wir ſo: wir ſehen, daß Ein und derſelbe Menſch entgegengeſetzte Richtungen verfolgt; wäre ihm aber durch ein Fatum beſtimmt, entweder ſchlecht oder gut zu ſein, ſo könnte er nicht für Entgegengeſetztes empfänglich ſein und ſich ſo oft ändern.“ Vgl. Semiſch: Juſtin der Martyr. II. 372.

beherrſchen ſoll.[1]) Wer die Freiheit läugnet, macht Verantwortlichkeit und jede Vergeltung, mit dieſer aber den Lohn der Tugend und die Beſtrafung des Laſters unmöglich.[2]) Eben ſo wenig könnte je von einem eigentlichen Verdienſte mehr die Rede ſein.[3]) Freiheit gehört aber auch ſelbſt ſo ſehr zur Sittlichkeit, daß, wo jene nicht iſt, auch dieſe als ein Unmögliches betrachtet werden muß. Die Läugnung der Freiheit hebt allen und jeden Unterſchied zwiſchen dem Guten und dem Böſen, der Tugend und dem Laſter auf.[4]) Wie aber Sittlichkeit ohne Freiheit unmöglich iſt, ſo iſt es auch die Religioſität: nur der freie Gottesdienſt

---

1) *Justin.* Apol. I. 43, 44: Gegen den Fatalismus vgl. noch *Clem. Alex.* Strom. IV. 7. Tatian, contr. Græc. c. 8 et 9. Minut. Fel. Oct. 36.

2) *Justin.* Apol. I. 43: „Wenn es in einer Nothwendigkeit ſeinen Grund hat, daß der Eine gut, der Andere ſchlecht iſt; ſo verdient auch weder Jener Lob, noch Dieſer Tadel: und wiederum, wenn das Menſchengeſchlecht der Kraft entbehrt, das Schlechte zu fliehen und das Gute zu wählen; ſo kann es auch für keine ſeiner Thaten verantwortlich ſein.... Keiner wäre einer vergeltenden Auszeichnung oder des Lobes werth, welcher das Gute nicht aus freier Bewegung wählte, ſondern dazu geboren wäre; eben ſo würde Keiner, welcher ſchlecht wäre, gerechter Weiſe geſtraft werden können, wenn er das nicht durch ſich ſelbſt wäre, ſondern ſein müßte, wozu er geboren wäre.“ *Hieron.* Adv. Jovin. l. II. Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem nec ad vitia necessitate trahimur, alioquin ubi necessitas, nec corona est.

3) *Iren.* adv. hær. IV. 37. n. 1, 2: „Die, welche das Gute üben, werden Ehre und Ruhm erlangen, weil ſie das Gute gethan haben, da ſie es doch nicht hätten thun können; die aber, welche es nicht thun, werden Gottes gerechtes Gericht empfangen, weil ſie das Gute nicht gewirkt haben, da ſie es doch hätten wirken können. Wären aber Einige von Natur gut, Andere hingegen böſe geſchaffen, ſo würden weder dieſe Lob verdienen, welche gut ſind, — denn ſie wären ſo geſchaffen worden — noch auch jene zu tadeln ſein, denn auch ſie wären ſo geſchaffen worden. Weil aber Alle dieſelbe Natur haben, und das Gute feſthalten und wirken können, daſſelbe jedoch auch zu verlieren und nicht auszuüben vermögen; ſo erhalten die Einen bei allen verſtändigen Menſchen (um wie viel mehr bei Gott?) Lob und ein würdiges Zeugniß ihrer guten Wahl und Ausdauer. Andere aber werden angeklagt und erhalten eine angemeſſene Strafe, weil ſie das Gerechte und Gute verworfen haben.“

4) *Justin.* Apol. I. 43: ἠ ἐκεινο το προειρημενον δοξαι ἀληθες εἰναι, ὁτι οὐδεν ἐστιν ἀρετη οὐδε κακια, ἀλλα δοξῃ μονον ἠ ἀγαθα ἠ κακα νομιζεται, ἥπερ, ὡς δεικνυσιν ὁ ἀληθης λογος, μεγιστη ἀσεβεια και ἀδικια ἐστιν. *Clement.* homil. XI. n. 8: ὁτι ὁ ἰδιᾳ προαιρεσει ὠν ἀγαθος οὑτως ἀγαθος ἐστι. ὁ δε ὑφ' ἑτερου ἀναγκης ἀγαθος γενομενος οὑτως οὐκ εστιν, ὁτι μη ἰδιᾳ προαιρεσει ἐστι ὁ εστι. *Clement.* Recogn. IX. 4: Quia nec laudabile est, quod non est desiderabile, nec bonum judicatur, quod non proposito expetitur; nihil enim laudis est, id esse, a quo te mutari naturæ necessitas non sinat. Cfr. *Gregor. Nyssen.* de hominis opif. c. 16. Orat. catech. c. 31.

iſt der wahre.[1]) Selbſt eine wahre Seligkeit in der Gemeinſchaft mit Gott und eine heilige Freude über das Gute iſt nur möglich, wenn Freiheit beſteht.[2])

10. Es iſt aber Zweck und Beſtimmung der Freiheit, wie ſie Wahlvermögen iſt, jene Freiheit zu werden, die wir die ideale nennen, und die an ſich Zuſtand iſt. Wir haben auf dieſe Freiheit ſchon oben in der Lehre vom Geiſte im Allgemeinen[3]) hingewieſen, und kommen ſobald auf ſie ſpäter wieder zurück, als dasjenige zuvor in Betrachtung gezogen iſt, was die Offenbarung zwiſchen jene und dieſe Freiheit in die Mitte ſetzt.

11. Die Freiheit des Menſchen läugneten die Gnoſtiker, die Manichäer, die Priscillianiſten, Gottſchalk, die gnoſtiſch-maniſchäiſchen Secten ſo wie die pantheiſtiſchen des Mittelalters, die Albigenſer, Abälard, Wikleff, Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, Spinoza, ſeine pantheiſtiſchen Nachfolger der neuern und neuſten Zeit in Philoſophie und Theologie, Schleiermacher und Andere.[4])

Die Beſtimmung der Freiheit.

Das Wollen und das Sollen.

§. 109.

Obſchon es die Aufgabe der Freiheit iſt, zu wählen, und durch die Wahl ſich zu entſcheiden, durch die Entſcheidung aber

---

1) *August.* de agone christiano, c. 10: Nam Deus hominem inexterminabilem fecit, et ei liberum voluntatis arbitrium dedit. Non enim esset optimus, si Dei præceptis necessitate, non voluntate serviret. *Iren.* adv. hær. IV. c. 37. n. 4. *Basil.* hom. quod Deus non est auctor mali, c. 6, 7. Method. de libero arb. ap. Leont. et Joh. rer. sacr. l. II. in Maji collect. VII. p. 92, 93. *Chrysost.* in Matth. hom. XXII. n. 6. *August.* de vera rel. c. 14. n. 37. *Ephrem.* adv. scrut. serm. 31.

2) *Iren.* adv. hær. l. IV. c. 37. n. 6. Zu der Vorſtellung, als ſeien die Menſchen nicht mit Freiheit, ſondern mit Nothwendigkeit gut geweſen, bemerkt Irenäus: Sic autem nec suave esset eis, quod est bonum, neque pretiosa communicatio Dei, neque magnopere appetendum bonum, quod sine suo proprio motu et cura et studio provenisset, sed ultro et otiose insitum, ita ut essent nullius momenti boni, eo quod natura magis quam voluntate tales exstiterunt, et ultroneum haberent bonum, sed non secundum electionem, et propter hoc nec hoc ipsum intelligentes, quoniam pulchrum sit, quod bonum, neque fruentes eo. Quæ enim fruitio boni apud eos, qui ignorant, quæ autem corona his, qui non eam ut victores in certamine consecuti sunt.

3) S. 207–217.

4) Siehe den I. Bd. unſ. Philoſophie des Chriſtenthums, und unſere Schrift: Der Proteſtantismus in ſeinem Weſen und in ſeiner Entwicklung.

ſich zu beſtimmen; ſo iſt doch dieſe Wahl für den ſittlichen Geiſt ſelbſt weder etwas Gleichgültiges noch etwas Willkürliches: vielmehr liegt es zu jeder Zeit in der Beſtimmung und in dem Zwecke der Freiheit, ſich wahrhaft ſittlich, d. i. für das Gute zu beſtimmen.

1. Iſt das Wahlvermögen dasjenige, ohne was die Freiheit nie iſt, und nie ſich bethätiget, folglich das auch aus dem Begriffe der Freiheit Nicht-Hinwegzudenkende, vielmehr das zum freien Weſen des Geiſtes ſchlechthin und nothwendig Gehörige; ſo iſt es doch gar nicht die Beſtimmung der Freiheit, nur zu wählen, d. i. zu wählen, bloß und lediglich dazu, damit gewählt werde, ohne darauf Rückſicht zu nehmen, wie man wähle, und zu was man ſich in der Wahl beſtimme. Eine ſolche Wahl wäre ein rein formeller, unbeſtimmter und inhaltsloſer Act, für den es ſittlich weder eine Idee noch einen Zweck gibt, durch welchen aber eben darum auch das geiſtige Weſen nicht in Wahrheit beſtimmt wird. Einem ſolchen Acte könnte bei gänzlicher Abſichtsloſigkeit und völliger Kälte nur wieder ein zweiter ähnlicher folgen; dieſer aber wäre, wie der erſte, leeres Spiel des Willens, mit welchem kein ſittlicher Ernſt verbunden werden könnte. So hoch auch im ſittlichen Intereſſe immer die cauſale Macht anzuſchlagen iſt, durch welche der Menſch Urheber ſeiner Handlungen wird;[1]) ſo wenig iſt doch dieß die eigentliche, einzige und wahre Beſtimmung der Freiheit, daß der Menſch wähle, bloß um zu wählen. Vielmehr handelt es ſich bei dieſem Wählen um den Inhalt, um den ſittlichen Gehalt der Handlung. Iſt das Wahlvermögen dasjenige, was die ſittliche Handlung erſt möglich macht, und folgt aus dieſer Möglichkeit durchaus noch keine Wirklichkeit, dieſe oder jene Handlung nämlich, — ja führt ſich die im Wahlvermögen liegende Möglichkeit noch weit weniger mit innerer Nothwendigkeit in die Wirklichkeit ein; ſo iſt doch für das ſittliche Moment gar nicht gleichgültig, wie der Menſch wählt, zu was er ſich entſcheidet, und wie er durch freie Wahl und Entſcheidung ſich beſtimmt. So wenig gleichgültig nun einerſeits dieß iſt, und ſo wenig gewiß andrerſeits vor der wirklichen Wahl geſagt werden kann, welches ihr Reſultat ſei; ſo wenig darf doch an ſich ungewiß ſein, was das ſei, wie und zu was ſich der Menſch entſcheiden ſoll.

---

1) Siehe oben eine Stelle, nach welcher der Wille im Menſchen eine Urſache (causa) des ſittlichen Lebens für ihn ſelber iſt, nämlich *Iren.* IV. 4, 3: Ipse sibi causa est.

Es iſt aber dieß nach göttlicher Ordnung das Gute, dieſes folglich das Sein-Sollende.[1]) Dieſes Sollen oder dieſes Sein-Sollende gilt für alle dem ſittlichen Gebiete angehörige Handlungen gleichmäßig. In dieſer Hinſicht nun und auf dieſe Forderung hin gibt es für die Freiheit — arbitrium liberum — kein kaltes Gleichgewicht, æquilibrium. Auf der Wage des ſittlichen Geiſtes wiegt das Gute und das Böſe nicht gleich. Iſt das Nichtwollende, wie die Natur, das Thier, nicht das Unſittliche, ſondern nur das Nichtſittliche; ſo verhält es ſich mit dem Menſchen anders. Er gehört als wollender Geiſt dem Reich der Sittlichkeit an: für ſein Handeln gibt es nicht ein Nichtſittliches. Während er aber ſein Wahlvermögen zum Vollzug bringt, iſt das Reſultat des Willensactes entweder das Sittliche im engern Sinne, d. i. das Gute, oder das Unſittliche, d. i. das Böſe. Zur vollſtändigen Idee der Freiheit gehört nicht nur, frei zu wählen und ſich zu beſtimmen, ſondern es wird zu ihr auch erfordert, die Idee des Guten zu verwirklichen. So ſehr es hinſichtlich des erſten Moments möglich ſein muß, von der Idee des Guten abzufallen; ſo ſehr iſt hinſichtlich des andern nothwendig, nicht abzufallen, wenn die Idee der Freiheit in ihrer eigentlichen, ganzen und vollen Wahrheit zur Erſcheinung kommen ſoll. Man könnte die erſte Freiheit (das Wahlvermögen) die Freiheit im negativen Sinne (wie man auch von negativen, d. i. nothwendigen Wahrheiten als ſolchen ſpricht, ohne die es nichts Poſitives gibt), die andere aber die poſitive, wirkliche und wahre Freiheit, d. i. diejenige Freiheit nennen, welche die Idee des Guten verwirklichet. Während dieſe poſitive nicht möglich iſt ohne jene negative, weil ſittliche Handlung nur durch freie Wahl ſein kann, handelt im Gegentheil die negative gegen die ſittliche Idee und daher unſittlich, wenn ſie in Widerſpruch mit der poſitiven ſich ſetzt.[2]) Der Ausdruck negative Freiheit möchte aber das nicht vollſtändig ſagen, was wir bisher unter der Wahlfreiheit begriffen haben. So weit aber der Ausdruck genommen werden möchte, würde ſchon deßwegen nicht geſagt werden können, der Menſch, wie er durch Gott in die Welt geſetzt iſt, habe mit dem Nega-

---

1) Siehe oben S. 211 ff.

2) Daß jene Ausdrücke negativ und poſitiv, in dem Sinne, wie ſie ein neues philoſophiſches Syſtem gebraucht, nicht von dem Urheber dieſes Syſtems ſind, ſondern geſchichtlich weit höher hinaufgehen, habe ich in meiner Philoſophie des Chriſtenthums nachgewieſen. Eben ſo ſind die Ausdrücke: Seinkönnendes, Nichtſeinkönnendes, Nichtnichtſeinkönnendes, Seinſollendes aus der Scholaſtik, beſonders der des Thomas v. Aquin, entnommen.

tiven angefangen, weil der göttliche Wille, ſelbſt der abſolut poſitive, auch dem Menſchen einen Willen gab, der nicht nur die poſitive Beſtimmung hatte, die Idee des Guten poſitiv zu realiſiren, ſondern auch das Vermögen, nicht zu ſündigen; der Menſch konnte demnach nicht ſündigen, wenn er nur wollte, was er, eben nach der poſitiven Beſtimmung, wollen ſollte. Das Vermögen aber, das nicht nur das Gute realiſiren ſoll, ſondern auch die Macht hat, es realiſiren zu können,[1]) das folglich ſoll und kann, und das kann, was es ſoll, iſt vorweg ſelbſt ein poſitives Vermögen. Um aber in Wahrheit ſittlich poſitiv ſein zu können, muß der Freiheit das Negative möglich ſein. Es iſt jedoch das Böſe nicht das, was ſein ſoll, ſondern das, was nicht ſein ſoll: und vollbringt es der Menſch, ſo vollbringt er nicht, was er nach der Beſtimmung des Freiheit ſoll, ſondern was er nicht ſoll. Es iſt folglich im urſprünglich Poſitiven, und im Poſitiven überhaupt, das Negative nur als die Möglichkeit des Böſen vorhanden, und dieſes Mögliche iſt zugleich das, was nicht ſein ſoll, folglich das Nichtſeinſollende, das nämlich, was nach göttlichem Willen und göttlicher Abſicht nicht ſein ſoll, aber für den Menſchen möglich ſein muß, wenn er das ganze und volle Vermögen haben ſoll, ſich ſittlich zu beſtimmen. Das Gute kann ſich auch durch die Freiheit nur unter der Bedingung wahr und vollſtändig verwirklichen, wenn das Böſe möglich iſt. Deßwegen preist die heil. Schrift ſelig den Mann, der ſündigen konnte, und doch nicht ſündigte, der Böſes thun konnte, und doch nicht that.[2]) Das Sündigen-Können und Böſes zu thun vermögen gehört nicht nur mit zur Vollſtändigkeit der Idee der Freiheit, ſondern auch zur Vollſtändigkeit der Idee des Guten. Der ſittliche Preis der Handlung aber iſt: die Idee des Guten durch Freiheit thatſächlich zu realiſiren, obſchon durch dieſelbe Freiheit auch das Vollbringen des Böſen möglich war.

2. Demgemäß tritt die göttliche Offenbarung dem Menſchen gegenüber allenthalben mit einem poſitiven: Du ſollſt! auf. Dieſes iſt das Erſte, und dieſes Erſte geht ſelbſt überall auf ein Poſitives, d. i. auf das Gute. Dieſes Gute iſt zunächſt das Gute im Allgemeinen, das Sittliche als ſolches; ſodann geht es auf die einzelnen Momente dieſes Einen,

---

1) Das iſt von Auguſtinus an das *Posse non peccare.* Homo potest, si vult, non peccare. Für dieſes gilt aber poſitiv: Du ſollſt nicht ſündigen.

2) Sir. 31, 10. 11.

allgemein Guten, welchen Momenten ſofort die verſchiedenen Tugenden entſprechen. Dieſem poſitiven Du ſollſt! folgt ein negatives, d. i. ein Du ſollſt nicht! Dieſes bezieht ſich auf Alles, was da auf dem ſittlichen Gebiete nicht ſein ſoll. Aber dieſes ſittlich Nichtſeinſollende, dieſes Negative, ſetzt überall das Seinſollende, folglich das Poſitive für das Bewußtſein voraus. Durch dieſe Vorausſetzung wird klar, daß das Poſitive nicht nur überall das Erſte, ſondern auch das von Gott allein Gewollte und Beabſichtigte iſt. Das Gute ſoll der Menſch, und er kann es vollbringen, weil das ihm verliehene Vermögen ein Vermögen iſt, das Gute thun zu können (potestas faciendi bonum). So iſt das Gute zweimal bejaht, einmal durch den geſetzgebenden Willen der Gottheit, das anderemal durch die freie Natur des Menſchen, die es vollbringen kann, wozu noch, wie wir ſpäter ſehen werden, eine dritte Macht kommt, die des Gewiſſens. Das Böſe aber iſt von Gott nicht gewollt, dem Menſchen hingegen iſt es durch das Wahlvermögen bloß möglich (potestas faciendi malum); allein es iſt ihm mit, oder gewiſſermaßen vor dieſer Möglichkeit auch das Gegentheil möglich: es iſt ihm nämlich möglich, das Böſe nicht zu thun (potestas non faciendi malum). So iſt das Poſitive nicht nur das Primäre, das von Gott Gewollte, das der wahren Natur des Menſchen Zuſagende und damit Uebereinſtimmende (das eigentlich Natürliche), ſondern es iſt auch dasjenige, um weßwillen Gott überhaupt die freie Creatur hervorgebracht hat.

3. Dieſes poſitive Du ſollſt! ſpricht eben ſo einfach als klar die heil. Schrift in folgenden Worten aus: „Das Leben und den Tod habe ich dir vorgelegt, den Segen und den Fluch; aber du ſollſt das Leben erwählen, auf daß du lebſt, du und dein Same, zu lieben den Ewigen, deinen Gott, ſeiner Stimme zu gehorchen, und ihm anzuhangen; denn er iſt dein Leben.“ [1]) Zu dieſem poſitiven Du ſollſt! tritt das negative Du ſollſt nicht! in dem Ausſpruch: „Sprich nicht: durch den Herrn bin ich abtrünnig geworden: denn, was er haſſet, das ſollſt du nicht thun.“ .... „Er hat Niemanden befohlen, gottlos zu ſein, und Niemanden Erlaubniß gegeben, zu ſündigen.“ [2]) Der Böſe wählt, was Gott nicht will: „Jene haben ihre Luſt an ihren Wegen, und an ihren Gräueln hat ihre Seele Wohlgefallen“ .... „Sie thaten, was böſe iſt in meinen Augen, und erwählten, was ich nicht will.“ [3]) Die nämliche Anſchauung ſprachen die Kirchenväter aus. Auguſtinus legt in ſeiner Frei-

1) 5 Moſ. 30, 19. 20. 2) Sir. 15, 11. 21. 3) Jeſ. 66, 3. 4.

heitstheorie das Hauptgewicht ganz darauf, daß Gott nach ſeiner **Grundabſicht** dem Menſchen das Wahlvermögen **nur zum Guten** gegeben habe, und daher Strafe verhänge, wenn der Menſch ſtatt des Guten das Böſe gewirkt.[1]) Aehnlich **Anſelm**. Er geht bei ſeinen Beſtimmungen auf das Ebenbild Gottes im Menſchen zurück. Der vernünftigen Creatur muß daran liegen, das der geiſtigen Natur eingepreßte göttliche Bild vor Allem im Willen und durch ihn darzuſtellen.[2]) Dieß geſchieht aber, wenn der Menſch ebenſo durch ſeinen freien Willen gut iſt, wie Gott weſentlich und mit abſoluter und ewiger Freiheit gut iſt.[3]) Soll das Wort **Freiheit** mit ſeinem Begriffe auf Gott, die höhern Geiſter und den Menſchen zumal angewendet werden; ſo kann in den Begriff der Freiheit das Sündigen-Können nicht aufgenommen werden; die Freiheit iſt aber auch ihrer

---

1) *August.* de lib. arb. l. II. c. 1: *Evod.* Deinde ex hoc, quod ego posui, tuque concessisti, omne bonum ex Deo esse, etiam hominem ex Deo esse, intelligi potest. Homo enim ipse, in quantum homo est, aliquod bonum est; quia recte vivere, cum vult, potest. *Aug.* Plane si hæc ita sunt, soluta quæstio est, quam proposuisti. Si enim homo aliquod bonum est, et non posset nisi cum vellet recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam Deum dedisse credendum est. Satis ergo causæ est, cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere. Ad hoc autem datum vel hinc intelligi potest, quia si quis ea usus fuerit ad peccandum, divinitus in eum vindicatur. Quod injuste fieret, si non solum ut recte viveretur, sed etiam ut peccaretur, libera esset voluntas data. Quomodo enim juste vindicaretur in eum, qui ad hanc rem usus esset voluntate, ad quam rem data est? Nunc vero Deus cum peccantem punit, quid videtur tibi aliud dicere nisi: Cur non ad eam rem usus es libera voluntate, ad quam tibi eam dedi, hoc est, ad recte faciendum?

2) *Monolog.* c. 68: Consequi itaque videtur, quod rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam, per voluntarium effectum exprimere.

3) *Medit.* XIX. c. 5: Fecit autem Deus creator hominem ad imaginem et similitudinem suam, quia fecit eum rationalem. Et sicut Deus voluntate bonus est; sic homo ad ejus similitudinem factus, voluntate bonus est: in hoc similis creatori, quia creator voluntate bonus, homo voluntate bonus: sed in hoc differens, quia creator æternaliter a se ipso est bonus, et essentialiter; homo vero ideo bonus, quia imitatur eum, qui æternaliter et essentialiter a se ipso est bonus. Est autem, sicut dixi, creator voluntate bonus, homo ad similitudinem creatoris factus, voluntate bonus; sed in hoc differens, quod creator non vult nec potest esse, vel velle aliud, quam esse bonus; voluntas enim, et potentia est illi essentia. Homini vero est aliud voluntas et potentia, quam essentia. Si tamen concordat cum voluntate Dei, et idem vult, quod Deus, exprimit in se imaginem Dei.

Beſtimmung nach nicht das Vermögen zu ſündigen oder nicht zu ſündigen.[1]) Damit will geſagt ſein: da von der abſoluten Heiligkeit und Güte nur Gutes ausgehen kann; ſo kann kein Weſen ſein, in deſſen Beſtimmung es läge, zu ſündigen. Denn ſo wäre die Sünde Zweck der Schöpfung gerade ſo, wie es das Gute iſt. Damit iſt aber nicht ausgeſagt, daß es dem Willen nicht möglich ſei, wirklich zu ſündigen. Er kann es, wenn er will; aber wenn er ſündigt, ſündigt er gegen Gottes Willen und gegen ſeine eigene Beſtimmung zugleich. Wie aber das Böſe gegen den göttlichen Willen und des Menſchen Beſtimmung iſt, ſo iſt es auch gegen die menſchliche Natur. Daher redet Athanaſius die Apollinariſten folgendermaßen an: „Saget alſo: wenn das Nichtſündigen aus Zwang geſchieht, ſo wird das Sündigen der Natur gemäß ſein; und ihr müſſet alſo zugeben, daß der Schöpfer der Natur der Urheber der Sünde ſei. Wenn aber dieß Gottesläſterung iſt, und man nothwendig ſich dahin auszudrücken hat, das Sündigen ſei ein Dazugekommenes; ſo iſt offenbar, daß das Nichtſündigen der Natur gemäß war.“[2]) Die Sünde hat ſomit die Natur des Zufälligen.[3]) Es war anfänglich nicht das Gewollte, ſondern das Nichtgewollte; es mußte aber das Mögliche ſein, weil ohne die Freiheit auch das Gute nicht möglich war. Der göttliche Wille aber, der überall nur das Gute mit ſeinen beſeligenden Folgen will, will auch, daß der Menſch es wolle.[4]) Damit iſt angezeigt, daß der Zweck der Freiheit, wie ſie Wahlvermögen iſt, die ideale Freiheit ſei.

---

1) *De libero arbitrio*, c. 1: Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si hæc ejus esset diffinitio, nec Deus, nec Angeli, qui peccare nequeunt, liberum haberent arbitrium: quod nefas est dicere. . . . Quapropter talem opportet dare diffinitionem libertatis arbitrii, quæ nec plus nec minus illa contineat. Quoniam ergo liberum arbitrium divinum, et bonorum angelorum, peccare non potest; non pertinet ad diffinitionem libertatis arbitrii, posse peccare. Denique nec libertas, nec pars libertatis est potestas peccandi.

2) *Athanas.* contr. Appollinar. l. II. n. 9. Die letzten Worte lauten: *προδηλον, ὁτι το μη ἁμαρτανειν κατα φυσιν γεγονε.*

3) Daher heißt es in der oben angeführten Stelle: *Το ἁμαρτανειν συμβεβηκεν.* Es iſt geworden weder nach göttlicher Abſicht noch nach göttlichem Fügen.

4) *Anselm. de lib. arb.* c. 3: *Mag.* Ad quid tibi videntur illam habuisse libertatem arbitrii? An ad assequendum quod vellent, an ad volendum quod deberent, et quod illis velle expediret? *Disc.* Ad volendum quod deberent, et quod expediret velle. *Mag.* Ergo ad rectitudinem voluntatis habuerunt libertatem arbitrii. *Bellarmin.* de ascensione mentis in Deum. Grad. V. c. 3: Vult Deus omnes homines salvos fieri, sed *ita* vult, ut velit etiam eos velle.

Die ideale Freiheit.

§. 110.

Die ideale Freiheit iſt diejenige, in und durch welche der Menſch nach allen Seiten derjenigen göttlichen Idee ſeines eigenen Weſens entſpricht, in welche zugleich ſeine göttliche Beſtimmung, und zwar dieſe als die erreichte und vollendete, aufgenommen iſt. Aller Wille iſt nur um des Guten willen, weßwegen es keine Idee des Böſen gibt.

1. In der Lehre vom creatürlichen Geiſte im Allgemeinen haben wir eine Freiheit als Zuſtand und eine Freiheit als Vermögen unterſchieden. Was wir dort Freiheit, wie ſie Zuſtand iſt, genannt haben, iſt nach den mitgegebenen Erklärungen genau das, was wir ideale Freiheit nennen.[1]) Was nun aber damals vom creatürlichen Geiſte im Allgemeinen galt, gilt jetzt vom menſchlichen im Beſondern, hinſichtlich deſſen wir uns jetzt kürzer faſſen dürfen.

2. Hat ein Kirchenvater die eben ſo geiſtreiche als richtige Bemerkung gemacht, es ſei Zweck der Erſcheinung Chriſti, daß das Ende in den Anfang zurückkehre, daß nämlich der Menſch, welcher der Schlußſtein der Schöpfung iſt, ſich mit Gott, der Urſache der Schöpfung wieder vereinige;[2]) ſo dringt dieſer Gedanke beinahe durch alle chriſtlichen Lehrbeſtimmungen hindurch, und macht ſich für jede einzelne auf je eine beſondere Weiſe geltend. Und zwar ſprechen wir uns für unſern dermaligen Gegenſtand dahin aus: Es iſt Zweck des geſammten Chriſtenthums als göttlicher Anſtalt, den Menſchen objectiv in die ideale Freiheit des Urſtandes einzuführen, auf daß er ſie durch die Wahlfreiheit und die Gnade zugleich in ſich vollziehe, woraus ſofort die wahre Vollendung hervorgeht, die Zweck des ganzen Lebens iſt. Nur ſo begreifen wir die Ausſprüche der chriſtlichen Offenbarung über die ideale Freiheit, welche, indem ſie über die letztere handeln, die Sünde als eine Thatſache ſchon vorausſetzen. Und da erſcheint die ideale Freiheit zunächſt als ein Befreitſein von der Sünde. Allein dieſes Befreitſein von der Sünde iſt als ein bloß negatives Moment nicht ohne das poſitive: dieſes aber iſt die Gerechtigkeit und Heiligkeit, die auf dem Grund der objectiven Erlöſungsthat Chriſti durch einen Proceß wird,

---

1) Siehe oben 207—217.

2) *Iren.* adv. hær. l. IV. c. 20. n. 4: Jesus Christus, qui novissimis temporibus homo in hominibus factus est, ut finem conjungeret principio, id est hominem Deo.

durch welchen Proceß der Menſch ſtatt in den Dienſt der Sünde, in den Dienſt Gottes tritt und dadurch Wohlgefallen vor ihm und ewiges Leben erlangt.[1]) Wer zum Chriſtenthum berufen wird, wird in und mit ihm zu dieſer idealen Freiheit berufen.[2]) Führt aber das Chriſtenthum zur Freiheit, indem es zur Erlöſung und durch dieſe zur lebendigen Gemeinſchaft mit Gott führt, und wird ſich dieſe Gemeinſchaft als religiös-ſittlich neben Anderem dadurch bethätigen, daß der Menſch ſeinen eigenen Willen dem göttlichen, als dem Grundgeſetze der Welt, frei unterordnet; ſo wird da, wo der göttliche Geiſt im Menſchen zu dieſer Herrſchaft gekommen iſt, in und durch dieſe Herrſchaft aber auch die Gemeinſchaft mit Gott ſich darſtellt, auch die ideale Freiheit ſein. Daher der Ausſpruch: Der Herr iſt Geiſt: wo aber Geiſt des Herrn iſt, da iſt Freiheit.[3]) Dem Geſetze des von Sünde befreienden Geiſtes[4]) gegenüber, aber doch wieder in der engſten Verbindung mit ihm, ſpricht die heil. Schrift zugleich von einem Geſetze der Freiheit, welches ſie das vollkommene nennt.[5]) Muß in dieſes vollkommene Geſetz der Freiheit Alles aufgenommen ſein, was zur Idee der Freiheit gehört, folglich die ideale Freiheit wie die Wahlfreiheit; ſo legt der Ausſpruch, welcher in der Stelle vorkommt, es nahe, daß, eben nach dem Geſetz der Freiheit von Seite des Menſchen die ideale Freiheit nur erreicht werde durch die

---

1) Röm. 6, 18. 20. 22.: Befreit von der Sünde ſeid ihr der Gerechtigkeit dienſtbar geworden; . . . . denn als ihr Kinder der Sünde waret, ſeid ihr frei von der Gerechtigkeit geweſen. . . . . Nun aber befreit von der Sünde, Diener Gottes geworden, habet ihr zu eurer Frucht die Heiligung, und als Ende das ewige Leben. Gal. 4, 31.: Brüder, wir ſind nicht Kinder der Magd, ſondern der Freien, mit welcher Freiheit uns Chriſtus befreit hat. Röm. 8, 2.: Das Geſetz des Geiſtes, der da lebendig macht in Chriſto Jeſu, hat mich von dem Geſetze der Sünde und des Todes befreit. 1 Petr. 2, 15. 16.: Es iſt der Wille Gottes, daß ihr durch Rechthun die Unwiſſenheit thörichter Menſchen zum Schweigen bringt: als ſolche, die frei ſind, aber nicht als ſolche, die zum Deckmantel der Bosheit die Freiheit mißbrauchen, ſondern als Kinder Gottes.

2) Gal. 4, 31.: Ihr ſeid zur Freiheit berufen, Brüder: nur daß ihr die Freiheit nicht zum Anlaß für das Fleiſch gebrauchet, ſondern dienet einander durch die Liebe des Geiſtes. 1 Kor. 7, 22. 23.: Wer im Herrn berufen ward als Knecht, iſt ein Freigelaſſener des Herrn; deßgleichen wer als Freier berufen ward, iſt ein Knecht des Herrn. Ihr ſeid theuer erkauft, werdet nicht Knechte der Menſchen.

3) 2 Kor. 3, 17.

4) Röm. 8, 12.

5) Jakob 1, 25.: Wer das vollkommene Geſetz der Freiheit durchſchaut, und dabei beharret, und kein vergeßlicher Hörer, ſondern Vollbringer des Werkes iſt, der wird durch ſein Werk ſelig werden.

Wahlfreiheit. Endlich iſt dieſes Geſetz der Freiheit dasjenige, nach welchem der Menſch *gerichtet* wird. [1])

3. Die ideale Freiheit folgt aber an ſich nur aus der *weſentlichen Idee der Freiheit*, ja ſie folgt ſelbſt aus dem *Weſen der göttlichen Idee*, ſofern dieſe die Einheit vom göttlichem Gedanken und Willen iſt. Denn haben wir an der Hand der Offenbarung früher geſehen, daß alles Endliche ſich zurückführen läßt auf die ewige göttliche Idee, d. i. auf den ewigen göttlichen Gedanken und Willen vom Endlichen, [2]) und haben wir dort zugleich erkannt, daß in der göttlichen Idee nicht nur das *Weſen*, ſondern auch die *Beſtimmung des Weſens* ausgedrückt ſei; [3]) ſo ergab ſich für uns dort noch das Weitere, daß, und zwar eben vermöge des abſolut-heiligen Willens der Gottheit, aus dem die Idee eben ſo iſt, wie aus ihrem Denken, es *keine Idee des Böſen* geben könne. [4]) Gibt es nun von Seite Gottes und überhaupt keine Idee des Böſen; ſo gibt es auch kein durch Gott geſetztes wirkliches Böſes: aber eben ſo wenig gibt es durch Gott ein *wollendes* Weſen, das da die *Beſtimmung* hätte, *das Böſe zu wollen*, und das Gewollte zu verwirklichen. Vielmehr liegt in dem göttlichen Willen, welcher die ſchöpferiſche Urſache des menſchlichen iſt, für den letztern auch der eigentliche und einzig wahre *Beſtimmungsgrund*, es liegt nämlich in ihm, ſich ſelber mit Freiheit ſo zu beſtimmen, wie er durch den göttlichen Willen beſtimmt iſt, ſich zu beſtimmen, d. i. zum Guten. Es iſt daher auch nur eine nothwendige Folge, daß der Geiſt, der ſich mit Freiheit nicht nach dem göttlichen Willen, und folglich nach der Idee beſtimmt, aus dem *Reiche der Idee* gänzlich herausfalle, damit aber ſelbſt *ideen-*, *beſtimmungs-* und *weſenlos* werde.

4. Auf dieſe ideale Freiheit hat unter den Vätern ſchon *Clemens Alexandrinus* hingewieſen, wenn er nichts von einer Freiheit wiſſen will, die den Lüſten dient, und nur an die ſich hält, durch welche uns Gott vom Böſen befreit. [5]) Eben ſo beſtimmt die ideale Freiheit *Auguſtinus*,

---

1) Jakob. 2, 12.: Redet und handelt als ſolche, die durch das Geſetz der Freiheit gerichtet werden ſollen.

2) Dogmatik II. in der Lehre von der göttlichen Intelligenz S. 316 ff.; in der Lehre vom göttlichen Willen S. 360 ff.

3) Dogmatik II. 317—321.

4) Dogmatik II. 360, 361. Vgl. dazu unſere umſtändlichere Expoſition über dieſen Punkt in der *Philoſophie des Chriſtenthums*, I. 915—917.

5) Strom. l. III. c. 5. p. 531: *μηδε λεγοντων ἐλευθεριαν την ὑπο ἡδονης δουλειαν, καθαπερ οἱ την χολην γλυκειαν· ημεις γαρ ἐλευθεριαν μεμαθηκαμεν, ἡν ὁ κυριος ἡμας ἐλευθεροι μονος ἀπολυων των ἡδονων τε και των ἐπιθυμιων και των ἀλλων παθων.*

die ihm ſofort die eigentliche und wahre, oder die Freiheit iſt, die er die erſte nennt.[1]) Frei iſt demnach nicht, wer noch der Sünde dient.[2]) Verhält ſich aber dieſes ſo; ſo wird am freieſten Derjenige ſein, welcher der Sünde gar nicht mehr dienen kann,[3]) weil er das Gute zur alleinigen Herrſchaft in ſich gebracht hat. Dieſe Freiheit iſt die wahre Freiheit, die vera libertas, die nämlich, in und durch welche er frei vom Laſter,[4]) frei von der Liebe vergänglicher Dinge[5]), und frei von der Herrſchaft der Ungerechtigkeit, des Todes und des Teufels iſt.[6]) Durch dieſe Freiheit tritt der Menſch in ſeine wahre von Gott geſchaffene Natur ein, ſo wie er umgekehrt durch die ihm mögliche Wahl des Böſen und den daran geknüpften Abfall der Unnatur ſich überantwortet.[7]) Will man die ideale Freiheit als Freiheit von den Begierden und vom Böſen eine negative nennen; ſo ſteht dieſe negative Freiheit doch unendlich höher, als das bloße Wahlvermögen der Pelagianer, ſofern dieſes nur die Mög-

---

1) *August. in Joannis Evang.* c. 8. tract. 41: Prima est ergo libertas, carere criminibus. *Cfr. de praedest. sanct.* c. 15.

2) *De spiritu et littera*, cc. 16, 30. *Ad Anastasium* epist. 145. n. 2: ...Voluntas humana, quæ nec libera dicenda est, quamdiu est vincentibus et vincientibus cupiditatibus subdita.

3) Es iſt dieß das *non posse peccare. De corrept. et grat.* c. 11: Quid erit autem liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato? *Enchirid. de fide, spe et caritate*, c. 105: Multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato. Neque enim culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus. *Cfr. Civ. Dei,* XXII. 30.

4) *De civ. Dei,* XIV. 11: Arbitrium igitur voluntatis tunc est *vere* liberum, cum vitiis peccatisque non servit. *Cfr.* XIX. 15.

5) *De vera relig.* c. 48: Das liberum esse ab amore mutabilium rerum.

6) *De civ. Dei*, V. 18: Das liberum esse ab iniquitatis et mortis et diaboli dominatu.

7) *De civ. Dei*, XIV. 11: Fecit itaque Deus, sicut scriptum est, hominem rectum; ac per hoc voluntatis bonæ. Non enim rectus esset, bonam non habens voluntatem. . . Mala vero voluntas prima (bei der wirklichen Freiheitsprobe), quoniam omnia mala opera præcessit in homine, defectus potius fuit quidam ab opere Dei ad sua opera, quam opus ullum. Et ideo mala opera, quia secundum se, non secundum Deum; ut eorum operum tanquam fructuum malorum voluntas ipsa esset velut arbor mala, aut ipse homo in quantum malæ voluntatis. Porro mala voluntas, quamvis non sit secundum naturam, sed *contra naturam*, quia vitium est: tamen ejus naturæ est, cujus est vitium, quod nisi in natura non potest esse, sed in ea, quam creavit ex nihilo, non quam genuit Creator de semetipso, sicut genuit Verbum, per quod facta sunt omnia.

lichkeit des Guten und des Böſen — possibilitas boni et mali — oder vielmehr die Möglichkeit des Böſen gerade ſo wie des Guten iſt. [1]) Allein jene negative Freiheit, ſofern man der idealen dieſes Prädicat geben will, gründet ſich doch zuletzt in einem Poſitiven, in dem Guten nämlich, das im Menſchen zur Herrſchaft gekommen iſt. Die Unmacht des Böſen gründet ſich in der vorhandenen Macht und Herrſchaft des Guten. Und je größer dieſe iſt, deſto mehr wird das eintreten, was unter Nicht-Sündigen-Können — non posse peccare — verſtanden wird. Dieſes Nicht-Sündigen-Können iſt aber nach einem andern Ausdruck nur die höhere — ſittlich-religiöſe — Nothwendigkeit, nach welcher das Gute dem Geiſte zur andern Natur geworden iſt. [2]) Aehnlich Boethius. [3]) Auch Anſelm trägt in enger Anſchließung an Auguſtinus im Ganzen dieſelben Gedanken vor. In reinerer Freiheit ſteht der Wille, der nicht mehr ſündigen kann. [4]) Daß ihm dieſes Nicht-Sündigen-Können aus einer heiligen Nothwendigkeit fließe, haben wir früher ſchon geſehen. [5]) Wenn nun von denen, welche in dieſer idealen Freiheit ſich noch nicht befeſtiget haben, ſtets noch geſündigt wird, jene höhere Freiheit aber als Idee, Geſetz und Ziel eben denen, die ſündigen, dennoch unaufhörlich vor dem Geiſte ſteht, obſchon ſich in ihnen die Wahlfreiheit nicht danach richtet; ſo geſchieht zwar die Sünde durch die Freiheit, aber nicht ſofern ſie in jenem höhern Sinne frei iſt. [6])

---

1) *August.* opp. imp. III. 120. VI. 10. Wie Auguſtinus, ſo auch Anſelm de lib. arb. c. 1: Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi.

2) *August. de perfectione justitiae hominis,* c. 4: Tanta libertas, in qua sicut necesse est permaneat beate vivendi voluntas, ita ut sit etiam bene vivendi et nunquam peccandi voluntaria felixque necessitas.

3) *De consol. phil.* l. V. pros. 2: Quare quibus in ipsis inest ratio, inest etiam volendi nolendique libertas. Sed hanc non in omnibus æquam esse constituo. Nam supernis divinisque substantiis et perspicax judicium et incorrupta voluntas et efficax optatorum præsto est potestas. Humanas vero animas liberiores quidem esse necesse est, cum se in mentis divinæ speculatione conservant; minus vero, cum dilabuntur ad corpora, minusque etiam, cum terrenis artubus conligantur. Extrema vero est servitus, cum vitiis deditæ rationis propriæ possessione ceciderunt.

4) *Anselm. de lib. arb.* c. 1: Liberior igitur est voluntas, quæ a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam quæ illam potest deserere.

5) Aus einer oben S. 215, 216 der XIX. Medit. c. 3 entnommenen Stelle.

6) *Anselm. de liber. arb.* c. 2: Peccavit autem per arbitrium suum, quod erat liberum; sed non per hoc, unde liberum erat, id est, per potestatem, qua poterat non peccare, et peccato non servire: sed per potestatem, quam habebet peccandi, qua nec ad non peccandi libertatem juvabatur, nec ad peccandi servitutem cogebatur.

5. Zu derjenigen Freiheit, die wir die ideale nennen, führt nach der Offenbarungslehre vorzugsweiſe die Wahrheit.[1]) Dadurch aber iſt uns der weitere Weg der Betrachtung vorgezeichnet.

Das Verhältniß der Intelligenz zum Willen.

Die Idee des Guten und ihre Verwirklichung durch die Freiheit.

§. 111.

Der durch göttliche Schöpfung hervorgegangene menſchliche Geiſt iſt als der intelligente zugleich auch der freie. Dieſes Bei- und Ineinanderſein von Intelligenz und Freiheit folgt daraus, daß der Menſch Geiſt, als Geiſt aber jenes Weſen iſt, das, wie es von Gott in der ewigen Idee gedacht und gewollt iſt, eben ſo ſelber wieder denkt und wieder will. Der menſchliche Geiſt erkennt demnach in ſich, neben und mit der Intelligenz auch den Willen, und zwar dieſen als den freien. Dadurch begreift er ſich als ſittliches Weſen, dem eine ſittliche Aufgabe zu Theil geworden, und zwar die, die von der Vernunft vorgehaltene Idee des Guten zu verwirklichen. Für das wirkliche Handeln und in demſelben ſind Intelligenz und Wille zwar durch kein nothwendiges Band mit einander verbunden (wodurch ſofort der geiſtige Zwieſpalt möglich wird): ſie ſollen aber verbunden durch Freiheit, und zwar in der Art ſein, daß der Wille die von der Intelligenz begriffene Wahrheit und die in und mit derſelben geſetzte Idee des ſittlichen Lebens zum Vollzug bringt. Realiſirt nun der Wille die Idee des Menſchen, wie ſie die Intelligenz erkennt und der innere Menſch ſelbſt will; ſo wird der Geiſt ein wahrhaft ſittlicher, und die ideale Freiheit tritt in ihrem ganzen Umfang und in ihrer ganzen Tiefe ein.

1. Durch göttliche Schöpfung iſt mit der Intelligenz überall zugleich auch der Wille geſetzt: beide zuſammen erſt machen das eigentliche, innere Weſen des Geiſtes aus. Daher kann überhaupt kein Geiſt gedacht werden, der entweder nur Intelligenz oder nur Wille wäre. Die Intelligenz ohne Wille wäre ohne Beſtimmung des eigenen Lebens, ja ſelbſt ohne Leben und Bewegung; der Wille ohne Intelligenz aber wäre ohne Idee und

---

1) Siehe oben S. 213, 214 die aus Joh. 8, 31. 32. 34. 36. angeführten Stellen.

ohne Wahrheit. Ohne den einen wie den andern weſentlichen Factor endlich wäre der Geiſt ſchlechthin unperſönlich. Aus dieſer Anſchauung des innern Weſens des Geiſtes heraus haben von jeher die Kirchenväter und Theologen im menſchlichen Geiſte mit der Intelligenz auch den Willen erkannt, und Origenes hält gewiß mit allem Rechte dieſe Vorſtellung ſelbſt für einen ausgemachten Beſtandtheil der kirchlichen Verkündigung.[1] In der engſten Concentration lautet der Gedanke: Alles Intellectuelle iſt auch frei.[2] Der Gedanke beſtimmt ſich näher durch den andern: der Menſch iſt als ein intelligentes Weſen zugleich auch ein freiwollendes. Dieß geht ſchon daraus hervor, weil jeder creatürliche Geiſt Ebenbild Gottes iſt, das Gott-Ebenbildliche aber im freien Willen ebenſo wie in der Intelligenz beſteht.[3] Mit der Intelligenz iſt demnach immer auch der Wille verbunden;[4] und dieſe Verbindung iſt ſo innig und ſo feſt, daß, könnte der Wille je irgendwie verloren gehen, unmittelbar mit ihm auch die Intelligenz abhanden kommen müßte.[5] Das Verhältniß zwiſchen Intelligenz und Willen iſt demnach in dem Sinne ein ſchlechthin weſentliches, daß jedem vernünftigen Geiſte auch der Wille von Natur einwohnt.[6]

2. Begreift ſich nun aber der Menſch in ſeiner Selbſterkenntniß eben ſo als den freien, wie als den intelligenten; ſo iſt unmittelbar mit dem

1) *Orig. de princ. praefat.* n. 5: Est et illud definitum in ecclesiastica prædicatione, omnem animam rationalem esse liberi arbitrii. *Cfr. Ibid.* l. II. c. 9. n. 6: Aequales creavit omnes (homines) ac similes, quos creavit, quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis existeret. Verum quoniam rationabiles ipsæ creaturæ sicut frequenter ostendimus, arbitrii facultate donatæ sunt: libertas unumquemque voluntatis suæ vel ad profectum per imitationem Dei provocavit, vel ad defectum per negligentiam traxit.

2) *Cyr.* *παν γαρ λογικον αὐτεξουσιον.*

3) *Iren.* IV. 4. 3: Homo vero rationabilis et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suæ potestatis, ipse sibi causa est. IV. 37. 1: Posuit autem (Deus) in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis (etenim angeli rationabiles).

4) *Boeth. consol. phil.* l. V. pros. 2: Neque enim fuerit ulla rationalis natura, quin eidem libertas adsit arbitrii.... Quare quibus in ipsis inest ratio, inest etiam volendi nolendique libertas. *Anselm. de liber. arb.* c. 10: Semper itaque habet rationalis natura liberum arbitrium.

5) *Gregor. Nyss. orat. catechet.* c. 31: *ἡ δε λογικη τε και νοερα φυσις, ἐαν το κατ' ἐξουσιαν ἀποθηται, και την χαριν του νοερου συναπωλεσεν.*

6) *Joan. Damascen. orthod. fid.* l. III. c. 18: *πασῃ γαρ λογικῃ φυσει παντως ἐμπεφυκε το αὐτεξιον θελημα. Cfr. Origen. de princip.* l. I. c. 8. n. 3: Secundum nos vero nihil est in omni rationabili creatura, quod non tam boni quam mali sit capax.

letzten Momente zugleich noch ein anderes gegeben, nämlich das ſittliche, und der Geiſt erkennt ſich in Folge hievon, im Unterſchiede vom bloßen Naturweſen, das der Nothwendigkeit folgt, als ein ſittliches Weſen, dem die Idee des Guten als die Idee des von ihm durch freies Wollen und Handeln zu verwirklichenden wahrhaft Schönen, Heiligen, Herrlichen und Preiswürdigen einwohnt.[1] Mit der Freiheit ſteht oder fällt die Tugend, das Sittlich-Gute in ſeiner lebendigen Wahrheit und in ſeiner wirklichen Erſcheinung.[2] Die Idee des Guten lebt im Innern des Menſchen.[3] Ihr entſpricht in demſelben Innern die Idee eines ewigen Geſetzes.[4] Der Wille dieſes Geſetzes iſt aber das Gute ſelber wieder, d. i. ſeine Erfüllung durch die Freiheit. Das Gute iſt ein durch die menſchliche Freiheit zu Verwirklichendes; der Menſch aber, der ſeine Beſtimmung begreift, die in der Verwirklichung des Guten beſteht, erkennt ſich unmittelbar hiedurch als ein ſittliches Weſen. Denn zum Begriff des Sittlichen gehört einerſeits der Begriff des Guten, das

---

1) *Iren. adv. haer.* l. IV. c. 37. n. 6: Sed oportebat, inquit, eum neque angelos tales fecisse, ut possent transgredi, neque homines qui statim ingrati existerent in eum, quoniam rationabiles et examinatores et judiciales facti sunt et non quemadmodum irrationabilia sive inanimalia, quæ sua voluntate nihil possunt facere, sed cum necessitate et vi ad bonum trahuntur, in quibus unus sensus et unus mos, inflexibiles et sine judicio, qui nihil aliud esse possunt, præter quam quod facti sunt. Sic autem nec suave esset eis quod est bonum, neque pretiosa communicatio Dei, neque magnopere appetendum bonum, quod sine suo proprio motu et cura et studio provenisset sed ultro et otiose insitum: ita ut essent nullius momenti boni, eo quod natura magis quam voluntate tales existerent et ultroneum haberent bonum, sed non secundum electionem, et propter hoc nec hoc ipsum intelligentes, quoniam pulchrum sit quod bonum, neque fruentes eo. Quæ enim fruitio boni apud eos qui ignorant? Quæ autem gloria his qui non studuerunt illud? Quæ autem corona his, qui non eam ut victores in certamine consecuti sunt?

2) *Origen. contra Celsum.* l. IV. n. 3: *ὁτι ἀρετης μεν ἐαν ἀνελῃς το ἑκουσιον, ἀνειλες αὐτης και την οὐσιαν.*

3) *August. de civ. Dei*, XI. 27: Habemus enim alium interioris hominis sensum, . . . *quo justa et injusta sentimus, justa per intelligibilem speciem*, injusta per ejus privationem. Ad hujus sensus officium non acies pupillæ, non foramen auriculæ, non spiramen narium, non gustus faucium, non ullus corporeus tactus accedit.

4) *August. de lib. arb.* I. 6: Simul etiam te videre arbitror, in ista temporali lege nihil esse justum atque legitimum, quod non ex hac æterna sibi homines derivaverint. . . Ut igitur breviter *aeternae legis notionem*, *quae impressa nobis est*, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima.

da ſein ſoll, und anderſeits der Begriff der Freiheit, die das Gute zu wollen und zu vollbringen hat.

3. Obſchon aber der Wille überall iſt, wo Vernunft iſt, und das Eine nie ohne das Andere gefunden wird; ſo vermögen ſie doch in dem Sinne getrennt von einander zu ſein und zu wirken, daß der Wille das Gegentheil von dem vollbringt, was die Vernunft mit ihren Ideen für das Handeln vorſchreibt. Obſchon das rechte und wahre Verhältniß zwiſchen Vernunft und Willen die Einheit beider will; ſo iſt doch der Widerſpruch und der Zwieſpalt zwiſchen denſelben ein Mögliches, — und zwar durch den Willen, der als der freie das ſchlechthinige Gegentheil von dem vollbringen kann, was die Vernunft mit ihren ſittlichen Ideen und Geſetzen will. Wenn die heil. Schrift dieſen Widerſpruch und dieſen Zwieſpalt als einen bereits wirklichen beſchreibt; ſo iſt er nicht nur vor ſeiner Wirklichkeit der durch die Freiheit mögliche geweſen, ſondern er iſt auch durch dieſelbe Freiheit wirklich geworden. Es ſagt aber die Schrift in einer für unſern Gegenſtand höchſt wichtigen Stelle: „Wohl wiſſen wir, daß das Geſetz geiſtig iſt; allein ich bin fleiſchlich, ein Sclave der Sünde. Denn was ich thue, das anerkenne ich nicht,[1] weil ich nicht thue, was ich will; vielmehr das Böſe, das ich haſſe, thue ich. Indem ich aber das thue, was ich ſelbſt nicht billige, gebe ich dem Geſetze das Zeugniß, daß es gut ſei. Ich ſelbſt bin es alſo eigentlich nicht, der ſo wirkt, ſondern die in mir wohnende Sünde. Ja ich weiß, daß in mir, das heißt, in meinem Fleiſche, das Gute nicht wohnt; zwar liegt das Wollen mir nahe, aber das Vollbringen des Guten finde ich nicht. Denn nicht das Gute, das ich will, thue ich, ſondern ich thue das Böſe, das ich nicht will. Wenn ich aber das, was ich nicht will, thue; ſo bin nicht ich, ſondern die in mir wohnende Sünde iſt da wirkſam. Ich finde alſo, wenn ich das Gute thun will, das Geſetz, daß das Böſe mir anklebt; denn nach dem innern Menſchen pflichte ich dem Geſetze bei. Aber ich bemerke in meinen Gliedern ein anderes Geſetz, das dem Geſetze meines Geiſtes entgegen iſt, und mich zum Sclaven des Sündengeſetzes macht, das in meinen Gliedern herrſcht. Ich unglücklicher Menſch! Wer

---

1) Ὃ γαρ κατεργαζομαι, οὐ γινωσκω: ich nehme οὐ γινωσκω mit Auguſtinus für: non approbo, oder erweitert mit Toletus: non intelligo, i. e. mente non approbo, et facienda non esse judico. Die ſprachliche Rechtfertigung ergibt ſich aus Matth. 7, 23. 1 Kor. 8, 33. Gal. 4, 9. Der Sinn iſt: Was ich thue, iſt nicht das, was ich als das Seinſollende, d. i. als das Rechte und Wahre, der Idee des ſittlichen Geiſtes Entſprechende, erkenne.

wird mich von dieſem Todeskörper befreien?" [1]) In dieſer Stelle findet ſich auf der einen Seite das ſündige Handeln des Menſchen: auf der andern der innere Menſch (ὁ ἐσω ἀνθρωπος), der, dem göttlichen Geſetze und dem Geſetze des eigenen (beſſern) Geiſtes beiſtimmend, das gerade Gegentheil von dem will, was doch durch den Menſchen in Wirklichkeit gethan wird. Ein ſolches Handeln iſt das Vollbringen eines Widerſpruchs, und das Reſultat deſſelben der Zwieſpalt im Innern des Geiſtes. Daher erkennt ſich auch der Geiſt, der ſich in der Wahrheit ſeines Weſens weiß und der Idee dieſes Weſens entſprechen will, in ſeinen Handlungen nicht wieder, d. h. er erkennt die Handlungen, die er als der ſündige vollbringt, nicht als ſeine Handlungen, als Handlungen nämlich des Innern, dem göttlichen Geſetz und der Idee entſprechende Handlungen, ſondern er begreift jene ſündhaften Handlungen als ſolche, die er vollbracht hat, nachdem er ſich ſelbſt entfremdet und in Widerſpruch mit der beſſern Natur und Beſtimmung gerathen war. Die ſündhafte Handlung iſt nicht durch den höhern Willen, welcher dem höhern Weſen der Idee entſpricht, geſetzt, und folglich hat dieſer höhere Wille auch keinen Antheil an jener. Was aber für uns jetzt insbeſondere aus dieſer Stelle hervorgeht, iſt der aus ihr abgeleitete Satz, daß der Menſch durch das ihm inwohnende Wahlvermögen auch ſolche Handlungen zu ſetzen vermöge, die gegen ſein höheres Erkennen und Wollen ſind. Dieſer Gedanke iſt auch ſpäter zu jeder Zeit feſtgehalten worden. Keine Vorſtellung der Vernunft, deren Wahrheit auch noch ſo ſehr begriffen und erkannt iſt, übt auf die Freiheit eine zwingende Gewalt aus. [2]) Selbſt die Erkenntniß Gottes, oder das Wiſſen, daß etwas von ihm kommt oder ſein Wille iſt, beſtimmt den Willen des Menſchen nicht zu Handlungen, die jener Erkenntniß und jenem Wiſſen entſprechen. [3]) So ſehr daher

---

1) Röm. 7, 14—24.

2) *Origen. de princ.* l. III. c. 1. n. 3, 4: το μεν οὐν ὑποπεσειν τοδε τι των ἐξωθεν φαντασιαν ἡμιν κινουν τοιανδε ἠ τοιανδε, ὁμολογουμενως οὐκ ἐστι των ἐφ' ἡμιν· το δε κριναι οὑτωσι χρησασθαι τῳ γενομενῳ, ἠ ἑτερως, οὐκ ἀλλου τινος ἐργον ἠ του ἐν ἡμιν λογου ἐστιν, ἠτοι παρα τας ἀφορμας ἐνεργουντος ἡμας προς τας ἐπι το καλον προσκαλουμενας και το καθηκον ὁρμας, ἠ ἐπι το ἐναντιον ἐκτρεποντος. Εἰ δε τις αὐτο το ἐξωθεν λεγει εἰναι τοιονδε, ὡστε ἀδυνατως ἐχειν ἀντιβλεψαι αὐτῳ τοιῳδε γενομενῳ, οὑτος ἐπιστησατω τοις ἰδιοις παθεσι και κινημασιν, εἰ μη εὐδοκησις γινεται και συγκαταθεσις και ῥοπη του ἡγεμονικου ἐπι τοδε τι, δια τασδε τας πιθανοτητας.

3) *Origen. de princ.* l. III. c. 1. n. 22: οὐτε το ἐφ' ἡμιν χωρις της ἐπιστημης του θεου, οὐτε ἡ ἐπιστημη του θεου προκοπτειν ἡμας ἀναγκαζει, ἐαν μη και

durch unmittelbare göttliche Schöpfung auch immer die Intelligenz und der Wille, das Theoretiſche und das Praktiſche zuſammengeordnet ſind; ſo gewiß iſt doch, daß Trennung möglich iſt, wie denn der Widerſpruch und der Zwieſpalt zwiſchen beiden in der Menſchheit als eine unläugbare Thatſache daſteht.

4. Allein dieſe Trennung iſt von Gott eben ſo wenig gewollt, als ſie für den Menſchen das Wahre und Natürliche iſt. Vielmehr liegt die Wahrheit des Verhältniſſes darin, daß, wie Gott im creatürlichen Geiſte durch unmittelbare Schöpfung die Intelligenz und die Freiheit zuſammengeordnet hat, dem Menſchen nunmehr die Beſtimmung obliegt, das Unmittelbare in ſich zu vermitteln, und Vernunft und Wille durch eigene freie Thätigkeit in Einklang zu bringen, — eine Beſtimmung, an deren wirkliche Löſung die innere Wahrheit, ſo wie die Würde und Bedeutung des menſchlichen Lebens ſelbſt ſchlechthin geknüpft iſt.

5. Dieſe Vermittlung ſelbſt hat ihren Ausgang in einer geiſtigen Bewegung, auf welche beinahe alle Kirchenväter und chriſtlichen Theologen in ihren Verhandlungen über die menſchliche Freiheit und ihr Verhältniß zur Intelligenz hingewieſen haben. Es iſt dieß aber die gegenſeitige Bewegung zwiſchen der Vernunft und dem Willen ſelbſt. Die Vernunft bewegt ſich nämlich hin zum Willen, und zwar in keiner andern Abſicht als in der, daß vom Willen die durch die Vernunft erkannte Wahrheit ins Leben eingeführt, und in ihm verwirklicht werde. Es liegt der Freiheit ob, die von der Intelligenz begriffene und dargebotene Idee zu realiſiren.[1] Die von der Intelligenz ausgehende Bewegung hat vor allem das Ziel und den Zweck des geiſtigen Lebens zu ihrem Objecte, die beide im Sittlich-Guten liegen. Es iſt dieß eine Bewegung durch die Vorſtellung, durch die Vorſtellung nämlich des Guten als eben des genannten Zieles und Zweckes. Auf dieſe erſte Bewegung durch die Erkenntniß des Guten als des Ziels und Zwecks des menſchlichen Lebens folgt eine zweite Bewegung,

---

ἡμεις ἐπι το ἀγαθον τι συνεισαγωμεν· οὐτε του ἐφ' ἡμιν χωρις της ἐπιστημης του θεου και της καταχρησεως του κατ' ἀξιαν του ἐφ' ἡμιν, ποιουντος εἰς τιμην ἠ εἰς ἀτιμιαν γενεσθαι τινα.

1) Ueber die Bewegung von der Vernunft zum Willen ſagt Johannes Damascenus *fid. orthod.* l. III. c. 18. p. 242. Tom. I. ed. Le Quien: ἡ δε λογικη φυσις, ἐχει μεν την φυσικην ὀρεξιν κινουμενην, ὑπο δε του λογου ἀγομενην το και ῥυθμιζομενην ἐπι των φυλασσοντων το κατα φυσιν. του γαρ λογου προτερημα τουτο ἐστιν, ἡ αὐτεξουσιος θελησις ἡν τινα φυσικην ἐν τῳ λογικῳ φαμεν κινησιν.

und zwar die des Willens, der ſich nicht nur zur Intelligenz zurückbewegt, ſondern auch die übrigen Kräfte der Seele zur Thätigkeit aufruft.[1]) Der Intelligenz kommt demnach die Priorität in ſofern zu, als ſie, da in ihr die Ideen und Formen liegen, durch ihre Vorſtellung den Willen über ſeine Beſtimmung orientirt, und ihm zugleich Anweiſung gibt, ſie zu erreichen; im Willen hingegen liegt die Urſache und der Anfang des wirklichen Handelns.[2]) Erfaßt daher gleichwohl die Intelligenz den Zweck zuerſt, und geht ſomit die erſte Bewegung von ihr aus; ſo iſt doch diejenige Bewegung, die ſtrebt, das Ziel wirklich zu erreichen, im Willen zu ſuchen.[3])

1) *Thom. Aquin. Summa theol. P. I.* qu. 82. art. 4: Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum *finis* sicut dicitur quod finis movet efficientem. *Et hoc modo intellectus movet voluntatem: quia bonum intellectum est objectum voluntatis*, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animæ vires. Cujus ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis illa potentia, quæ respicit finem universalem, movet potentias. *Cfr.* qu. 107. art. 1. *Prima secundae* qu. 9. artt. 1, 2, 3. qu. 11. art. 1. qu. 16. art. 1. qu. 17. art. 1. qu. 18. art. 7. qu. 19. art. 3. qu. 56. art. 3. qu. 58. art. 1. qu. 74. art. 5. qu. 58. art. 8. qu. 82. art. 1.

2) *Thom. Aquin. Summa theol. Prima secundae* qu. 13. art 1: Est autem considerandum in actibus animæ, quod actus, qui est essentialiter unius potentiæ vel habitus, *recipit formam et speciem a superiori potentia* vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori. . . . Manifestum est autem, quod ratio quodammodo voluntatem præcedit et ordinat actum ejus, in quantum scilicet voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivæ suum objectum repræsentat. Sic igitur ille actus, quo voluntas tendit in aliquid, quod proponitur ut bonum ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. *Prima secundae* qu. 83. art. 3. Ad *tertium* dicendum, quod intellectus quodammodo præcedit voluntatem, in quantum proponit ei suum objectum; alio vero modo voluntas præcedit intellectum secundum ordinem motionis ad actum. In *P. I.* qu. 82. art. 3 lautet die Concluſion: Cum objectum intellectus sit simpliciter nobilius objecto voluntatis, intellectus simpliciter altior est potentia quam voluntas, quæ aliquo modo et interdum nobilior est intellectu, quando scilicet illius objectum in altiori natura inventum fuerit. *Cfr. Prima secundae* qu. 17. art. 5. Nachdem die Concluſion gelautet: Cum ratio possit de voluntatis actu ordinare, eidem imperari a ratione necessarium est, heißt es weiter: Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quadam motione aliquid ad agendum. Manifestum est autem, quod ratio potest ordinare de actu voluntatis; sicut enim potest judicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit.

3) *Thom. Aquin. Summa theol. Prima secundae* qu. 3. art. 4: Ad *tertium* dicendum, quod finem prius apprehendit intellectus quam voluntas: tamen

6. In dieſes Verhältniß von Intelligenz und Willen iſt aber zugleich ein anderes, und zwar jenes aufgenommen, wonach in Folge eines Naturdranges, der aber die Freiheit nicht aufhebt, die Vernunft überall den *erſten Principien* zuſtrebt, der Wille aber dem letzten Zwecke. Da jedoch die Vernunft in den erſten Principien auch den Zweck alles Deſſen erblickt, was durch oder nach den erſten Principien geſetzt iſt: ſo laufen die Beſtrebungen beider zuletzt in Einem zuſammen,[1] und zwar in dem, was für beide das Höchſte iſt, in einem *abſoluten* und *abſolut perſönlichen Princip*, d. i. in *Gott*.[2] Wir haben dieſen allgemeinen Zug ſchon früher näher ins Auge gefaßt,[3] und werden auf ihn wieder zurückkommen.

7. Wenn, wie uns oben ſchon klar geworden, der creatürliche Geiſt die perſönlich gewordene Idee deßwegen iſt, weil ſein Weſen nicht allein nur von Gott gedacht und gewollt iſt, wie das Weſen der nicht intelligenten und unfreien Natur, ſondern nach ſeiner Beſtimmung ſelber wieder denkt und will; ſo liegt darin nicht das Einzige, worauf es beim Geiſte ankommt. Vielmehr hat der Geiſt die Beſtimmung, eine *thatſächliche Einheit der Intelligenz und des Willens* in der Art zu ſein und darzuſtellen, *daß ſich der Geiſt, ſofern er Wille iſt*, als Das mit *Freiheit vollzieht, was derſelbe Geiſt, ſofern er Intelligenz iſt, durch mittelbare und unmittelbare Offenbarung als ſein eigenes wahres Weſen erkennt*. Wie demnach der Geiſt als der denkende ſein *eigenes Weſen* und ſeine *eigene Beſtimmung begreift*; ſo ſoll er ſich zugleich auch mit *Freiheit ſelber wollen*, und dieſen freien Willen

motus ad finem incipit in voluntate; et ideo voluntati debetur id, quod ultimo consequitur consecutionem finis. Ad *quartum* dicendum, quod dilectio præeminet cognitioni in movendo. Sed cognitio prævia est dilectioni in attingendo. Non enim diligitur nisi cognitum, et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus.

1) *Thom. Aquin. Summa theol. P. I.* qu. 82. art. 1: Necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhæret *primis principiis*, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo *fini*, qui est *beatitudo*. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis. Oportet enim quod illud, quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum, quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

2) *Thom. Aquin. Summa theol. P. I.* qu. 82. art. 4: Omnem enim voluntatis motum necesse est quod præcedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis: sed principium considerandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro: quod est Deus.

3) Siehe oben S. 512—531.

durch eben ſo freies Handeln darſtellen. Vollzieht er auf dieſe Weiſe ſein inneres, in der Wahrheit erkanntes Weſen, folglich die Wahrheit ſeines Weſens, oder das, was er nach der göttlichen Idee, d. i. nach dem göttlichen Gedanken und Willen iſt oder ſein ſoll; ſo erreicht ſich der Menſch in ſeiner Idee, er ſteht in ihr da, und iſt in ihr vollendet. Das iſt ſofort auch die Einheit von Intelligenz und Willen, die ſich im Geiſte und durch denſelben in Folge von lebendigen Thätigkeiten zu vollziehen und darzuſtellen hat, zu denen und für welche in den Geiſt die entſprechenden Kräfte von Gott gelegt ſind. Das von Gott unſerm Geiſte unmittelbar Verliehene und in ihm Zuſammengeordnete ſoll von uns ſelber durch Freiheit zur innern, lebensvollen Einheit verbunden, und in dieſer vermittelten Einheit dargeſtellt werden. Dieſes als Aufgabe zu erkennen, dazu hat uns alles Bisherige geführt.

8. Zu dieſem Ende ſetzen ſich die Kräfte des Erkennens und Wollens nicht nur gegenſeitig voraus, ſondern ſie ſchließen ſich eben ſo auch ein, wie ſie ſich vorausſetzen. Nicht nur erkennt die Intelligenz, daß der Wille zu wollen habe, nnd nicht nur will der Wille, daß die Intelligenz erkenne; ſondern der Zuſammenfluß beider iſt ein ſolcher zur Einheit, und vollzieht ſich dadurch, daß der Wille dasjenige als das Gute will, was auf dem ſittlichen Gebiete die Intelligenz ihrerſeits als die Wahrheit erkennt, und umgekehrt — die Intelligenz dasjenige als Wahrheit begreift, was der Wille als das Gute zu wollen hat.[1]) Der Grund hievon liegt in dem ſchon oben erkannten Weſen der Idee, wonach aus dem Begriffe derſelben alles Böſe, der Widerſpruch zum Guten, ausgeſchloſſen iſt. Es gibt keine Idee des Böſen, oder: es gibt keine mit der göttlichen Idee zuſammenhängende Wahrheit, der auf dem ſittlichen Boden das Böſe entſprechen könnte.

9. Realiſirt der Wille die Idee des Menſchen, wie dieſe von der Intelligenz erkannt wird, durch die freie That; ſo wird der Geiſt ein wahr=

1) *Thom. Aquin. Summa theol. P. I.* qu. 82. art. 4: Ex his ergo apparet ratio, quare hae potentiæ (intellectus et voluntas) suis actibus invicem se includunt; quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione *bonum continetur sub vero*, inquantum est quoddam verum intellectum, et *verum continetur sub bono*, inquantum est quoddam bonum desideratum. Cfr. *P. I.* qu. 59. art. 2: Ad *tertium* dicendum, quod quia bonum et verum convertuntur secundum rem: inde est quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri: et verum a voluntate appetitur sub ratione boni.

haft, d. h. ein in Wirklichkeit ſittlicher, indem er zugleich von der Freiheit als Vermögen der Wahl, in die Freiheit als Zuſtand, d. i. in die ideale Freiheit eintritt.

Der theoretiſche und der praktiſche Geiſt in ihrer gegenſeitigen Beziehung.

§. 112.

Kann nach dem Bisherigen der theoretiſche Geiſt nur auf das Erkennen, der praktiſche hingegen nur auf das Handeln gerichtet ſein; ſo beſteht doch bei dem, einen durch die Idee beſtimmten, geiſtigen Zweck verfolgenden Weſen der perſönlichen Natur des Menſchen, zwiſchen dem theoretiſchen und praktiſchen Vermögen eine ſolche Beziehung, daß in der Thätigkeit des erſten Vermögens eine Vorbereitung und ſelbſt eine, wenn auch die Freiheit nicht alterirende Vorausnahme der Thätigkeit des andern liegt, wodurch die Kräfte des Erkennens und Wollens allerdings ihr Eigenthümliches nicht an einander abgeben, aber doch aufs Innigſte und Lebendigſte in einander greifen und ſich wechſelſeitig durchdringen.

1. Ueber den Unterſchied des Theoretiſchen und Praktiſchen, daß jenes auf das Erkennen, dieſes auf das Handeln gehe, brauchen wir uns an dieſem Orte nicht weiter zu verbreiten: es handelt ſich vielmehr nur um die lebendige Beziehung des Einen auf das Andere.[1] Dieſe Beziehung aber — auf was ruhet ſie ſelber? Man hat längſther dieſen Grund in der göttlichen Idee geſucht und darin auch gefunden. Wie in der Idee Denken und Wollen ſich vereinigen; ſo geht auch die Eine Idee auf Beides zugleich, auf Erkennen und Handeln. Wird nun etwa die Frage aufgeworfen, ob die Ideen zum praktiſchen oder ſpeculativen Erkennen gehören; ſo iſt dieſe Frage da überall von ſelbſt ſchon beantwortet, wo das innere Weſen der Idee zum Voraus erkannt iſt.[2] Wird zuerſt auf das abſolute Weſen Rückſicht genommen, weil dieſe Rückſichtsnahme in manchem Betrachte maßgebend ſein muß, unter

1) Ueber die theoretiſche und praktiſche Idee ſiehe oben S. 202—207.

2) Thomas v. Aquin wirft in *quaestionibus disputatis de virtutibus, de veritate*, etc., und zwar in quæst. 3, *de ideis*, art. 3 die Frage auf: utrum ad practicam vel speculativam cognitionem spectent ipsæ ideæ.

Anderm ſchon aus dem einfachen Grunde, weil alle Idee aus ihm iſt; ſo wird zugeſtanden, daß es in Gott ein ſpeculatives und ein praktiſches Erkennen gebe;[1]) aber es wird ſpäter hinzugeſetzt, daß deßwegen die praktiſche und die ſpeculative Idee nicht zwei von einander verſchiedene Ideen, ſondern im Grunde nur Eine und dieſelbe ſeien, weil ſich die praktiſche bei ihrem Verwirklichungsproceſſe nach der theoretiſchen richtet: denn der göttliche Gedanke iſt es, der realiſirt wird.[2]) In der ewigen göttlichen Idee iſt das Princip des Erkennens auch das Princip des Seins, weil das göttliche Denken das Weſen des Seienden denkt, welches gedachte Weſen der göttliche Wille verwirklichet.[3]) Das von Gott Geſagte läßt ſich aber auch, wenn ſchon nicht ohne Bedingung und Beſchränkung, auf ſein Nach- oder Ebenbild, den creatürlichen Geiſt anwenden. Hat der menſchliche Geiſt als der freie, und daher praktiſche, die Aufgabe, ſein eigenes Sein zu beſtimmen, und iſt das, wonach er dieſes eigene Sein beſtimmt, die Idee oder die Wahrheit des eigenen Weſens, die er als der theoretiſche Geiſt erkennt; ſo iſt dem Handelnden der Erkennende nicht nur ſtets gegenwärtig, ſondern in dem Handelnden iſt der Erkennende an ſich ſchon mitgeſetzt: der wahrhaft praktiſche Geiſt iſt überall zugleich auch der theoretiſche. In die Principien des das eigene Sein beſtimmenden praktiſchen Geiſtes ſind die Principien des theoretiſchen ſchon aufgenommen oder eingeſchloſſen.[4]) Die Ideen ſind nicht nur jene großen Formen, nach denen alles Sein geſtaltet wird, ſondern ſie ſind auch die formenden, oder die Geſtalt gebenden Mächte des Seins.[5])

---

1) *Thom. Aquin.* de ideis, art. 3: Unde verissisime in Deo et speculativam cognitionem ponimus.

2) *Thom. Aquin. ibid.* Ad *sextum* dicendum, quod idea practica et speculativa in Deo non distinguuntur quasi duæ ideæ, sed quia secundum rationem intelligendi practica addit super speculativam ordinem ad actum.

3) *Thom. Aquin. ibid.* Ad *septimum* dicendum, quod pro tanto dicuntur eadem essendi et cognoscendi esse principia, quia quæcunque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi.

4) *Thom. Aquin. ibid.* Unde nihil prohibet formas intellectus speculativi esse tantum principia cognoscendi, formas autem intellectus practici esse principia essendi, et cognoscendi simul.

5) *Thom. Aquin. ibid.* Idea ergo, ut ait Augustinus, secundum proprietatem vocabuli forma dicitur: quod si rem attendamus, idea est ratio rei, vel similitudo. . . . Inde est, quod forma semper notat habitudinem causæ; est enim forma quodammodo causa ejus quod secundum ipsam formatur, sive formatio fiat per modum inhærentiæ, sicut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus. . . . Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam

Handelt nun der praktiſche Geiſt; ſo iſt ſeine Handlung ſtets die eines Solchen, der, ſowohl bevor als indem er handelt, auch weiß, nach was er handelt, und welchen Zweck er bei ſeinem Handeln erreichen will. Geht aber Beides auf die Selbſtbeſtimmung durch die Freiheit; ſo iſt das, was Beides vereinigt, die Idee, dieſe aber zugleich das, worin das cauſale und das finale Moment, oder die Grundurſache und die Endurſache gleichſam Eins werden. Wie nämlich ſchon in der göttlichen Idee Gedanke und Wille bei einander ſind, und der Wille das im Gedanken geſetzte Weſen, wie es Grundurſache iſt, auch als Endurſache will, ſo daß Gott die Welt hervorbringt, um die ewige Idee zu realiſiren; eben ſo iſt im Menſchen und für ihn die Idee ſowohl Grund- als Endurſache. Sie iſt Grundurſache, ſofern in ihr als dem Gedanken das Weſen des eigenen Geiſtes in ſeiner Wahrheit gedacht iſt: denn dieſes durch das Erkennen erfaßte Weſen wird für den Willen zu einer Urſache ſeiner Wirkſamkeit, es wird Triebfeder, Beweggrund für den letztern; ſie iſt Endurſache, ſofern der Wille das im Gedanken erfaßte und begriffene Weſen des Menſchen durch freie Thätigkeit, durch freies Selbſtentſcheiden und Selbſtbeſtimmen verwirklichen will, ſofern und ſoweit dieſe vollendende Realiſirung dem Menſchen als Aufgabe geſetzt iſt.[1]) Was aber auf dem ſittlichen Boden für die Idee, ſofern ſie Gedanke, die Wahrheit iſt, das iſt für ſie, ſofern ſie Wille, das Gute; denn die durch den Willen vollzogene und verwirklichte Wahrheit iſt das Gute.[2]) Hiebei darf aber nicht außer Acht gelaſſen werden, was ſchon mehrmals von uns bemerkt worden iſt, daß wir uns auf dem ſittlichen Gebiete befinden, daß es ſich folglich weder um logiſche, noch um mathematiſche, ſondern

---

scientiam, secundum quam aliquid formari potest; et hæc est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quæ etiam quodammodo speculativa est. Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem, vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest. Vel magis proprie dicamus, quod idea respicit cognitionem practicam actu, vel virtute; similitudo autem, et ratio tam speculativam quam practicam.

1) Vgl. unſere Philoſophie des Chriſtenthums: die ſpeculative und die praktiſche Idee, I. Bd. S. 910, 911.

2) *Thom. Aquin.* de ideis, art. 3: Ad *nonum* dicendum, quod verum et bonum in se invicem coincidunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum: unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas ejus tantum, sicut cum definimus bonum, et naturam ejus ostendimus; potest etiam considerari practice, si consideratur ut bonum: hoc autem est, si consideretur inquantum est finis motus vel operationis.

um ſolche Wahrheiten handelt, die zum ſittlichen Leben des Menſchen gehören.

2. Damit aber ein Ineinanderſein und ein Ineinandergreifen des theoretiſchen und des praktiſchen Geiſtes ſich um ſo gewiſſer und leichter ermögliche, iſt in der Thätigkeit des theoretiſchen Geiſtes die des praktiſchen gewiſſermaßen ſchon, freilich in einer die letztere nicht aufhebenden Weiſe, vorausgenommen. Es geht nämlich der Wahl des Guten oder des Böſen das mit einem Urtheile verbundene Unterſcheiden des Guten und des Böſen voraus, und gewiß zu keinem andern Zwecke, als, damit das Handeln der Freiheit ſich nach dem die Wahrheit erkennenden Geiſte richte, ſo daß in der Handlung nur das Urtheil der Wahrheit zur Erſcheinung kommt, wie darauf ſchon Origenes treffend hinweiſt.[1] Dieſelbe Stellung des praktiſchen Geiſtes zum theoretiſchen hat Juſtin d. M. im Auge, wenn er zuerſt bemerkt: „Die Natur des Menſchen beſitzt die Unterſcheidungsgabe zwiſchen dem Guten und dem Böſen;“[2] ſodann aber: „Gott hat das Menſchengeſchlecht urſprünglich verſtändig und mit der Kraft begabt geſchaffen, das Wahre zu wählen und recht zu handeln, ſo daß kein Menſch vor ihm eine Entſchuldigung hat; denn vernünftig und denkfähig ſind ſie geſchaffen worden.“[3] Boethius hat die gleiche Anſchauung, indem er zugleich nahe legt, daß das intelligente Weſen gerade dazu ſei, ſeine Ideen durch den Willen zu verwirklichen, und daß ſich nach dieſer Einheit von Vernunft und Willen nicht nur der ſittliche Werth des vernünftigen Geſchöpfes, ſondern mit dieſem auch die Stufe richte, auf dem es nach dem geiſtigen Urtheil ſteht.[4]

---

1) *Orig.* de princ. l. III. c. 1. n. 3: Rationabile vero animal cum habeat in se et hos naturales motus, habet tamen amplius ceteris animalibus etiam *rationis vim, qua judicare et discernere* de motibus naturalibus possit, et alios quidem *reprobare* et *abjicere*, alios vero *probare* atque *suscipere*, cujus *rationis judicio dirigi* et *gubernari* hominis motus *ad vitam probabilem* possint. Unde *consequens* est, ut quoniam natura rationis hujus, quæ est in homine, habet in se vim *dignoscendi boni vel mali*, idque cum discernit, inest ei *facultas etiam eligendi, quod probaverit; in eligendo quidem quod bonum est, laudabilis, in sequendo vero quod turpe vel malum est, jure culpabilis judicetur.*

2) *Justin.* Apol. II. 14: *δια το ἐν τῃ φυσει τῃ των ἀνθρωπων εἰναι το γνωριστικον καλου και αἰσχρου.*

3) Apol. I. 28: *την ἀρχην νοερον και δυναμενον αἱρεισθαι τ᾽ἀληθη και εὐ πραττειν το γενος το ἀνθρωπινον πεποιηκεν, ὡστ᾽ ἀναπολογητον εἰναι τοις πασιν ἀνθρωποις παρα τῳ θεῳ· λογικοι γαρ και θεωρητικοι γεγενηνται.*

4) *Boeth.* de consol. philosoph. l. V. pros. 2: Neque enim fuerit ulla rationalis natura, quin eidem libertas adsit arbitrii. Nam quod ratione uti natu-

Endlich ſpricht der heil. Bernhard dieſelbe Vorſtellung aus: nach ihm iſt der Wille überall von der Vernunft begleitet, und dieſer muß ſelbſt da von ihr Gebrauch machen, wo ſie, zur leeren Klugheit ſich geſtaltend, wider ſich ſelber und die Idee iſt, die ſie in ihr trägt.[1])

Proceß der Entwicklung und Vollendung des Menſchen, ſo weit er durch die Freiheit bedingt iſt.

§. 113.

Haben wir früher den Unterſchied zwiſchen Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit Gottes darin erkannt, daß unter der erſten die geiſtige Anlage, unter der andern aber die gottgefällige Entwicklung eben dieſer Anlage zu begreifen ſei; ſo iſt das, wodurch die gedachte Entwicklung vor ſich geht, die Freiheit, durch welche ſich der ſubjectiv noch nicht vollendete Menſch ſelber zu beſtimmen, durch Selbſtbeſtimmung aber zu vollenden hat. Der Proceß dieſer Selbſtbeſtimmung und Selbſtvollendung aber geht dadurch vor ſich, daß der freie Wille die Idee des menſchlichen Weſens, wie dieſe außer der Intelligenz zugleich noch dem höhern Lebensgefühle inwohnt, durch eigene That vollzieht.

1. Haben wir oben den Unterſchied zwiſchen der Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit Gottes darin erkannt,[2]) daß unter der erſten die geiſtige

---

liter potest, id habet judicium, quo quodque discernat: per se igitur fugienda optandave dignoscit. Quod vero quis optandum esse judicat, petit: refugit vero, quod existimat esse fugiendum. *Quare* quibus in ipsis inest ratio, inest etiam volendi nolendique libertas. Sed hanc non in omnibus æquam esse constituo. Nam supernis divinisque substantiis et perspicax judicium et incorrupta voluntas et efficax optatorum præsto est potestas. Humanas vero animas liberiores quidem esse necesse est, cum se in mentis divinæ speculatione conservant: minus vero, cum dilabuntur ad corpora, minusque etiam, cum terrenis artubus conligantur. Extrema vero est servitus, cum vitiis deditæ rationis propriæ possessione ceciderunt.

1) *Bernard.* de gratia et libero arbitrio, c. 2: Porro voluntas est motus rationalis, et sensui præsidens, et appetitui. Habet sane, quocunque se volverit, semper rationem comitem, et quodammodo pedissequam: non quod semper ex ratione, sed quod nunquam absque ratione moveatur, ita ut multa faciat per ipsam contra ipsam, hoc est, quasi per ejus ministerium, contra ejus consilium sive judicium. . . . Est vero ratio data voluntati, ut instruat illam, non destruat.

2) Siehe oben §. 91, S. 482—490.

Anlage, unter der andern aber die gottgefällige Entwicklung dieſer Anlage zu verſtehen ſei, und kommen wir auf dieſen Unterſchied hier wieder zurück; ſo geſchieht es nur, um zu erklären, durch was jene gottgefällige Entwicklung bedingt ſei. Es iſt uns aber dieß ſchon damals, als wir dieſen Unterſchied behandelten, kein Geheimniß geblieben. Denn haben wir dort einerſeits geſehen, daß die geiſtige Vollendung (τελειωσις) in der Aehnlichkeit (ὁμοιωσις) mit Gott beſteht;[1]) ſo iſt uns andrerſeits auch nicht entgangen, daß das, wodurch jene gottgefällige Entwicklung bedingt iſt, nichts Anderes ſei, als die Freiheit.[2])

2. Sind die creatürlichen Weſen alle dadurch einander gleich, daß ſie realiſirte Ideen des göttlichen Bewußtſeins von den Dingen ſind, die, nachdem ſie durch Schöpfung in die Exiſtenz geſetzt, ſofort einer Entwicklung unterliegen;[3]) ſo unterſcheiden ſich die geſchöpflichen Weſen wiederum dadurch auf das Beſtimmteſte von einander, daß die reinen Naturdinge unbewußt und unfrei, bloß nach innerer und äußerer Nothwendigkeit ſich entfalten, die perſönlichen Weſen hingegen, die Geiſter, zu ihrer durch Entwicklung bedingten Vollendung durch freie Selbſtbeſtimmung gelangen.[4]) Die Entwicklung vollzieht ſich hier durch Freiheit, die wir bisher als Macht der Selbſtbeſtimmung erkannt haben. Iſt nun für den Geiſt das zu Entfaltende und zu Entwicklende das eigene Weſen, dieſes aber die realiſirte göttliche Idee vom Menſchen; ſo beſteht für den Menſchen, wie für den höhern Geiſt, das Eigenthümliche und Ausgezeichnete darin, die göttliche Idee ſeines Weſens, welche göttliche Idee zugleich die Beſtimmung und der Zweck des Menſchen iſt, zugleich auch durch ſich ſelber, und hiemit ſubjectiv durch freie Selbſtbeſtimmung, zu vollziehen und darzuſtellen, wie dieſe Idee objectiv durch göttliche Schöpfung ſchon realiſirt iſt. Gott hat demnach die in ſeinem ewigen Bewußtſein liegende Idee vom Menſchen, welche Idee zugleich der Zweck und die Beſtimmung des Menſchen iſt, bei der Hervorbringung der Dinge nicht

---

1) Siehe S. 448 die Stellen aus Clemens Alexandrinus Strom. II. 22. VII. 3, und auf der folgenden Seite die gleiche Anſchauung von Origenes, Irenäus, Chryſoſtomus, Ambroſius, Hilarius, Maximus, Auguſtinus, Joh. Damascenus, Alkuin, Anſelm, Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Thomas von Aquin.

2) Siehe oben S. 486 die Stelle aus Gregor v. Nyſſa orat. I. in verba: *Faciamus hominem* etc. Als das, wodurch wir Gott ähnlich werden, iſt der Wille als Vermögen der Selbſtbeſtimmung bezeichnet.

3) Siehe unſere Philoſophie des Chriſtenthums, I. S. 853, 854.

4) Siehe oben §. 49—56, S. 196—217.

ſo realiſirt, daß der Menſch durch einfache, unmittelbare Schöpfung ſchon völlig vollendet wäre, ſondern er hat bei und durch die Schöpfung die Idee des Menſchen nur objectiv verwirklichet, zu welcher objectiven Realiſirung nunmehr auch noch die ſubjective als jene zu kommen hatte, die in der Selbſtbeſtimmung durch Freiheit beſteht, worin die eigentliche Entwicklung liegt. Der Menſch iſt ſomit aus der Hand Gottes nur objectiv, nicht aber auch ſubjectiv vollendet hervorgegangen, welches Letztere er, eben als freies Weſen, auch nicht konnte. Aber erſt der objectiv und ſubjectiv zumal vollendete Menſch iſt der wahre, oder der wahrhaft vollendete Menſch.[1] Der Menſch erreicht daher, müſſen wir uns ausdrücken, ſeine in der göttlichen Idee geſetzte Beſtimmung durch freie Selbſtbeſtimmung, ſeine letzte Vollendung durch Selbſtvollendung. Nun entſteht aber die Frage, ob ſich eine ſolche Anſchauung mit dem Begriff einer göttlichen Schöpfung vereinbaren laſſe, die ja durch ſie, d. i. durch dieſe Anſchauung, zu einem an ſich Unvollendeten herabgeſetzt wird, zu einer factiſchen Realiſirung ſeiner ewigen Idee vom Menſchenweſen, welche Realiſirung aber dennoch unvollendet gedacht werden müßte. Jene Anſchauung iſt aber ſo wenig eine der Würde des Schöpfers und dem Begriffe des Schöpfungswerkes widerſprechende, daß gerade nur die gegentheilige die alterirende ſein würde, denn ſie höbe den Begriff der Schöpfung eines freien Weſens auf, das geſchaffen nur unter der Bedingung werden kann, daß es ſich durch Freiheit ſelber beſtimme. Objectiv war der Menſch durch Gott ganz vollendet; er war nämlich ſo weit vollendet, daß zum völligen Vollendetſein nichts mehr fehlte, als die freie Selbſtbeſtimmung, durch die er ſich nach der Idee jenes Weſens zu vollziehen hatte, als welches er von Gott im Schöpfungsacte hervorgebracht worden war, welche Selbſtbeſtimmung aber ſchon in Folge ihres Begriffes von Außen weder gegeben, noch durch eine die Freiheit ſtörende Weiſe herbeigeführt werden kann.

3. Dieſe Unvollendetheit des Menſchen vor ſeiner freien Selbſtbeſtimmung wurde, wie wir ſchon früher geſehen haben, Informität genannt,[2] die ſich bei Adam auf das noch nicht vollzogene Verhältniß

1) Siehe oben S. 196—217, und Philoſophie des Chriſtenthums I. S. 853—854, 885—887, 887—897.

2) Die Stellen aus Hugo von St. Victor de sacramentis I. I. c. 3, und Petrus Lombardus sent. l. II. dist. 2, ſiehe oben S. 138.

zu Gott bezog, im Unterſchied von jener Informität, die Folge der Sünde und damit Folge des ſchon verkehrten religiös-ſittlichen Verhältniſſes iſt.[1]) Schon Tatian hat hervorgehoben, daß der Menſch nicht ſchon von Natur vollkommen und nach allen Seiten gut, ſondern durch freie Selbſtbeſtimmung es erſt in Wahrheit werde.[2]) Nemeſius ſpricht von einem Zuſtande des erſten Menſchen, der vor der Vollendung war, und in welchen das Verbot des Baumes erſt hätte einführen ſollen, falls der Menſch dem göttlichen Befehle Gehorſam leiſten würde.[3]) Irenäus aber beſchreibt die Stufen, auf welche der erſte Menſch ſich zu erheben hatte: „Der Menſch mußte zuerſt entſtehen, nach der Entſtehung wachſen, nach dem Wachſen Mann werden, nachdem er Mann geworden, ſich allſeitig entfalten, nach ſeiner Entfaltung innerlich erſtarken, nach ſeiner Erſtarkung verherrlicht werden, nach der Verherrlichung aber ſeinen Herrn ſchauen.“[4]) Origenes und Tertullian ſehen die Freiheit zu dem Zwecke beſtimmt, daß durch ſie der Menſch das ihm durch die Schöpfung objectiv einwohnende Gute zu ſeinem bleibenden Eigenthume mache.[5]) Nach Clemens Alexandrinus hilft der Menſch ſeine eigene Schöpfung mit vollenden, indem er durch Erkenntniß und Vollbringung guter Handlungen vermöge der Freiheit nachſchöpferiſch ſich ſelber bildet und geſtaltet.[6]) Aus Allem geht nunmehr hervor, daß nach der Anſchauung

---

1) *August.* de genesi ad litt. l. I. c. 5: Creatura vero quamquam spiritualis et intellectualis vel rationalis, quæ videtur esse illi Verbo propinquior, potest habere informem vitam: quia non sicut hoc est ei esse quod vivere, ita hoc vivere quod sapienter ac beate vivere. Aversa enim a Sapientia incommutabili, stulte ac misere vivit, quæ informitas ejus est.

2) *Tatian.* orat. ad Græc. c. 7: *το δε ἑκατερον της ποιησεως εἰδος αὐτεξουσιον γεγονε τ᾽ ἀγαθου φυσιν μη ἐχον, ὁ πλην μονον παρα τῳ θεῳ, τη δε ἐλευθερια της προαιρεσεως ὑπο των ἀνθρωπων ἐκτελειουμενον.*

3) *Nemes.* de nat. hom. c. 1. p. 46, 47: *ἐπειδη δε οὐ συνεφερεν αὐτῳ (ἀνθρωπῳ) προ της τελειωσεως γνωναι την φυσιν ἑαυτου, ἀπηγορευσεν αὐτῳ μη γευσασθαι του ξυλου της γνωσεως.*

4) *Iren.* adv. l. IV. c. 38. n. 3.

5) *Orig.*. de princ. l. II. c. 9. n. 2: Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet *bonum* in eis *proprium* fieret. *Tertull.* adv. Marc. l. II. c. 6: Ut ergo *bonum* jam *suum* haberet homo emancipatum sibi a Deo, et fieret *proprietas* jam boni in homine et quodammodo natura, de institutione adscripta est illi quasi libripens emancipati a Deo boni libertas et potestas arbitrii, quæ efficeret *bonum* ut *proprium* jam sponte præstari ab homine.

6) *Clem. Alex.* Strom. VII. 3. p. 835, 836: *κατα δε την διδασκαλιαν, κατα τε την δι᾽ ἐργων εὐποιΐαν, ναι μην ἑαυτον κτιζει και δημιουργει.*

der Kirchenväter die göttlich gegebene, die natürliche Anlage durch die Freiheit entwickelt und zur wirklichen That erhoben werden ſoll, weil das wahre und wahrhaft lebendige Leben, ſo wie die daran ſich knüpfende Seligkeit im andern Leben, einerſeits vom Menſchen eben ſo erworben werden muß, wie es anderſeits von Gott durch Liebe und Gnade geſetzt iſt. Klar und vollſtändig hat ſich darüber Gregor v. Nazianz, und zwar unter der Beſtimmung ausgeſprochen: „Daß die bloße Anlage (zum Guten) zur Vollendung nicht hinreiche, ſondern daß die Vernunft da ſei, dieſelbe hervorzurufen, damit die Natur zur That werde.“ [1]) Gregor fährt fort: „Wenn du höreſt: es liegt nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, ſondern an Gottes Erbarmen; [2]) ſo rathe ich dir, daſſelbe dabei zu denken. Denn da es Einige gibt, die ſo ſtolz ſind auf ihre guten Handlungen, daß ſie Alles ſich ſelbſt zuſchreiben, und Nichts dem Schöpfer, dem Geber der Weisheit, dem Urheber des Guten; ſo belehrt dieſe jener Ausſpruch, daß man auch bei dem Guteswollen der Unterſtützung Gottes bedürfe, oder vielmehr, daß ſelbſt die Fähigkeit, das Pflichtmäßige zu wählen, etwas Göttliches und ein Geſchenk der Menſchenliebe Gottes ſei. Denn es kommt eben ſo auf uns an, als auf das Heil von Gott. Deßwegen ſagt der Apoſtel: Es liegt nicht an Jemandes Wollen, das heißt: nicht allein an Jemandes Wollen, und nicht allein an Jemandes Laufen, ſondern auch am Erbarmen Gottes.“ [3]) Zu Matthäus 19, 12.: Es gibt Verſchnittene, die vom Mutterleibe an verſchnitten ſind, bemerkt Gregor, zum Verhältniß der Anlage zur Freiheit ſich zurückwendend: „Das Gute, das man von Natur hat, verdient kein Lob; aber was aus dem freien Willen hervorgeht, das iſt preiswürdig.“ [4]) Später ſagt Gregorius in derſelben Rede: „Einige ſcheinen von Natur zum Guten geneigt zu ſein; wenn ich ſage von Natur, ſo will ich die Freiheit nicht herabſetzen, ſondern ich nehme beides an, die Anlage zum Guten und die Freiheit, welche die natürliche Anlage zur That bewegt. [5])

---

1) *Gregor. Naz.* orat. XXXVII. n. 13: *οὐκ ἀρκειν δε μονην την ἐπιτηδειοτητα προς τελειωσιν· λογισμον δε εἰναι τον ταυτην ἐκκαλουμενον, ἱνα ἡ φυσις εἰς ἐργον προελθῃ.*

2) Röm. 9, 16.

3) *Ibid.* Die letzten Worte lauten: *οὐ μονον του θελοντος, οὐδε του τρεχοντος μονον.*

4) Orat. XXXVII. n. 16. p. 656: *τὸ μεν γαρ ἐκ φυσεως ἀγαθον, ἀδοκιμον· το δ᾽ ἐκ προαιρεσεως, ἐπαινετον.*

5) Orat. XXXVII. n. 20. p. 658: *ἀμφοτερον τιθημι, την τε προς το καλον ἐπιτηδειοτητα, και την εἰς ἐργον ἀγουσαν το ἐκ φυσεως ἐπιτηδειον προαιρεσιν.*

Andere gibt es, welche das Wort reinigt und von Leidenſchaften frei macht; dieſe verſtehe ich unter den von Menſchen Verſchnittenen. Und wieder Andere, die keine Lehrer hatten, ſind auf preiswürdige Art ihr eigener Lehrer geworden. Nicht deine Mutter hat dich deine Pflicht gelehrt, nicht dein Vater, oder ein Presbyter, oder ein Biſchof, ſondern die dir einwohnende Vernunft gebrauchend und den Funken des Guten durch den freien Willen entzündend, haſt du dich ſelber verſchnitten und die Wurzel ausgerottet, du haſt die Werkzeuge der Sünde entfernt, und eine ſo feſte Richtung in der Tugend gewonnen, daß es dir faſt unmöglich geworden iſt, wieder ins Schlimmere umzukehren." [1]) Die letzten Worte zeigen an, daß die Freiheit als Wahlvermögen die Beſtimmung habe, jene oben beſprochene ideale Freiheit zu werden, der es unmöglich wird, Böſes zu thun. [2]) Das Ganze ſchließt aber mit dem Gedanken, daß das Gute erſt dann ein wahrhaft Gutes ſei, wenn es, eben durch freies Handeln, unſer geworden. [3]) An einem andern Orte ſpricht ſich Gregor unter Hinſicht auf die dereinſtige Seligkeit alſo weiter aus: „Die Seele iſt aus Gott und göttlich, des höhern Adels theilhaftig, und zu demſelben hinſtrebend, wenn ſie auch jetzt an etwas Niedrigeres gefeſſelt iſt. So viel ich davon einſehe, aus zwei Urſachen: einmal, damit ſie durch Kampf und Ringen mit dem Niedrigen die höhere Würde erwerbe, und, wie Gold durchs Feuer, durch irdiſche Verhältniſſe geprüft, das zu Hoffende nicht bloß als Geſchenk Gottes, ſondern auch als Lohn der Tugend (*ἀρετης ἀθλον*) empfange. Und es iſt das auch der höchſten Güte Gottes ganz würdig, es ſo einzurichten, daß das Gute auch zum Theil unſer ſei (*ποιησαι το ἀγαθον και ἡμετερον*), und nicht bloß durch die Natur eingepflanzt, ſondern auch durch die Freiheit und die Thätigkeit der zu beidem (dem Guten und dem Böſen) fähigen Willkür gepflegt" (*οὐ φυσει μονον κατασπειρομενον, ἀλλα και προαιρεσει γεωργουμενον, και τοις ἐπ' ἀμφω του ἀυτεξουσιου κινημασιν*). [4])

4. Wie der von uns nunmehr zu beſchreibende Proceß nach ſeinem Inhalte zu verlaufen habe, iſt von den Kirchenvätern ſchon auf das Klarſte

1) *Gregor. Naz.* orat. XXXVII. n. 20, 21. p. 658, 659. Ullmann a. a. O. S. 430 ff.

2) A. a. O.: *ὥστε και σχεδον ἀδυνατον σοι γενεσθαι την περι τα χειρω φοραν.*

3) Orat. XXXVII. n. 21. p. 659: *κἀν τε γενηται σον το καλον, καλον ὁμοιως ἐστι.*

4) Orat. II. n. 17. p. 20, 21.

angedeutet worden. Soll die natürliche Anlage (φυσις) zu der ihr beſtimmten Vollendung (τελειωσις) gelangen; ſo muß ſie vorerſt lebendig wirkende Kraft werden, und die Natur in die That übergehen.[1]) Dieß geſchieht aber durch die Freiheit,[2]) welche die natürliche Anlage zur That bewegt.[3]) Allein während die Freiheit die Natur zur That bewegt, iſt ſie ſelber zuvor ſchon durch etwas Anderes bewegt, durch die Vernunft nämlich, der es zukommt, durch die in ihr wohnende Idee den ganzen Proceß von der Anlage zur Vollendung hervorzurufen: ſie iſt das hervorrufende Princip.[4]) Vermöge der Vernunft, d. i. dieſe gebrauchend, entzündeſt du den Funken des Guten durch den freien Willen.“[5])

5. Was nun den eigentlichen Proceß der Entwicklung ſelbſt angeht; ſo haben wir die Natur und das Weſen deſſelben oben ſchon angedeutet. Er beſteht nämlich ganz einfach darin, daß der Menſch die Idee ſeines Weſens, in welchem er von Gott geſchaffen worden iſt, und worin er ſeinen Lebenszweck hat, mit Selbſtbewußtſein und Freiheit nun auch an ſich ſelber vollziehe und darſtelle, durch dieſe Vollziehung und Darſtellung aber die göttliche Schöpfung an ihm ſelber bejahe. Dieſer Gedanke iſt näher ſo auszuſprechen: Der Menſch hat die Beſtimmung, die in ſeinem Selbſtbewußtſein urſprünglich gegebene, durch poſitive göttliche Offenbarung aber in der rechten und vollen Wahrheit erkannte Idee des eigenen Weſens durch Freiheit zu verwirklichen. Daß es bei freien Weſen keinen Widerſpruch in ſich faſſe, zu ſagen, die von Gott in und mit der ſchöpferiſchen Weſenſetzung des Menſchen ſchon verwirklichte Idee ſolle nachmals realiſirt werden, nämlich durch die Freiheit, haben wir oben ſchon geſehen. Sprechen wir aber das, was der Freiheit als Aufgabe zukommt, in einer Forderung, in einem kategoriſchen Imperativ aus, ſo werden wir ſagen müſſen: Verwirkliche in und an dir die Idee des Menſchenweſens, ſo wie es dir als ein allgemeines und als ein individuelles zugleich von Gott anerſchaffen worden iſt.

---

1) *Gregor. Naz.* Orat. XXXVII. n. 13: *ἱνα ἡ φυσις εἰς ἐργον προελθῃ.*

2) Orat. XXXVII. n. 16: *το μεν γαρ ἐκ φυσεως ἀγαθον, ἀδοκιμον· το δε ἐκ προαιρεσεως, ἐπαινετον.*

3) Orat. XXXVII. n. 20: *ἀμφοτερον τιθημι, την τε προς το καλον ἐπιτηδειοτητα* (die natürliche Anlage zum Guten), *και την εἰς ἐργον ἀγουσαν το ἐκ φυσεως ἐπιτηδειον προαιρεσιν.*

4) Orat. XXXVII. n. 13: *λογισμον δε εἰναι τον ταυτην* (die zur Vollendung beſtimmte Anlage) *ἐκκαλουμενον.*

5) Orat. XXXVII. n. 21: *ἀλλα τον ἐν σοι λογον κινησας, ἀλλα τον σπινθηρα του καλου δια της προαιρεσεως ἀναψας.*

6. Die Idee des Menſchen realiſiren, heißt aber nicht eine magere Beſtimmung verwirklichen: vielmehr iſt die einfache Idee des Menſchenweſens an ſich zugleich eine ſehr reiche, reich nämlich wie an innern Kräften, ſo an innern und äußern Beziehungen. Dadurch wird auch die obige ſittliche Forderung zu einer mehrfachen. Der Imperativ geſtaltet ſich zu Imperativen, die ſich alle nach den verſchiedenen Verhältniſſen richten, in welchen der Menſch zufolge ſeiner Idee ſteht, wie zu Gott, zu ſich ſelber, zu der Natur, zu Seinesgleichen u. ſ. w.

7. Ehe aber die Verwirklichung der Idee nach den angedeuteten Verhältniſſen näher behandelt werden kann, iſt dasjenige in Betrachtung zu ziehen, was nicht nur der eigentliche Mittelpunkt des Ethiſchen in uns iſt, ſondern auch noch mit dem Gerichte über die ſittlichen Thätigkeiten in Verbindung ſteht, und endlich Alles auf ein letztes, tiefſtes Princip zurückführt.

Das Gewiſſen.

§. 114.

Was an den Menſchen nicht nur in Form des Geſetzes die unbedingte Forderung ſtellt, die Idee ſeines Weſens durch Freiheit zu verwirklichen, ſondern was eben ſo über den thatſächlichen Vollzug und über die Weiſe deſſelben unter Erregung entſprechender Gefühle Gericht hält, iſt das Gewiſſen, der höhere, innere, ewige Menſch. Indem aber das Gewiſſen Beides nicht im Namen irgend einer bloßen menſchlichen Kraft, ſondern im Namen eines überweltlichen abſoluten und abſolut heiligen Princips thut, knüpft es den ganzen ſittlichen Menſchen an die Gottheit an und erhebt den ethiſchen Proceß zu einem religiöſen, ohne jedoch dadurch den erſtern aufzuheben.

1. Wenn das erſcheinende Bewußtſein des einzelnen Menſchen wie der Menſchheit im Ganzen das thatſächliche Zeugniß ablegt, daß in ihm Etwas ſei, was die unbedingte Forderung an den Willen ſtelle, die Idee des menſchlichen Weſens im vollen Umfange zum Vollzug zu bringen, und wenn die genannte unbedingte Forderung in der Form des eben ſo unbedingten Geſetzes auftritt; ſo hat noch Niemand Anſtand genommen, dieſes innerlich Fordernde und Geſetzgebende das Gewiſſen zu nennen.[1]) Es iſt aber dieſes Gewiſſen etwas durchaus

---

1) Im Griechiſchen heißt Gewiſſen meiſtens συνειδησις, im Lateiniſchen conscientia. Die Lehre der Kirchenväter über das Gewiſſen ſiehe Dogmatik II. S. 96—106.

Eigenthümliches. Man faßt es einſeitig, wenn man es allein nur von der ſittlichen Seite faßt, denn die Idee, auf deren Verwirklichung es beſteht, iſt eine von ihm erkannte, und ſomit es ſelbſt zugleich ein Intellectuelles wie ein Ethiſches. Dieſe Annahme iſt um ſo nothwendiger, je mehr wir vom Gewiſſen früher ſchon geſehen haben, daß es eine Offenbarung des Daſeins Gottes in ſich ſchließt.[1] Das Intellectuelle erſcheint hier ſogar als ein Geſteigertes, indem das Gewiſſen zugleich als ein Religiöſes ſich kund gibt. Während aber das Gewiſſen den Willen verpflichtet und ihm Geſetze gibt, zeigt es an, daß es über ihn erhaben ſei. Und doch rechnen wir wiederum das Gewiſſen zu unſerem Selbſt und glauben es in unſerem Bewußtſein zu haben. Manche legen es in ein bloßes dunkles Gefühl. Durch alles dieſes gewinnt das Gewiſſen gewiſſermaßen den Charakter des Myſteriöſen. Dieſes Geheimnißvolle des Gewiſſens iſt aber nur die innere Tiefe deſſelben, in welche wir nunmehr näher einzudringen ſuchen, wobei es ſich indeß herausſtellen wird, daß das Gewiſſen, wie der Aether, bei all ſeiner unergründlichen Tiefe doch wiederum ſehr klar iſt.[2]

2. Das Gewiſſen tritt zuerſt auf als Geſetz, welches, wie es den Menſchen innerlich treibt, ſo ihn auch auch belehrt.[3] Zu dem

---

1) Dogmatik II. 27—29, 96—106.

2) Auguſtinus ſagt vom Gewiſſen: Et certe non est interior litterarum scientia, quam scripta conscientia. *Conf.* I. 18.

3) Röm. 2, 14. 15: „Wenn aber die Heiden, ob ſie gleich kein (poſitives) Geſetz haben, von Natur die Forderungen des Geſetzes erfüllen; ſo ſind ſie, die das Geſetz nicht haben, ſich ſelbſt ein Geſetz. Sie beweiſen, daß die Forderung des Geſetzes in ihre Herzen geſchrieben ſei, indem ihr Gewiſſen ihnen Zeugniß gibt, und die Gedanken ſich unter einander anklagen oder entſchuldigen.“ Weiter unten, V. 26 u. 27, heißt es: „Wenn nun ein Unbeſchnittener die Forderungen des Geſetzes beobachtet, ſollte ſeine Vorhaut nicht für Beſchneidung gelten? Ja wird nicht der dem natürlichen Gefühle überlaſſene Unbeſchnittene, welcher das Geſetz erfüllt, dich verdammen, der du bei Schrift und Beſchneidung ein Uebertreter des Geſetzes biſt?“ — Ueber das Gewiſſen als Geſetz und als innerlichen Lehrer oder Lehre handelt Chryſoſtomus, ſiehe Dogmatik II. S. 97, 98 — Ueber das Gewiſſen als Naturgeſetz an der Stelle des poſitiven Geſetzes Tertullian contra Marc. V. 13: Si enim judicabit Deus occulta hominum, tam eorum, qui in lege deliquerunt, quam eorum, qui sine lege; quia et hi legem ignorant et natura faciunt, quæ sunt legis: utique is Deus judicabit, cujus sunt et lex et ipsa natura, quæ legis est instar ignorantibus legem. Eben ſo *de corona*, c. 6: Quæres Dei legem, habens communem istam in publico mundi, in naturalibus tabulis, ad quas Apostolus solet provocare, ut cum 1 Cor. 11, 14. in velamine feminæ: *Nec natura vos*, inquit, docet? ut cum ad Romanos: *Natura facere,*

aber, wozu es treibt und worüber es belehrt, verpflichtet es auch: das Gewiſſen iſt ein inneres Pflichtbewußtſein und eine den Geiſt, in deſſen Bewußtſein es iſt, verpflichtende moraliſche Kraft.[1]) Aus der innern Gewißheit, die im Gewiſſen iſt, geht die ſittliche Ueberzeugung hervor, die bei jedem Handeln unverletzt zu bleiben hat, da ſie an ſich ſelbſt nur eine Erſcheinung des Gewiſſens iſt.[2]) Als dieſe innere Lehre, als dieſes innere Geſetz mit der daraus hervorgehenden Ueberzeugung iſt das Gewiſſen zugleich ein inneres, ſicheres Urtheil über den moraliſchen Charakter der Geſinnungen und Handlungen.[3]) Dieſes innere Urtheilen, das zum innern Gerichte wird, beſteht in der geiſtigen Selbſtanklage und in der geiſtigen Selbſtrechtfertigung.[4])

---

dicens, nationes ea, quæ sunt legis: *et legem naturalem suggerit et naturam legalem.* — Ambroſius *epist.* cl. II. ep. 73 *ad Irenaeum.* Wir führen die Stelle ausführlich ſpäter an.

1) Röm. 13, 5. Darum iſt es nothwendig, daß ihr euch (der Obrigkeit) unterwerfet, nicht bloß aus Furcht der Strafe, ſondern auch aus Gewiſſen. Nach Clemens Alexandrinus Strom. V. haben alle Völker vom Aufgang und Niedergang der Sonne, von Norden und Süden Eine und dieſelbe, ſchon vor jeder Unterſuchung tief eingeprägte Kenntniß von dem Geſetze, auf welches ſich ſofort jede andere Herrſchermacht gründet, denn dieſes Geſetz wirket und herrſchet ſo allgemein, daß alle Völker in dem, was billig iſt, übereinſtimmen.

2) Röm. 14, 22. 23.: Haſt du feſtere Ueberzeugung, ſo nütze ſie für dich vor Gott. Selig iſt der, welcher bei dem, was er für Recht hält, ſich ſelbſt keine Vorwürfe zu machen hat. Wer aber noch zweifelt und doch iſſet, der iſt ſtrafwürdig, weil er nicht mit Ueberzeugung handelt; denn Alles, was nicht aus Ueberzeugung geſchieht, iſt Sünde.

3) Vgl. Hiob 27, 6. Sir. 14, 2. Apg. 23, 1. 24, 16. Röm. 2, 15. 9, 1. 1 Kor. 8, 7. 12. 10, 25. 2 Kor. 1, 12. 8, 10. 1 Tim. 1, 5. 19. 4, 2. 2 Tim. 1, 3. Tit. 1, 15. Hebr. 9, 9. 14. 10, 2. 22. 13, 18.

4) Röm. 2, 15. Sie beweiſen, daß die Forderung des Geſetzes in ihren Herzen geſchrieben ſei; indem ihr Gewiſſen ihnen Zeugniß gibt, und die Gedanken ſich unter einander anklagen oder rechtfertigen: *συμμαρτυρουσης αὐτων της συνειδησεως, και μεταξυ ἀλληλων των λογισμων κατηγορουντων, ἠ και ἀπολογουμενων.* Das Letztere, *ἀπολογεομαι*, heißt: ich rede mich heraus, entſchuldige, vertheidige, rechtfertige mich. Daß dieſes Gericht des Gewiſſens mit dem göttlichen am Ende der Tage der Sache nach zuſammenfalle, daß Gott nämlich alsdann richte, wie das Gewiſſen zuvor ſchon gerichtet, das Gewiſſen ſomit am großen Gerichtstage dem göttlichen Gericht beiſtimme, lehrt der Apoſtel im folgenden 16ten Vers. Darauf nehmen die Väter in ihren Expoſitionen dieſer pauliniſchen Stelle Rückſicht. So Cyrill v. Jeruſalem catech. XV. 25: *ἐκ της συνειδησεως σου κρινῃ, μεταξυ των λογισμων κ. τ. λ.* (folgen die Worte des Apoſtels.) Sodann heißt es weiter: *του κριτου το φοβερον προσωπον ἀναγκαζει σε εἰπειν την ἀληθειαν, μαλλον δε κ' ἀν μη εἰπῃς ἐλεγχει.* Ferner Ambroſius *epist.* cl. II. ep. 73 *ad Irenaeum*, n. 3: Ea

Danach theilt ſich das Gewiſſen in das böſe und in das gute, eine Eintheilung übrigens, die ſich nie auf das innere Weſen des Gewiſſens ſelbſt, ſondern ſtets nur auf die Zuſtände beziehen kann, welche das Gewiſſen hinſichtlich der ſittlich verſchiedenen Handlungen auch verſchieden herbeiführt. Dieſe Wirkung des Gewiſſens wird jedoch nur dann recht verſtändlich ſein, wenn wir das Gewiſſen ſo recht in ſeinem Centralpunkte ins Auge faſſen. Wenn das Gewiſſen dem Willen die Verwirklichung der Idee des menſchlichen Weſens als ſeine Aufgabe hinhält; ſo iſt es für ſich ſelber als das geſetzgebende einerſeits wohl das höhere: aber es iſt andrerſeits doch ſelbſt wieder Idee,[1]) ſo wie es Intelligenz und Wille iſt. Wir müſſen uns über Beides näher erklären. Das Gewiſſen iſt Idee, d. h. es iſt die Idee des menſchlichen Geiſtes, wie ſie, dieſe Idee, von Gott objectiv ſchon realiſirt iſt, und wie ſie die Beſtimmung hat, ſubjectiv durch die Thätigkeit der Freiheit ſich zu realiſiren, eben ſo ſich aber auch, nach ihrer höhern Natur, realiſiren will, weßwegen ſie ſofort dem empiriſchen Bewußtſein in dieſer Weiſe ſich ankündigt. Das Gewiſſen als dieſe verwirklichte, und nach der Verwirklichung lebendige und lebendig-thätige Idee ſchließt ſchon durch ſein einfaches Sein die Intelligenz und den Willen in ſich ein, und iſt die Einheit der Intelligenz und des Willens. Dieſe Einheit haben wir uns alſo zu erklären. Sofern das Gewiſſen eine intelligente Kraft iſt, hat es vor ſich die Idee des Menſchen als die innere Wahrheit ſeines Weſens. Sofern das Gewiſſen Wille iſt, will es die Realiſirung der Idee, wie es ſelbſt als jene (Idee) von Gott objectiv ſchon realiſirt iſt. Dieſer Wille trennt ſich nie von der Idee, ſofern ſie Wahrheit iſt, ſondern bleibt in ununterbrochener und feſter Einheit mit der Idee und der Wahrheit. Der Wille des Gewiſſens wählt

---

igitur lex non scribitur, sed innascitur: nec aliqua percipitur lectione, sed profluo quodam naturæ fonte in singulis exprimitur, et humanis ingeniis hauritur. Quam debuimus vel futuri judicii metu servare, cujus testis conscientia nostra tacitis cogitationibus apud Deum ipsa se prodit, quibus vel redarguitur improbitas, vel defenditur innocentia. Itaque cum semper pateat Domino, tum maxime in die judicii manifestabitur; quando occulta cordis in examen venient, quæ putabantur latere. Quorum tamen proditio, occultorum scilicet, nequaquam noceret, si lex naturalis inesset pectoribus humanis (d. h. wenn es befolgt würde); est enim sancta, sine versutia, sine fraude, consors justitiæ, expers iniquitatis.

1) Was für eine Idee, wird bald einleuchten; nicht etwa eine Idee in der Bedeutung des Begriffs, auch keine unlebendige, wirklichkeitsloſe Idee.

daher nicht, wie der empiriſche Wille, denn er würde doch immer nur das wählen können, was er ſchon gewählt hat, und was für die Ewigkeit feſtzuhalten er ſchon Anfangs entſchloſſen iſt. Für dieſen Willen gibt es demnach auch zu keiner Zeit einen Zwieſpalt zwiſchen Erkennen und Wollen, oder Wollen und Vollbringen, wie ihn die Schrift[1]) als einen empiriſchen lehrt und wie wir ihn oben ſchon geſchildert haben.[2]) Eben jener empiriſche Zwieſpalt, ſo wie der ganze Menſch in der Erſcheinung, iſt uns eigentlich erſt jetzt durch das Gewiſſen ein wahrhaft Klares und Verſtändliches. Denn das Gewiſſen iſt der dort beſchriebene innere Menſch,[3]) der das Gute will und das Böſe nicht will,[4]) der dem göttlichen Geſetze beiſtimmt.[5]) Und wenn es in jener Beſchreibung heißt: „Denn was ich thue, erkenne ich ſelbſt nicht an; denn ich thue nicht, was ich will, vielmehr das Böſe, das ich haſſe, thue ich. Indem ich nun das thue, was ich ſelbſt nicht billige; ſo gebe ich dem Geſetze das Zeugniß, daß es gut ſei;“[6]) ſo iſt das Ich, welches das Gute und Gottgefällige will, das Gewiſſen, der der ewigen göttlichen Idee entſprechende, und wir möchten darum ſagen, der ewige Menſch: das andere Ich aber iſt jenes, welches das Böſe, das Nichtſein-ſollende wählt, der empiriſche Menſch, welcher durch falſche Selbſtbeſtimmung nicht nur in Widerſpruch mit der Idee gerathen kann, ſondern in dieſen wirklich ſchon gerathen iſt. Von dieſen Ichen will und vollbringt das eine gerade das, was das andere nicht will und nicht vollbracht ſehen will. Der factiſche Widerſpruch ſelbſt aber zwiſchen den beiden Ichen und ſeine Fortſetzung zeigt deutlich genug an, wie jedes Ich neben dem andern ſein eigenes Leben hat, und in dieſem eigenen Leben thätig iſt und wirkt. Dieſe beiden Iche widerſprechen allerdings einander ſelber; aber ſie widerſprechen nicht dem empiriſchen Menſchen, ſondern erklären vielmehr denſelben. Der Menſch in der Geſchichte iſt nur durch das Gewiſſen erklärbar: die Offenbarung aber erklärt durch ihre Lehre vom Gewiſſen den Menſchen und ſeine Geſchichte. — Der

---

1) Röm. 7, 14—24. 2) Siehe S. 650 ff.

3) Röm. 7, 22.: ὁ ἐσω ἀνθρωπος. 4) Röm. 7, 19. 21.

5) Röm. 7, 22. Der das Gute liebende Wille iſt von Gott, d. i. das Gewiſſen iſt von Gott. *August.* de civ. Dei XIV. 11, ſagt vom guten Willen: Fecit itaque Deus, sicut scriptum est, hominem rectum: ac per hoc voluntatis bonæ. Non enim rectus esset, bonam non habens voluntatem. Bona igitur voluntas opus est Dei; cum ea quippe ab illo factus est homo.

6) Röm. 7, 15. 16.

Widerſpruch aber, der ſich am erſcheinenden Menſchen zwiſchen dem Willen des Gewiſſens und dem Willen des Handelnden zeigt, iſt nicht das Rechte und Wahre, nicht das, was ſein ſoll, er iſt vielmehr das Widernatürliche, Verkehrte und das, was nicht ſein ſoll. Denn das Rechte, Wahre, Naturgemäße, ſo wie das, was da ſein ſoll, iſt die innere, lebensvolle Harmonie zwiſchen dem Willen des Gewiſſens und dem Willen des handelnden Menſchen. Das Gewiſſen will nicht nur das Eine Princip, ſo wie das Eine Geſetz für das ſittliche Handeln ſein, ſondern es will eben als dieſes Eine und Bleibende auch durch alle Reihen von Handlungen hindurchgehen, ſo daß Alles, was der Menſch vollbringt, mit und nach der Forderung des Gewiſſens vollbracht werde. Dieſe Forderung iſt nach dem Bisherigen nur die Forderung des innern, wahren, der göttlichen Idee entſprechenden Menſchen an den freien und durch Freiheit ſich ſelbſt beſtimmenden Menſchen. Das Gewiſſen will kein abgeſondertes Sein und Leben neben dem freien Menſchen haben. Vielmehr geht ſeine ganze Beſtimmung dahin, den freien Menſchen mit ſich zu vereinigen, mit ſich Eins zu machen, und durch dieſe Einheit zu vollenden. Wie das Ebenbild Gottes als Anlage im Menſchen immer bleibt, und die Aehnlichkeit mit Gott dadurch erworben wird, daß ſich der Menſch durch Freiheit als dasjenige ſubjectiv verwirklichet, was er in der Anlage objectiv durch göttliche Setzung ſchon iſt; eben ſo will das Gewiſſen, daß ſich der Menſch in ſeiner freien Selbſtbeſtimmung überall und immer ihm, dem Gewiſſen, gleichſetze. In dieſer Bedeutung iſt es im Geiſte des Menſchen jene reine, lautere, heilige, unbeſtechliche, an ſich unverletzliche, ſich ſtets gleichbleibende, nach ewigem Recht Alles beurtheilende Kraft, die in ihrem Sein und in ihrer Wirkſamkeit ſelbſt da nicht untergeht, wo der empiriſche Menſch ſeinen ſittlich-religiöſen Tod ſich ſelber längſt bereitet hat. Es gilt demnach vor Allem von dem Gewiſſen, wenn der heil. Bernhard vom göttlichen Ebenbilde ſagt, daß es zwar in der Hölle brenne, aber nicht verbrenne.[1]) Ja ſelbſt im verworfenſten Geiſte, im Teufel, lebt das Gewiſſen fort, und iſt in ihm noch ein unverwüſtlich Gutes, eine Subſtanz, die bei aller ſonſtigen Verkehrung des Geiſtes nicht aufhört, eine von Natur gute zu ſein. Ohne dieſes bleibende Naturgute wäre der Schmerz in den Verdammten nicht begreiflich, der ſeinen Grund

---

1) Siehe oben S. 481.

eben in dem bleibenden Gegenſatze des Gewiſſens hat. [1]) So ſehr auch das Böſe gegen alle Natur iſt, und als Un= oder Widernatur daſteht, und ſo ſehr der negativ gewordene Geiſt ſtrebt, alles Poſitive an ſich und Anderen aufzuheben; ſo bleibt doch auch im verkehrteſten Geiſt noch etwas von der alten Natur und von dem anfänglichen Poſitiven übrig.[2]) Damit ſind wir auf das ſchon oben in Erwähnung gekommene *böſe Gewiſſen* zurück gekommen, das wir nunmehr näher zu erklären haben. Es iſt zunächſt das *Bewußtſein* und das *Gefühl* des *bereits erfahrenen Widerſpruchs des eigenen Selbſts mit der göttlichen Idee des wahren Weſens, des empiriſchen Menſchen mit dem innern Menſchen*, welcher Widerſpruch durch das freie Handeln herbeigeführt iſt und nunmehr in allen ſeinen *Folgen* daſteht. Die aus dem genannten Widerſpruche zwiſchen Wirklichkeit und Idee, Vollbringen und Wollen, Wollen und Erkennen, Fleiſch und Geiſt, Handlung und Geſetz, äußerem und innerem Menſchen hervorfließenden Folgen als *Eine* ſetzend, ruft der Apoſtel aus: *Ich unglücklicher Menſch!* [3]) Was ſeiner Idee und damit ſeiner wahren Natur nicht nur nicht entſpricht, ſondern beiden vielmehr ſchlechthin widerſpricht, das trägt in ſich

---

1) *August.* de civit. Dei, l. XIX. c. 13: Quapropter natura est, in qua nullum malum est, vel etiam in qua nullum potest esse malum: esse autem natura, in qua nullum bonum sit, non potest. Proinde nec ipsius *diaboli* natura, in quantum natura est, malum est: sed perversitas eam malam facit. Itaque in veritate non stetit, sed veritatis judicium non evasit: in ordinis tranquillitate non mansit: nec ideo tamen a potestate ordinatoris effugit. Bonum Dei, quod illi est in natura, non eum subtrahit justitiæ Dei, qua ordinatur in pœna: nec ibi Deus bonum insequitur quod creavit, sed malum quod ille commisit. Neque enim totum aufert quod naturæ dedit; sed aliquid adimit, aliquid relinquit; ut sit qui doleat quod adimit. Et ipse *dolor* testimonium est boni ademti et boni relicti. Nisi enim bonum relictum esset, bonum amissum dolere non posset.

2) *August.* de civit. Dei, XIV. c. 11: Nachdem die Bemerkung gemacht iſt, malam voluntatem non esse secundum naturam, sed contra naturam, fährt er bald darauf fort: Usque adeo autem mala vincuntur a bonis, ut quamvis sinantur esse ad demonstrandum quam possit et ipsis bene uti justitia providentissima Creatoris; bona tamen sine malis esse possunt, sicut Deus ipse verus et summus, sicut omnis super istum caliginosum aërem cœlestis invisibilis visibilisque creatura; *mala vero sine bonis esse non possunt*, quoniam naturæ in quibus sunt, *in quantum naturae sunt, utique bonae sunt.*

3) Röm. 7, 24.: ταλαιπωρος ἐγω ἀνθρωπος. Dieſe ταλαιπωρια του ἀνθρωπου bezeichnet auf ganz natürliche Weiſe auch den *Zuſtand des ſündigen Heidenthums*, in welchem ſich die Gedanken unter einander anklagten.

das Gefühl der innern Angſt, der Furcht, des Schreckens[1]) und der Beſchämung.[2]) Mit der Schrift ſtimmen die Väter überein.[3]) Die Schrift beſchreibt die innere Qual, den Unfrieden und die Ruheloſigkeit des Geiſtes ſehr oft der Sache nach, ohne das Gewiſſen mit Namen zu nennen. Wie Pfeile in das Fleiſch eindringen, dieſes verwunden und ſofort in Brand ſetzen, alſo wirkt das böſe Gewiſſen im Geiſte, der jammert, ſtöhnt und ſeufzet.[4]) Es iſt wie ein zweiſchneidig

---

1) Weish. 17, 10. 11.: Und ſie vergingen vor Furcht... Denn furchtſam iſt die durch eigene (innere) Zeugen verurtheilte Bosheit, und verſiehet ſich immer des Schlimmſten, vom Gewiſſen ergriffen.

2) Joh. 8, 8. 9.: Dann bückte er ſich nieder und ſchrieb auf den Boden. Da ſie aber dieß gewahrten, fingen ſie an, getroffen in ihrem Gewiſſen, von dem Aelteſten an bis zu dem Geringſten, Einer nach dem Andern hinauszugehen.

3) Das Gewiſſen iſt ſein eigener, ſtrenger Richter: *Ambros.* de pœnit. l. II. c. 11. n. 103: Sic habes Adam abscondentem se, ubi Deum cognovit esse præsentem, et quæsitum latere voluisse, et vocatum a Domino ea voce, quæ latentis morderet affectum, hoc est: *Adam, ubi es?* hoc est, cur te abscondis? cur lates? cur fugis eum, quem videre desiderabas? Ita gravis culpa est conscientiæ, ut sine judice ipsa se puniat, et velare se cupiat? et tamen apud Deum nuda sit. Nichts ſchmerzt leicht mehr, als die Wunde des Gewiſſens: *Ambros.* de officiis ministr. l. III. c. 4. n. 24: Quæ enim pœna gravior, quam interioris vulnus conscientiæ? Quod severius judicium, quam domesticum, quo unusquisque sibi est reus, seque ipse arguit? Dieſe Wunde brennt mehr als ſelbſt die öffentliche Schande: *Ambros.* ibid. c. 5. n. 29: Nihil agit sapiens, nisi quod cum sinceritate, sine fraude sit: neque quidquam facit, in quo se crimine quoquam obliget, etiamsi latere possit. Sibi enim est reus priusquam ceteris; nec tam pudenda apud eum publicatio flagitii, quam conscientia est.

4) Hiob 15, 20—25.: All die Lebenstage des Frevlers iſt er in Angſt, und die zähligen Jahre, die verborgen ſind dem Gewaltigen. Stimme der Schrecken in ſeinen Ohren: im Frieden werde der Verwüſter über ihn kommen. Er getröſtet ſich keiner Rückkehr aus der Finſterniß, und angeſtiert wird er vom Schwerte. Flüchtig iſt er aus nach Brod, wo welches ſei; er weiß, daß ihm hochſteht zur Seite der Tag der Finſterniß. Es ängſten ihn Enge und Bedrängniß, es packt ihn, wie ein König, gerüſtet zum Kriegswagen. Weil er gegen Gott erhob ſeine Hand, und gegen den Allmächtigen trotzig that. Pſ. 38, 2—11.: Herr! ſtrafe mich nicht in deinem Zorn, und züchtige mich nicht in deinem Grimm. Denn deine Pfeile ſind in mich eingedrungen, und deine Hand laſtet auf mir. Nichts Heiles iſt an meinem Fleiſche ob deinem Grollen, kein Friede in meinen Gebeinen ob meiner Sünde. Denn meine Miſſethaten überſteigen mein Haupt, wie ſchwere Laſt werden ſie mir zu ſchwer. Es faulen, modern meine Wunden, ob meiner Thorheit. Ich winde mich, ſenke tief das Haupt, den ganzen Tag geh' ich betrübt umher. Denn meine Schenkel ſind voll Brandes, und nichts Heiles iſt an meinem Fleiſche. Ohnmächtig bin ich und zerknirſcht gar ſehr, ich jammere unter meines Herzens Stöhnen. Herr, dir iſt gegenwärtig all mein Begehren, und mein Seufzen war dir nicht verborgen. Mein Herz iſt ruhelos, mich verläßt meine Kraft, und meiner Augen Licht, auch das iſt nicht bei mir.

Schwert, das unheilbare Wunden ſchlägt,[1]) wie ein Wurm, der nicht ſtirbt, und wie ein Feuer, das nicht erliſcht.[2]) — Im Unterſchiede vom böſen beſteht das gute Gewiſſen im Bewußtſein der wirklichen Uebereinſtimmung der Geſinnung und der freien Handlung mit der Idee und der Wahrheit des menſchlichen Weſens. Das empiriſche Ich iſt nicht getrennt vom Ich des Gewiſſens, ſondern, wie es ſein ſoll, in lebendiger Einheit mit ihm. Damit hat ſich aber auch geiſtig noch etwas Anderes vollzogen. Die Freiheit als Wahlfreiheit iſt in und durch jene lebendige Einheit ideale Freiheit geworden, und bleibt es, ſo lange die Einheit ſelbſt bleibt. Der Wille des Gewiſſens iſt für ſich in ununterbrochener Einheit mit der Idee und der Wahrheit, und es iſt darum das Gewiſſen, in welchem ſich die Gottheit als die abſolut heilige am klarſten und reinſten ſpiegelt. Wie aber das Band, das im Gewiſſen Willen und Wahrheit, oder Wollen und Erkennen an einander bindet, ein unauflösbares iſt; ſo hat die Freiheit die Beſtimmung, ihren Willen mit dem Willen des Gewiſſens zu einen: mit dieſem Eins wird ſie aber auch mit der Idee und der Wahrheit Eins ſein und dieſer Einheit den Charakter heiliger Nothwendigkeit zu geben ſuchen, wodurch ſie eben als ideale Freiheit ſich darſtellt. Denn die ideale Freiheit iſt ſchon ihrem Begriffe nach die mit der Idee Eins gewordene Freiheit. Das hiernach ſich beſtimmende gute Gewiſſen iſt von gewiſſen Folgen begleitet, die unmittelbar aus ſeinem Weſen ſelber fließen. Dem unglücklichen Bewußtſein des böſen Gewiſſens gegenüber iſt das gute Gewiſſen vor Allem das glückliche Bewußtſein. Dieſes glückliche Bewußtſein hat eine negative, vor Allem aber eine poſitive Seite. Das negative Moment beſteht in dem Bewußtſein, nichts Böſes gethan zu haben, oder, wie wir uns hinſichtlich der daraus hervorgehenden Folge auch ausdrücken können, es beſteht darin, um ſeiner Handlungen willen durch kein böſes Gewiſſen gequält zu ſein.[3]) Das poſitive ſtützt ſich auf die Erfüllung der Pflicht und erſcheint zunächſt als innerer Troſt.[4]) Mit dieſem

1) Sir. 21, 4.: Jede Miſſethat iſt wie ein zweiſchneidig Schwert, deſſen Wunden unheilbar ſind.

2) Mark. 9, 43. 45. 47.

3) Sir. 14, 1. 2.: Heil dem Manne, der nicht gefehlt mit ſeinem Munde, und der nicht gequält wird von Reue über Sünden! Heil dem, den ſein Gewiſſen nicht verdammt. Vgl. 1 Sam. 12, 3. Hiob 27, 6. 31, 5—15. 24. 29. 30. Apg. 24, 10—13.

4) Hebr. 13, 18.: Unſer Troſt iſt, daß wir ein gutes Gewiſſen haben, indem wir uns beſtreben, in allen Stücken einen guten Wandel zu führen. 2 Tim. 1, 3.: Ich danke Gott, dem ich diene von den Voreltern her mit reinem Gewiſſen. 2 Kor.

Troſte verbindet ſich innere Heiterkeit, Ruhe des Gewiſſens und Friede des Geiſtes.[1]) In dem Glück des guten Gewiſſens, oder in der Freude des glücklichen Bewußtſeins liegt von ſelber die Aufforderung, nach dem Erwerb eines guten Gewiſſens zu ſtreben.[2])

3. Das Gewiſſen als das unmittelbare, ſichere Wiſſen vom ſittlich Guten, von Geſetz und Pflicht, ſo wie als innerer Imperativ, der die Vollbringung des Guten beſiehlt, iſt uns zwar bisher klar geworden, und eben ſo hat es uns den Menſchen in ſeinem Weſen wie in ſeiner Erſcheinung erklärt. Allein bei allen dieſen Erklärungen würde es dennoch in einem gewiſſen Sinne nicht nur dunkel bleiben, ſondern ſelbſt ſtets noch dunkler werden, vermöchten wir nicht, das Gewiſſen auf ein tieferes Princip zurückzuführen. Dieſe Zurückführung auf ein tieferes Princip kann nach Andeutungen der Offenbarung nichts Schweres ſein. Denn iſt nach ihr die Aufforderung, dem Gewiſſen zu folgen, gleichbedeutend mit der andern, in Gottes Geboten zu wandeln;[3]) ſo iſt der Ausſpruch des Gewiſſens nicht nur dem Ausſpruch des göttlichen Gebotes gleich, ſondern das Gewiſſen iſt ſelbſt der laute Ausdruck göttlicher Gebote. Wenn ferner das eigene Zeugniß, die Wahrheit zu ſagen, unter Berufung auf das Gewiſſen in der Weiſe geſchieht, daß eben dieſe Berufung zugleich eine Berufung auf den heiligen Geiſt iſt;[4]) ſo iſt damit, um das Wenigſte zu ſagen, ein näheres Verhältniß des Gewiſſens zur Gottheit ausgedrückt. Zu demſelben Reſultate führt jede nähere Analyſe des

---

1, 12.: Das iſt unſer Ruhm, das Zeugniß unſers Gewiſſens, daß wir in Einfalt des Herzens und Aufrichtigkeit vor Gott, nicht in fleiſchlicher Weisheit, ſondern in der Gnade Gottes in dieſer Welt und vorzüglich bei euch gewandelt haben. Apg. 23, 1.: Brüder! ich habe mit allem guten Gewiſſen vor Gott gewandelt bis auf den heutigen Tag. Vgl. Hiob 31, 16—23. 32. 1 Kor. 4, 4.

1) Siehe die vorausgegangenen Stellen, und dann Spr. 15, 15.: Ein ruhiges Gemüth iſt ein beſtändiges Freudenmahl: vgl. Hiob 27, 3—6. Pſ. 22, 4. 25, 1—7. 11. 12. 26, 1—3. Sir. 13, 30. Phil. 4, 7. 2 Tim. 4, 6—8.: Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt; im Uebrigen iſt mir die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt, welche mir an jenem Tage geben wird der Herr, der gerechte Richter. Indem Auguſtinus ſagt, was der Friede ſei, verbindet er damit das, wodurch er zu Stande kommt. De civit. Dei. XIX. 13: Pax animæ rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio, was unſern Erörterungen beiſtimmt.

2) 1 Petr. 3, 16.: Habet ein gutes Gewiſſen! Apg. 24, 16.: Ich befleiße mich, ein unverletztes Gewiſſen zu haben vor Gott und den Menſchen allezeit.

3) Sir. 32, 27.: Bei allen deinen Werken folge treulich deinem Gewiſſen: denn das heißt in Gottes Geboten wandeln.

4) Röm. 9, 1.: Ich ſage die Wahrheit in Chriſto, ich lüge nicht: mein Gewiſſen gibt mir Zeugniß im heiligen Geiſte.

Gewiſſens. Wenn der empiriſche Wille aufgefordert wird, dem Willen des Gewiſſens als dem des innern Menſchen ſich zu unterwerfen; ſo iſt ſich das Gewiſſen hiebei bewußt, daß es, das Gewiſſen, nicht ſein eigenes Product iſt: es hat ſich nicht ſelbſt geſetzt, ſondern es findet ſich als ein durch ein höheres Princip Geſetztes, und wenn es den empiriſchen Willen verpflichtet, ſo verpflichtet es ihn im Namen dieſes Princips, wie überhaupt das Endliche in Pflicht nur durch das Unendliche genommen werden kann. Als was ſich das Gewiſſen erkennt und ergreift, als das weiß und fühlt es ſich durch jenes überweltliche Princip erkannt und ergriffen, d. i. es weiß und fühlt ſich erkannt, ergriffen und beſtimmt durch die Intelligenz und den Willen Gottes. Sein Wiſſen iſt daher ein Wiſſen durch das in ihm ſich offenbarende und durch es ſich ausſprechende höhere Wiſſen Gottes; und ſein Wille iſt der Wille der ihn innerlich zum Guten ſtimmenden abſoluten Heiligkeit Gottes. Was demnach das Gewiſſen erkennt, erkennt es aus dem heraus, als was es von Gott nach der Idee erkannt iſt, welche ſofort von ihm ſelbſt auch erkannte Idee das Gewiſſen ewig dem empiriſchen, dem ſich entwickelnden Menſchen als das zu Realiſirende vorhält. Und was das Gewiſſen will, iſt nicht ein von und aus ihm urſprünglich Selbſtgewolltes, ſondern ein Wollen, das, entſprechend derſelben Idee, durch einen abſoluten Willen außer ihm in es gelegt iſt. Mit Einem Worte: das Gewiſſen iſt nicht ſein eigener Schöpfer, und demnach auch nicht ſeine eigene That, — es iſt durch Gott. Wie aber Gott die Quelle des Gewiſſens iſt; ſo bleibt auch das Gewiſſen ſtets bei dieſer Quelle: die natürliche Offenbarung Gottes quillt in ihm fort und fort. Dieſes ſo aus innerer Offenbarung entſtehende Wiſſen haben wir ſchon früher ein Mitwiſſen genannt: der Menſch weiß im Gewiſſen mit Gott, er weiß nämlich, was Gott ihm durch das Gewiſſen kund macht. Ganz daſſelbe ſagt das das Gewiſſen bezeichnende griechiſche Wort *συνειδησις*, ſo wie das lateiniſche Wort conscientia: ein Mitwiſſen,[1]) d. h. ein Wiſſen des Menſchen mit Gott:[2]) die ſich dem menſchlichen Geiſt offenbarende göttliche Intelligenz erzeugt durch ihre Offenbarung im Menſchen ein Wiſſen, und zwar ein höheres Wiſſen, welches ſofort in ſeiner Superiorität die

1) Siehe Dogmatik II. 27—29.

2) Das Wort *συνειδησις* kommt als das Gewiſſen bezeichnend im Neuen Teſtamente vor: Joh. 8, 9. Apg. 23, 1. 24, 16. Röm. 2, 15. 9, 1. 13, 5. 1 Kor. 8, 7. 10. 12. 10, 25. 27. 28. 29. 2 Kor. 1, 12. 4, 2. 5, 11. 1 Tim. 1, 5. 19. 3, 9. 4, 2. 2 Tim. 1, 3. 15. 9, 9. 14. 10, 2. 22. 13, 18. 1 Petr. 2, 19. 3, 16. 21.

ergriffene und begriffene Wahrheit dem empiriſchen Willen als Geſetz eben ſo vorſchreibt, wie der eigene Wille des Gewiſſens mit dieſer Wahrheit in ſteter Einheit iſt und bleibt. Was der Menſch im Gewiſſen denkt und will, das iſt von Gott zuvor gedacht und gewollt; es iſt aber dem Menſchen geoffenbart als das, was er als Wahrheit denken und was er durch den Willen vollziehen ſoll. Damit verbindet ſich zugleich ein Anderes. Während das Gewiſſen das empiriſche Handeln des Menſchen beurtheilt, weiß und fühlt es ſich in dem Sinne ſelbſt durch Gott beurtheilt, als das durch es gefällte ſittliche Urtheil weit mehr ein durch Gott vermitteltes und durch Gott ausgeſprochenes, als ein menſchliches iſt. Dieß führt uns nunmehr zu weitern Erörterungen.

4. Das Gewiſſen als das Ich des innern Menſchen iſt nicht das Ich der Gottheit ſelbſt. Weder offenbart Gott ſein eigenes abſolutes Ich als das Ich des Gewiſſens, noch erkennt ſich das Ich des Gewiſſens als das Ich Gottes. Vielmehr unterſcheidet ſich das Gewiſſen ſelber auf das beſtimmteſte von dem, was ſich ihm innerlich — als ein Anderes — offenbart. Zwar ſteht das Ich des Gewiſſens über dem empiriſchen Ich, welches durch es beſtimmt werden ſoll; allein es ſelber ſteht eben ſo auch für ſich unter jenem abſoluten Ich, durch welches es innerlich ſelber beſtimmt iſt. So ſtellt es ſich dem empiriſchen Ich allerdings als ein höheres hin; aber indem es dieſes thut, weist es zugleich über ſich hinaus auf jenes abſolute Princip hin, durch welches es ſelber iſt, in deſſen Dienſt es ſteht, und zu deſſen gleichem Dienſt es auch den freien Willen des Menſchen auffordert. So iſt es der geiſtige Fingerzeig auf den Willen der Gottheit als denjenigen hin, welcher das allgemeine Geſetz und das gemeinſame Ziel für die Handlungen des creatürlichen Geiſtes iſt.

5. Weist nun aber einerſeits das Gewiſſen ſelber gerade am meiſten die anmaßliche Vorſtellung von ſich ab, das Ich Gottes zu ſein, und hat es andrerſeits doch wieder eine Superiorität über das Ich in der Erſcheinung: was iſt es denn eigentlich an und für ſich? Durch was ſpricht es ſein eigentlichſtes und innerſtes Weſen aus? Dieß kann uns nach einer früheren Erörterung nicht fremd ſein. Es iſt nämlich, wie oben bemerkt, die göttliche Idee des menſchlichen Weſens, wie ſie durch Schöpfung ſchon realiſirt iſt. Hier iſt nun der Ort, darauf näher als bisher einzugehen und das etwa noch Unerklärte zu erklären. Damit, daß die Idee des menſchlichen Weſens durch göttliche Schöpfung realiſirt iſt, iſt allerdings der Schöpferwille erfüllt, aber die Bewegung hinſichtlich der Idee ſelber noch nicht beendigt. Das menſchliche Weſen hat dadurch, daß es

objectiv nach der Idee realiſirt iſt, ſeine vom Schöpfer ſelbſt vorgeſchriebene Beſtimmung noch nicht erreicht, ſondern erſt angetreten. Die Idee geht daher auch in dem Sinne in der göttlichen Realiſirung nicht auf, daß nunmehr alle Bewegung, alles weitere Wollen, Streben und Thun zur Ruhe gekommen wäre. Vielmehr nimmt nun alles dieſes als ſubjective Bewegung, als ſubjectives Wollen, Streben und Thun ſeinen Anfang. Liegt dieſes in der Aufgabe des Menſchen, wie wir dieß ſchon früher geſehen haben; ſo liegt darin auch das Andere, daß das Subjective nie abgelöst vom Objectiven ſein ſoll. Durch dieſe weitere Erkenntniß rücken wir dem eigentlichen Begriffe des Gewiſſens näher. Wir dürfen dieſes Objective, von dem ſich das Subjective nie ablöſen ſoll, nicht etwa auf das reine Weſen des Menſchen und die in ihm geſetzten Kräfte beziehen, denn in dieſem Sinne iſt eine Ablöſung gar nicht denkbar: wir beziehen vielmehr die Ablöſung als die nicht Statt zu habende auf die Beſtimmung des Menſchen, welche eben ſo objectiv, wie das Weſen ſelbſt, von Gott gegeben iſt. Und dieſe Beſtimmung will, wie ſie objectiv mit dem nach der Idee realiſirten Weſen gegeben iſt, eben ſo auch ſubjectiv ſich vollziehen im Denken, im Wollen und in dem Beidem enſprechenden Handeln des Menſchen. Sagen wir aber, dieſe Bewegung will ſich vollziehen; ſo iſt damit eben die aus dem objectiven Weſen hervorgehende gemeint, denn von der ſubjectiven ſagen wir, ſie ſoll ſich vollziehen. Drücken wir uns aber auf dieſe Art aus; ſo ſetzen wir unmittelbar damit ein Zweifaches voraus: zuerſt, daß das objective, der göttlichen Idee entſprechende Weſen des Menſchen für ſich einen Willen habe, und zweitens, daß von dieſem (objectiven) Willen der empiriſche Wille als Vermögen der Wahl ſich abzulöſen vermöge, wenn es auch gar nicht in der von Gott geſetzten Beſtimmung des creatürlichen Geiſtes liegt, daß dieſe Ablöſung des Subjectiven vom Objectiven in Wirklichkeit geſchehe. Damit ſind wir aber ins innere Weſen des Gewiſſens ſelbſt eingedrungen, wobei wir nur die einzige Vorausſetzung zu machen haben, daß noch in der Erinnerung ſei, was oben über den endlichen Geiſt geſagt worden iſt, daß er nämlich, wie er ein in der ewigen Idee von Gott gedachtes und gewolltes Weſen iſt, eben ſo wieder denke und wieder wolle. Darin aber das Gewiſſen vorzugsweiſe zu ſuchen, ſind wir nicht gewillt. Vielmehr haben wir, um zu dem letztern zu kommen, ein Daß und ein Was wohl von einander zu unterſcheiden. Daß der Menſch denkt und will, kommt von ſeinem Geiſt-Sein, denn der endliche Geiſt iſt jenes der Idee auf eigenthümliche,

von der Natur ſich unterſcheidende Art entſprechende Weſen, welches denkt und will. Aber in dieſem bloßen *Daß* iſt einzig nur auf das Denk- und Willensvermögen Rückſicht genommen, das eben dem Geiſte im Unterſchied von der Natur zukommt. Wir gehen aber von dem bloßen Daß weiter zu dem *Was*, zu dem Gegenſtande des Denkens und Wollens. Und hier beſtimmen wir uns dahin: Der eben bezeichnete Gegenſtand iſt zunächſt das *eigene Weſen des Geiſtes*, und zwar in ſeiner *ganzen Tiefe*, in ſeinem *vollen Umfange* und mit ſeiner *allſeitigen Beſtimmung*. Es liegt aber im menſchlichen Geiſte nicht nur die Kraft, der Trieb und die Beſtimmung, ſich ſelber überhaupt zu erkennen und zu wollen, ſondern dieſem geht noch nebenher *jenes Erkennen und Wollen, das ſich nur ſo zu erkennen ſtrebt, wie das geiſtige Weſen in der göttlichen Idee geſetzt iſt, und nur ſo ſich zu wollen, wie es von Gott realiſirt iſt*. Kürzer gefaßt ſagen wir: Jene innere Kraft geht in ihrer Thätigkeit darauf hin: *das eigene geiſtige Weſen ſo zu erkennen, wie es von Gott erkannt iſt*,[1]) *und dieſes ſelbe Weſen ſo zu wollen, wie es von Gott gewollt iſt*. Beides aber, Erkennen und Wollen, ſtehen ſelbſt wiederum in ſofern in der innerſten Beziehung, *als jene innere Kraft nur deßwegen ſich in der Idee und in der Wahrheit des Weſens erkennt, um ſich in derſelben Idee und in derſelben Wahrheit auch zu wollen, und ſich nur ſo will, wie ſie in der Idee und in der Wahrheit zuerſt durch Gott und ſofort durch ſich ſelber erkannt iſt*. Sagen wir aber, jene innere Kraft *ſtrebe*; ſo wollen wir damit nicht ein *vorübergehendes* und *wandelbares*, und eben ſo wenig ein *veränderliches Streben* bezeichnet haben, vielmehr ein *ſchlechthin bleibendes* und *ſchlechthin unveränderliches*. Das *Band*, durch welches hier das Erkennen des Weſens und das Wollen des Weſens mit einander verbunden ſind, iſt ein *unauflösliches*. Dieſes unauflösbare innere Band iſt nur die *innere weſentliche Einheit* beider. Weſentlich aber nennen wir dieſe Einheit im hier geltenden *eigentlichſten* Sinne, in dem nämlich, der in beiden, im Erkennen und Wollen, nur das *Eine und ſelbige Weſen* vor ſich ſieht. *Das innere Weſen erkennt, das innere Weſen will*. Und zwar iſt zu ſagen: das Weſen erkennt ſich ſelber, und zwar ſo, *wie es mit ſeiner Beſtim-*

---

1) 1 Kor. 13, 12.: *Erkennen, wie man (von Gott) erkannt iſt*: ἐπιγνωσομαι καθως και ἐπεγνωσθην.

mung in der objectiven göttlichen Idee enthalten, und nach dieſer realiſirt worden iſt. Und ferner: Das Weſen will ſich ſelber, und zwar ſo, wie es von Gott nach der ewigen Idee gewollt iſt, und die Beſtimmung hat, nach derſelben Idee ſich ſelber auch allſeitig zu wollen. Das iſt aber die Erkenntniß und der Wille des Gewiſſens. Das Gewiſſen iſt es, das auf dieſe Weiſe das innere Weſen erkennt, will, und ſich nach dieſem Erkennen und Wollen beſtimmt, nicht wandelbar und veränderlich, ſondern unwandelbar und unveränderlich. Der Wille des Gewiſſens iſt es ferner, der den empiriſchen Willen mit ſeinem Wahlvermögen zu beſtimmen ſucht, ſelbſt aber an den Reſultaten des empiriſchen Handelns keinen Antheil hat, wenn dieſe gegen ſeine Abſicht ausgefallen ſind. Vielmehr ſtellt ſich in dieſem Falle der Zwieſpalt heraus, den wir ſchon oben theilweiſe behandelt haben. Wenn es in der Schrift heißt: „Was ich thue, iſt nicht das, was ich erkenne und anerkenne, denn ich thue nicht, was ich will, vielmehr das Böſe, das ich haſſe, das thue ich;“ [1]) ſo iſt das, was hier in Wirklichkeit thut und vollbringt, und zwar das Böſe thut und vollbringt, der empiriſche Wille mit ſeinem freien Wahlvermögen: das hingegen, was (in der Stelle) erkennt, anerkennt, will, und das Böſe haßt, iſt das Gewiſſen. Eben ſo iſt in den weiter folgenden Stellen das Gewiſſen dasjenige, was nicht billiget, was das empiriſche Ich (Böſes) thut, — was dem Geſetze das Zeugniß gibt, daß es gut ſei, [2]) was das Gute will, [3]) was nach dem innern Menſchen dem göttlichen Geſetze beipflichtet, der innere Menſch ſelbſt [4]) und mit dem Geſetze des Geiſtes Eins iſt. [5])

6. Theils um die über die Natur des Gewiſſens ſchon gegebenen Beſtimmungen näher an einander zu rücken, theils neue damit zu verbinden, ſprechen wir uns in folgenden Sätzen aus:

a) Das Gewiſſen iſt die lebendig-perſönliche Idee des menſchlichen Geiſtes als des ſittlichen, die Idee deſſelben, wie ſie lebt und wie ſie wirkt, und kein todter Begriff iſt.

b) Dieſe ihre Lebendigkeit erweist ſie, der Natur der Idee und der des Geiſtes beſonders angemeſſen, dadurch, daß ſie erkennt und will.

c) Erkennen und Wollen aber gehen überall auf das Weſen: das

---

1) Röm. 7, 15.
2) Röm. 7, 16.
3) Röm. 7, 18. 19. 21.
4) Röm. 7, 22.
5) Röm. 7, 22.

Weſen wird gedacht und durchs Denken erkannt; eben ſo wird das Weſen durch den Willen gewollt. Iſt die ewige göttliche Idee vom Menſchen ein Denken und Wollen des Weſens des Menſchen, wie überhaupt die göttlichen Gedanken Weſens- und Lebensgedanken ſind; ſo geht auch der Geiſt des Menſchen bei ſeinem Erkennen und Wollen zunächſt auf das eigene Weſen. Dieſes Weſen wird um ſo mehr gedacht und gewollt, je mehr gerade das Gewiſſen das innerſte Weſen des menſchlichen Geiſtes ſelber iſt, das da ſich erkennt und das da ſich ſelber will.

d) Das Weſen aber, welches das Gewiſſen, das die lebendige Idee des Menſchen ſelber iſt, bei ſeinem Erkennen und Wollen vor ſich hat, iſt das in allen ſeinen Eigenſchaften geſetzte Weſen, welche Eigenſchaften an ſich nur die innern Beſtimmtheiten des Weſens ſind.

e) Eben ſo erkennt und will das Gewiſſen das Weſen des Geiſtes ſo, wie es in jenen Verhältniſſen ſteht, die ſchon in der Idee des Menſchen von Gott geſetzt ſind, ſomit in jenen weſentlichen und nothwendigen Verhältniſſen, ohne welche ſich die Idee ſelbſt nicht in ihrer Wahrheit und in ihrem ganzen Umfange bethätigen kann.

f) Das Gewiſſen aber erkennt und will das Weſen des Menſchen nur ſo, wie es von Gott objectiv gegeben iſt, und wie es eben ſo objectiv von Gott eine, und zwar die Beſtimmung hat, ſich in dem der Idee entſprechenden Weſen zu vollziehen. So angeſehen iſt das Gewiſſen nicht nur die Idee, die ſich erkennt und will, ſondern die ſich ſo erkennt und ſo will, wie ſie weſentlich durch göttliches Denken und Wollen beſtimmt iſt.

g) Das Gewiſſen erkennt und will ſich darum in der Wahrheit ſeines Seins und Weſens, d. i. in ſeinem von Gott gegebenen wahren Sein und Weſen, das auch ſonſt überall nur Wahrheit will. Das Gewiſſen zeugt für die Wahrheit.[1])

h) Haben wir an den Ideen früher erkannt, daß ſie lebendige, das Sein bewegende und treibende Mächte, Principien ſind; ſo iſt das Gewiſſen jene lebendige Idee und jenes Princip, das als jene unmittelbare Macht auftritt, welche in allen ihren Bewegungen, in allen ihren Antrieben, ſo wie in allen ihren richtenden Thätigkeiten das wahre Weſen des Menſchen zu ihrem Gegenſtande hat, und Alles aus dem innern Reiche zu entfernen ſucht, was dieſem Weſen widerſpricht.

i) Iſt von uns früher eben ſo erkannt worden, daß die göttliche Idee das Geſetz jenes Seins iſt, von dem ſie Idee iſt; ſo iſt auch das Ge-

1) Röm. 9, 1.

wiſſen das Geſetz, nach welchem ſich das Weſen des Menſchen in ſeiner Wahrheit vollzieht. Es iſt das innere Geſetz des Geiſtes.[1])

k) Gibt es für das Gewiſſen keine Zeit, in welcher es durch Selbſtveränderung gegen ſich ſelber, und damit gegen die Idee, gegen das Weſen, gegen die Wahrheit und gegen das Geſetz handelt, ſondern bleibt ſein Handeln gegenüber der der ganzen Reihe der Handlungen des empiriſchen Ich, die ungleich ausfallen, ſich ſtets gleich und ſomit immer daſſelbe; ſo möchte dieſe ſich ſtets gleichbleibende, der ewigen Idee angemeſſene Handlung des Gewiſſens die intelligible That, im Unterſchiede von jener genannt werden, die wir oben bekämpft haben.[2]) Die Handlung des Gewiſſens iſt als die Eine zugleich die ewig gute.

l) Das Gewiſſen als die tiefſte und innerſte Concentration des der Idee entſprechenden und dieſe ſelbſt an ſich offenbarenden Menſchen iſt der innere Menſch, d. i. der Menſch, den, wie er ſelbſt die realiſirte göttliche Idee iſt, ſo auch die göttliche Idee ſeines Weſens, und nur dieſe, ſtets bewegt, belebt und antreibt. Es iſt die lebendige und in dieſer Lebendigkeit ſich ſelbſt bewegende und ſich ſelbſt beſtimmende Idee des Weſens ſelber.

m) Dieſe lebendige Bewegung und Selbſtbeſtimmung vollzieht ſich im Denken und Wollen, deſſen Object und Mittelpunkt das Weſen des Menſchen iſt, wie wir dieſes bisher erkannt haben.

n) Das Gewiſſen als der innere Menſch geht weder in die Veränderungen, Störungen, Trübungen und Verkümmerungen des empiriſchen Menſchen ſelbſt ein, noch findet es in denſelben ſeinen Untergang. Es iſt jenes Gute der Natur, von dem wir oben geſehen haben, daß es ewig bleibt.[3]) Chryſoſtomus beſchreibt das Gewiſſen nach dieſer Seite gut, wenn er ſagt: „Wenn auch Jemand tauſendmal ungerecht iſt, ſo wird doch dadurch das Urtheil des Gewiſſens nicht aufgehoben, denn es iſt ein Weſentliches (Natürliches), im Anfang von Gott dem Menſchen Anerſchaffenes. Wenn wir uns auch tauſendmal durch Selbſtruhm überheben, es erhebt ſich ſtets, zürnet laut, züchtiget und verdammt uns. Keiner von Jenen, die im Laſter leben, iſt, der nicht unzählbare Schmerzen zu ertragen hätte, ſowohl wenn er über Böſes nachſinnt, als wenn er es ausführt.“[4])

---

1) Röm. 7, 23.   2) Siehe oben S. 420—424, 433.

3) Es iſt jenes göttliche Ebenbild, das, wie der heil. Bernhard ſagt, in der Flamme der Hölle zwar brennt, aber nicht verbrennt (ſ. oben S. 481), auch iſt es jenes, wodurch die Teufel glauben, aber zittern.

4) *Chrysost.* in Psalm. VII: *κἂν μυριακις πονηρος τις ᾖ, το κριτηριον του συνειδοτος οὐ διαφθειρεται· φυσικον γαρ ἐστι, και παρα του θεου ἡμιν παρα την*

o) Das gute Gewiſſen iſt das Bewußtſein und das Gefühl der Einheit des empiriſchen Menſchen mit dem innern Menſchen, oder des empiriſchen Menſchen mit der Idee, oder mit dem wahren Weſen, das nur die göttlich realiſirte Idee des Menſchen iſt. Auch können wir es die Uebereinſtimmung des Subjectiven mit dem aus Gott gekommenen Objectiven nennen. Man hat dieſes gute Gewiſſen mit Rückſicht auf den primitiven Zuſtand des Menſchen tiefſinnig das Paradies des Geiſtes [1]) und das höchſte Feſt genannt. [2]) Von ihm geht zu jeder Zeit Freude, zur Zeit des Leidens aber noch insbeſondere Troſt aus. [3])

p) Das böſe Gewiſſen iſt das Bewußtſein und das Gefühl des Widerſpruchs des empiriſchen mit dem innern Menſchen, oder des Widerſpruchs des in der Zeit handelnden Menſchen mit der ewigen Idee und dem der Idee entſprechenden wahren Weſen des Menſchen. Die natürlichen Folgen dieſes Widerſpruchs ſind Furcht, Angſt, Verwirrung, Unfriede und geiſtiger Schmerz in um ſo tieferer Bedeutung, je gewiſſer der Menſch mit dem böſen Gewiſſen im innerſten Punkte ſeines wahrhaften Weſens zerriſſen und zerſpalten iſt. Dieſer Zuſtand iſt eben ſo bleibend, als das innere Gericht ein ſtetiges iſt; und dieſes iſt um ſo ſtetiger, da es dem ſubjectiven Geiſt gegenüber als eine objective, göttliche Macht auftritt, die als ſolche im Geiſte unvergänglich bleibt. [4])

ἀρχην ἐντεθεν· κᾳν μυρια φιλονεικησωμεν, ἐφεστηκεν ἐκεινο, καταβοῶν, κολαζον, καταδικαζον· και οὐκ ἐστιν οὐδεις των ἐν κακιᾳ ζωντων, ὁς οὐ μυριαν ὀδυνην ὑπομενει, και βουλομενος τα κακα, και εἰς ἐργον ἐκφερων την βουλην.

1) *August.* de genesi ad litt. l. XII. c. 34: Verum etiam in ipso homine lætitia quædam bonæ conscientiæ paradisus est.

2) *Chrysost.* homil. in S. Annam: ἑορτη μεγιστη, συνειδος ἀγαθον.

3) *Chrysost.* hom. III. in II. ad Corinth. κᾳν μυρια πασχωμεν δεινα, κᾳν παντοθεν βαλλωμεθα και κινδυνευωμεν, ἀρκει εἰς παραμυθιαν ἡμιν (μαλλον δε οὐ μονον εἰς παρμυθιαν, ἀλλα και εἰς το στεφανουσθαι) το συνειδος, καθαρον ὀν, και μαρτυρουν ἡμιν, ὁτι δι' οὐδεν πονηρον, ἀλλα δια το τῳ θεῳ δοκουν, ταυτα πασχομεν, δι' ἀρετην, δια φιλοσοφιαν, δια την των πολλων σωτηριαν. Und hom. LIII. in Matth.: το συνειδος πολλης πλεροι της εὐφροσυνης, και τοσαυτην ἐνδον ἐντιθησι την ἡδονην, ὁσην οὐδεις παραστησαι δυνησεται λογος. Τι γαρ σοι δοκει των ἐν τῳ παροντι βιῳ εἰναι ἡδυ. Τραπεζα πολυτελης, και σωματος ὑγεια, και δοξα, και πλουτος; ἀλλα ταυτα τα ἡδεα ἀν ἐκεινῃ παραβαλῃς τῃ ἡδονῃ, παντων ἐσται πικροτερα προς αὐτην συνκρινομενα. ὀυδεν γαρ ἡδιον συνειδοτος ἀγαθου.

4) Baſilius v. Seleucia ſieht das Gewiſſen als einen innern Ankläger an, der auch da und dann thätig iſt, wo und wann der empiriſche Menſch es nicht will. Orat. XXVII: ἐχει ἐνδον ἑκαστος το συνειδος κατηγορον, κᾳν μη βουληται. Sehr oft aber hat über das böſe wie das gute Gewiſſen Chryſoſtomus gehandelt. Es iſt ihm zuerſt ein innerer Richter in Psalm. 142: ὁ δικαστης ὁ ἐνδον, το συν-

q) Während das Gewiſſen als der innere Menſch den empiriſchen Menſchen nach der göttlichen Idee, die es vertritt, zu beſtimmen ſucht, erkennt es ſich ſelber nicht als aus und durch ſich geſetzt und beſtimmt, ſondern als geſetzt und beſtimmt durch einen abſoluten Geiſt außer ihm. Das Gewiſſen denkt und will in uns als ein von Gott Gedachtes und Gewolltes. In dieſem Sinne iſt das Sichberufen auf das Gewiſſen ein Sichberufen auf den heiligen Geiſt.[1]

r) Indem es nun ſich eben hierdurch angewieſen ſehen muß, über ſich ſelber eben ſo hinauszugehen, als den empiriſchen Menſchen über ihn und ſich ſelber zumal hinauszuweiſen; kann ſeine innere Thätigkeit nur mit einer fortgehenden Erhebung zu der abſoluten Gottheit in Verbindung ſein.[2]

s) Bleibt das Gewiſſen zu jeder Zeit in ſeiner Integrität, geht es in die Trübungen, Verkümmerungen und Zerſtörungen des empiriſchen Men-

---

ειδος λεγω το ἡμιν ἐγκαθημενον. Dem Tribunal dieſes Richters kann Niemand entfliehen; auch gilt hier keine Beſtechung mit Geld, noch eine Schmeichelei: denn dieſer Gerichtsſtuhl iſt ein von Gott aufgerichteter; homil. III. in Jesaiæ VI. v. 2, in Betreff eines Ehebrechers heißt es hier: μηδεις ἰστω τα τετολμημενα, ἀλλ' ἠ μονος αὐτος μετα της ὑβριζομενης γυναικος· πως οἰσει τον ἀπο της συνειδησεως ἐλεγχον, πικρον πανταχου περιφερων κατηγορον; ὡσπηρ γαρ ἑαυτον οὐκ ἀν ποτε τις φυγοι, οὑτως οὐδε την ἀπο του κριτηριου ψηφον ἐκεινου. Τουτο το δικαστηριον οὐ χρημασι διαφθειρεται, οὐ κολακειαις ἐνδιδωσι. Θειον γαρ ἐστι, και παρα θεου ταις ἡμετεραις ἐνιδρυμενον ψυχαις. Epist. VII. ad Olympiadem: εἰ δε συνειδοτος τον ἐλεγχον ἀμηχανον αὐτους διαφυγειν, τον ἀφυκτον, τον ἀδεκαστον, τον οὐδενι εἰκοντα φοβῳ, τον οὐ κολακειᾳ, οὐ χρηματων δοσει διαφθειρομενον, οὐ χρονῳ μακρῳ μαραινομενον. Keine Pein überſteigt die des böſen Gewiſſens: homil. XII. in epist. ad Romanos: τι ἀλγεινοτερον, εἰπε μοι, συνειδοτος πονηρου; οὐδεν γαρ οὑτως, οὐδεν κοπτειν ἡμας και πιεζειν εἰωθεν, ὡς προσδοκια πονηρα. Der in der Bosheit Lebende verliert das Vertrauen zu Jedermann; mit Verdacht ſchaut er Alle an, ſelbſt die Hausgenoſſen, doch iſt ihm das innere Gericht vor Allem unerträglich. Nicht bloß äußere Reflexionen, ſondern auch innere, und dieſe am meiſten, quälen ihn und laſſen ihm keine Ruhe: homil. XIV. in epist. ad Philipp.: οὐδενι θαρρει ὁ ἐν κακιᾳ ζων, ἀλλα και τους οἰκετας τρεμει, και μετα ὑποψιας ὁρᾳ. Τι δε λεγω τους οἰκετας; Του συνειδοτος οὐ φερει το δικαστηριον. Οὐχ οἱ ἐξω μονον, ἀλλα και οἱ ἐνδον αὐτον κοπτουσι λογισμοι, οὐκ ἀφιεντες αὐτον ἠρεμειν. Es erfüllt mit Trauer die Seele, beugt darnieder, macht verwirrt und verfinſtert: in Psalm VII. mit Rückſicht auf Achab, der den Weinberg des Naboth mit Unrecht an ſich zu bringen ſuchte: ἐπειδαν του συνειδοτος την ψηφον οὐκ ἠνεγκεν, εἰσηλθε σκυθρωπαζων, κατω κυπτων, συγκεχυμενος, πολλην ἀχλυν ἐπι της ὀψεως φερων, της ἀπο του συνειδοτος καταδικης τον ἐλεγχον ἐπι του προσωπου κηρυττων, και οὐ δυναμενος συσκιασαι την ἀπο της ἀθυμιας ἐγγενομενην αὐτῳ ὀδυνην.

1) Röm. 9, 1.: Ich ſage die Wahrheit, bei Chriſtus! ich lüge nicht: mein Gewiſſen iſt mein Zeuge im heiligen Geiſte.

2) *Chrysost.* hom. XII. in epist. ad Rom.: οὐδεν οὑτως ἀνεχει, και μικρου πετεσθαι ποιει, ὡς συνειδος ἀγαθον.

ſchen nicht ein, erhält es ſich vielmehr als die tiefſte Wurzel des höhern menſchlichen Daſeins unverletzt; ſo iſt uns durch daſſelbe die Heidenwelt als diejenige erklärbar, welche, weit davon entfernt, ſich mit den jeweiligen unwahren Geſtaltungen des religiöſen und ſittlichen Bewußtſeins auf die Dauer zu befriedigen, von Innen heraus Alles von ſich abzuſtoßen ſucht, was der göttlichen Idee des menſchlichen Weſens widerſpricht, und mit Sehnſucht eines Zuſtandes harrt, in welchem ſie von jenem Widerſpruche befreit iſt.[1])

t) Eben ſo iſt das Gewiſſen dasjenige im Menſchen, was der poſitiven göttlichen Offenbarung ſchon deßwegen beiſtimmt, weil es erkennt, daß ſie durch ihre Wahrheiten, Geſetze, Thaten und Handlungen nichts Anderes ſei, als das die menſchliche Natur von ihrem unwahren

---

1) Unſere obige Auseinanderſetzung über das Gewiſſen, insbeſondere über das gute und böſe, muß, wenn ſie zugleich geſchichtlich wahr ſein ſoll, Beſtätigung auch im Heidenthume finden. Wenn Periander auf die Frage, was Freiheit ſei, antwortet: ein gutes Gewiſſen (τι ἐστιν ἐλευθεϱια; εἰπεν, ἀγαθη συνειδησις); ſo trifft er die Freiheit gerade in ihrem tiefſten Weſen; es iſt nämlich die ideale Freiheit, die dem Willen des Gewiſſens entſpricht, die aber ohne die Wahlfreiheit nicht errungen wird. Sokrates hat vor Allem die Ruhe der Seele im Auge, wenn er auf die Frage, welche glücklich leben? antwortet: die, welche ſich keiner Miſſethat bewußt ſind (τινες ἀταϱαχως ζωσι; εἰπεν, οἱ μηδεν ἑαυτοις ἀτοπον συνειδοτες). Bias hingegen ſieht bei ſolchen Betrachtungen hauptſächlich auf die Furchtloſigkeit, die aus dem guten Gewiſſen folgt und die es ſelbſt iſt, wenn er die Frage: τι ἀν εἰη των κατα τον βιον ἀφοβον; mit: ὀϱθη συνειδησις beantwortet. Antiphon erkennt im guten Gewiſſen die reinſte Freude (orat. XXIV. ap. Stobæum):

το μη συνειδεναι γαϱ αὑτου τῳ βιῳ
ἀδικημα μηδεν, ἡδονην πολλην ἐχει.

Cicero weist in Cat. maj. auf ein Gleiches hin (conscientia bene actæ vitæ, multorum benefactorum recordatio, jucundissima est). Hinſichtlich des böſen Gewiſſens wird ſtets die Furcht als ſeine weſentlichſte Folge hervorgehoben. So von Menander (apud Stobæum orat. XXIV.):

ὁ συνιστοϱων αὑτῳ τι, κἀν ῃ θϱασυτατος,
ἡ συνεσις αὐτον δειλοτατον εἰναι ποιει.

Aehnlich Cicero *pro Milone:* Magna est vis conscientiæ in utramque partem, ut neque timeant qui nihil commiserint, et pœnam semper ante oculus versari putent qui peccarint. Pythagoras hält den aus dem böſen Gewiſſen hervorgehenden Schmerz für größer als den, welchen der Leib empfindet, wenn er gegeißelt wird (κακα μειζω πασχει δια του συνειδοτος ὁ ἀδικων βασανιζομενος, ἠ ὁ τῳ σωματι και ταις πληγαις μαστιγουμενος). Nach Juvenal iſt die erſte Strafe des Böſen die Selbſtanklage im Gewiſſen:

Exemplo quodcunque malo committitur, ipsi
Displicet auctori: prima est hæc ultio, quod se
Judice nemo nocens absolvitur.

Sein befreiende und den Menſchen in das der göttlichen Idee entſprechende Weſen wiederum einſetzende Princip. Wie es darum für den Heiden und Juden Gewiſſensſache iſt, in das Chriſtenthum einzutreten; eben ſo iſt es an ſich Gewiſſenloſigkeit, von dem Chriſtenthum abzufallen.[1])

u) Während das Gewiſſen die bisher an ihm in Betrachtung gezogenen weſentlichen Beſtimmtheiten an ſich offenbart, iſt es zugleich ſeiner innerſten Natur nach nicht nur ſelbſt ein *religiöſes Princip*, ſondern es ſtellt, im Menſchen ſelbſt das *Höchſte*, *Tiefſte* und *Centralſte*, ſich auch die Aufgabe, das *religiöſe Verhältniß* als das höchſte des Menſchen erſcheinen zu laſſen, und es durchdringt Intelligenz, Wille und Gemüth, auf daß in ihnen allen die religiöſe Beſtimmung erreicht werde.[2])

7. Das, was uns nunmehr zunächſt zu liegen ſcheint, wäre das durch das Gewiſſen angezeigte *Verhältniß des menſchlichen Willens* zu *dem göttlichen*, welcher letztere für den erſtern *Geſetz* iſt. Allein ehe wir dazu kommen, haben wir beſtimmte Folgerungen aus dem Bisherigen für Offenbarungswahrheiten zu ziehen, die durch einen innern Zuſammenhang mit jenen hier ihre Stelle finden. Das iſt vor Allem die *Lehre von der Unſterblichkeit des Geiſtes*. Allein um dieſe zugleich auch wiſſenſchaftlich zu begreifen, iſt nothwendig, die volle *Perſönlichkeit* vorerſt ins Auge zu faſſen.

---

1) Der vulgäre Rationalismus mit ſeinem Heidenthum iſt eben ſo eine *intellectuelle* wie eine *ethiſche Verſunkenheit*: vor Allem aber iſt er eine *Form der modernen Gewiſſenloſigkeit*.

2) Wenn es 2 Chron. 15, 15. heißt: *Und mit ganzem Willen* ſuchten ſie ihn — Gott —, und er ließ ſich von ihnen finden (*Vulgat.* Et in tota voluntate quæsierunt eum, et invenerunt eum); ſo iſt dieſes Suchen ein gewiſſenhaftes, ein Suchen mit und durch das Gewiſſen geweſen. *Friedr. v. Schlegel* ſagt in den von C. J. H. Windiſchmann herausgegebenen „*Philoſophiſchen Vorleſungen*" (II. Bd. S. 88, 89) über das Gewiſſen ſehr gut: „Was iſt das *Höchſte*, was das *Eigenthümlichſte*, was das *Erſte* im menſchlichen Bewußtſein? Das Höchſte haben wir offenbar da zu ſuchen, wo ſich die größte, die nächſte Beziehung auf das Unendliche, das göttliche Bewußtſein zeigt. Ein Gedanke oder Begriff kann dieß nicht ſein, da dieſe zu beſchränkt ſind, nie das Höchſte ſein können. Es muß nothwendig auch ein Gefühl ſein. Ein ſolches Verhältniß beſtimmendes Gefühl aber zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen iſt das *Gewiſſen*. Es iſt das Vermögen, worin alle Verhältniſſe des menſchlichen zum göttlichen Bewußtſein vorkommen. Eine Fühlbarkeit, eine Empfindlichkeit der Verhältniſſe zwiſchen Menſch und Gott; wir nehmen es hier *rein ideell* und *theoretiſch*, wiewohl es allerdings, eben weil es das Höchſte iſt im menſchlichen Bewußtſein, welches ſich auf die Gottheit bezieht, auch *moraliſch* und *religiös* genommen werden kann. Es iſt hier als ein bloß *theoretiſcher Begriff* aufgefaßt. Alles Wiſſen beruht auf dem Verhältniß des endlichen und unendlichen Ich. Das Gewiſſen iſt die Vermittlerin, der Schlußſtein alles Bewußtſeins."

Die Perſönlichkeit des Menſchen, wie ſie an ſich und zugleich in allen Grundkräften des Geiſtes geſetzt iſt.

§. 115.

Die Perſönlichkeit des Gott ebenbildlichen Menſchen iſt im Weſen des Geiſtes ſelbſt gegründet. Das Weſen des Geiſtes an ſich iſt das eigentlich Perſönliche und Perſonirende, alles Uebrige aber iſt das, woran und wodurch ſich das perſönliche Weſen vollzieht und bethätiget, und zwar durch eine Bewegung, die, vom Perſönlichkeitsprincip ausgehend, das innere Geiſtesleben eben ſo bedingt als ſetzt. Dieſe Kraft, die eine perſönliche und eine perſonbildende zumal iſt, kann von jenen Kräften des Geiſtes nicht getrennt ſein, welche wir die Grundkräfte der Seele nennen, vielmehr iſt ſie als Urkraft (des Perſönlichen) in dieſen Grundkräften ſtets gegenwärtig, um, indem ſie ſich in ihnen vollzieht, und dieſe eben ſo ſich ſelber in ihr vollziehen, die ganze, volle und wahrhaft lebendige Perſönlichkeit zu bilden. Dieſe Grundkräfte ſelber aber ſind die Intelligenz, der Wille und das mit dem Gefühl geeinte Gemüth. Während das perſönliche Weſen durch dieſe Kräfte ſich in ſich ſelber bewegt und durch dieſe Selbſtbewegung ſich beſtändig ſetzt und beſtimmt, erhält es durch das Gewiſſen ſeine höchſte Richtung, ſo wie, wenn dieſe befolgt wird, ſeine Sanction, indem es zugleich davor bewahrt wird, in die falſche, der Idee widerſprechende Perſönlichkeit auszuarten.

1. Wir haben im Bisherigen den Menſchen ſo erkannt, wie das Ebenbild Gottes in ihm ſich in den Elementen des Geiſtes, im Gefühl, in der Intelligenz und im Willen manifeſtirt. Das eigentliche Weſen der Perſönlichkeit, in der Einheit mit dieſen Elementen, iſt noch zu beſchreiben. Auf dieſelbe Weiſe haben wir ſchon früher [1]) in der Lehre von Gott zuerſt die abſtracte Perſönlichkeit, d. i. die Perſönlichkeit Gottes in ihren Elementen, Intelligenz, Willen und Fürſichſein, und dann erſt die concrete, die wahrhaft lebendige Perſönlichkeit Gottes in der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit dargeſtellt. [2]) Haben wir in der Lehre von der Subſtantialität Gottes geſehen, daß das in ſeinen Eigenſchaften ungetheilt ſtehende und dieſe zumal in ſich begreifende, überall aber und in Allem in und durch ſich ſelber ſich bewegende, ſich an ſich

1) Dogmat. II. S. 284 ff. 2) Dogmat. II. S. 464 ff.

haltende und in ſich bleibende göttliche Weſen die Subſtanz Gottes iſt;[1]) ſo haben wir ſpäter gleich ſehr erkannt, daß in dieſer Subſtanz das dreiperſönliche Leben der Gottheit begründet ſei.[2]) Dieſes trinitariſche Sein und Leben der Gottheit reflectirt ſich in der Creatur, und zwar vor Allem im Erkennen und Leben derſelben,[3]) aber ſo, daß dieſe ſelbſt von jener Kraft durchdrungen ſind, die wir die perſönliche nennen. Wird von der abſoluten Gottheit geſagt, ſie ſei das, was ſie iſt, nicht anderswoher, ſie ſei in ſich, mit ſich, von ſich, für ſich, ſie ſei ſich ſelber Alles, und Alles ganz, und dieß ewig und unveränderlich;[4]) ſo iſt zwar vom Menſchen in gar vieler Hinſicht nicht das Gleiche auszuſagen: der Menſch iſt nicht aus ſich ſelbſt, iſt nicht ewig, hat ſeinen Zweck nicht lediglich in ſich ſelber; deßohngeachtet gilt von ihm das Sein in ſich, bei ſich, durch ſich und für ſich. Dieſes Sein iſt aber noch mehr, es iſt Leben, und zwar Leben in ſich, bei ſich, durch ſich und für ſich ſelber.[5]) Dieſem Leben entſpricht jene Bewegung, die wir ſchon oben in die Definition des Menſchen mit aufgenommen geſehen haben.[6]) Es iſt dieß ein Leben, wie es in ſteter Bewegung, und zwar in ſteter Selbſtbewegung beſteht, oder eine Bewegung, wie ſie durch ein lebendiges Princip geſetzt iſt. Dieſes lebendige Princip iſt aber das der Perſönlichkeit des menſchlichen Geiſtes, und dieſes iſt ſo ſehr das eigentliche und weſentliche Princip, daß das Weſen der ganzen geiſtigen Subſtanz, in allen ſeinen Kräften und Vermögen, von ihm innerlich durchgriffen und beſtimmt iſt. Leitet ſich das Wort Geiſt in ſeiner niedrigern und mehr ſymboliſchen Bedeutung ſowohl in der hebräiſchen als griechiſchen und lateiniſchen Sprache von dem Verbum Hauchen, Wehen, Athmen her; ſo iſt eben das Perſönlichkeitsprincip dasjenige Princip, das alle Kräfte und Vermögen der Seele durchweht, durchhaucht, durchathmet, bewegt und beſtimmt. Während aber dieſes Princip alle Kräfte und Vermögen des Geiſtes, alles Denken, Wollen und Fühlen mit ſich ſelber durchdringt, macht es zugleich Alles im Menſchen perſönlich. Das Perſönlichkeitsprincip erzeugt ſo die ganze und volle Perſönlichkeit des menſchlichen Geiſtes. Dieſes Erzeugen iſt aber kein äußerliches Hervorbringen,

---

1) Dogmat. II. S. 211 ff. 2) Ebend. S. 590 ff. 3) Ebend. S. 631 ff.

4) Hilarius gibt tract. in Psalm. 2 folgende Definition von Gott: Ipse est, qui quod est, non aliunde est; in sese est, secum est, a se est, suus sibi est, et ipse sibi omnia est, carens omni demutatione novitatis, qui nihil aliud quod in se posset incidere, per id quod ipse sibi totum totus est, reliquit.

5) Siehe oben S. 468. 6) Siehe oben S. 468, 469.

noch viel weniger tritt das Perſönlichkeitsprincip zu dem Denken, Wollen und Fühlen erſt hinzu, um ſich ſelber ihm einzuhauchen, vielmehr iſt das Perſönlichkeitsprincip ſchon *urſprünglich* in und mit dieſen Vermögen geſetzt, und ſo innig in ſie verwoben, daß jede geiſtige Kraft ſchon anfänglich als eine durch das Perſönlichkeitsprincip bewegte und beſtimmte wirkt. Dieſes urſprüngliche Einwohnen offenbart ſich in der Art und Weiſe, wie, ſowie in der Richtung, nach welcher jene Kräfte wirken. Hierin manifeſtiren ſie ein Perſönlichkeitsprincip, das *in ihnen* iſt, das ſie aber *nicht ſelber* ſind. Von der *Intelligenz*, und zwar wie dieſe vorzugsweiſe *Selbſtbewußtſein* iſt, haben wir dieß ſchon oben geſehen.[1] Es iſt das in der Intelligenz wirkende Perſönlichkeitsprincip, was den Geiſt dazu führt, ſich *in ſich ſelber zu unterſcheiden*, und dieſen Unterſchied wieder *aufzuheben*, ſich als *Subject* und *Object*, und als *Einheit von Subject und Object* zu ſetzen.[2] Was aber von der Intelligenz und insbeſondere von der Selbſterkenntniß gilt, das gilt auch vom Willen und vom Gefühl, welche und ſofern dieſe beiden auf das eigene *Selbſt* gerichtet ſind. Was aber von jedem einzelnen Vermögen zu ſagen iſt, das iſt auch hinwiederum in ſofern von allen zumal zu ſagen, als das Perſönlichkeitsprincip die Vermögen, die es zuerſt einzeln durchdringt, auch zu einander bewegt, ſo daß ſofort die Kräfte ſelbſt *durch*, *in* und *für einander* ſind und wirken, um dadurch ein vereintes, einheitliches, allſeitiges Geiſtesleben zu erzeugen und darzuſtellen. Was Gegenſtand des Wollens iſt, iſt zugleich auch Gegenſtand des Erkennens und des Gefühls.[3] Haben wir früher ſchon die *Einheit des Lebens* in dem Zuſammen- und Ineinswirken der geiſtigen Grundkräfte erkannt;[4] ſo haben wir hiefür nunmehr die Erklärung: denn das, was ſie zu Einem verbindet, iſt das *Perſönlichkeitsprincip*.

2. In dieſem Charakter iſt das Perſönlichkeitsprincip ſchon von Jenen aufgefaßt worden, die es nach ſeiner etymologiſchen Bedeutung als das *Durch-* oder *Hindurchtönende* erkannten.[5] Wenn nun aber das Princip

---

1) Siehe oben S. 588—597. 2) Siehe oben S. 589—594.

3) Siehe oben S. 591, Note 1 aus *Nicolaus* v. *Cuſa*, in der es am Ende, nachdem von der Trinität gehandelt worden, heißt: Eo modo, quo mens nostra per suum verbum *sentit* amorem sive volitionem, *cum in nobis nihil sit volitum, nisi cognitum*. Das Menſchliche erſcheint aber hier ſelbſt nur als Nachbildliches des Trinitariſchen; denn gleich zu Anfang der Stelle iſt verbum auf die genannte Art erklärt.

4) Siehe oben S. 475—478 und 545.

5) So von *Boethius* *de duabus naturis et una persona Christi*, p. 950, opp. edit. Basil. ap. Henric. Petrum, 1546: Persona vero dicta est *a personando*

das iſt, was durch= oder hindurchtönt; ſo fragt es ſich, was das ſei, durch was es tönt, oder durch was es hindurchtönt. Dieſe Frage dürfte jedoch nur beantwortet werden, wenn zuvor das Perſönlichkeitsprincip ſelbſt in ſeinem eigentlichſten Weſen erkannt iſt. Allein das Perſönlichkeits=princip gibt ſein innerſtes Weſen nur in ſeinen Offenbarungen kund, und darum wird es nothwendig ſein, es in dieſen aufzufinden. Man hat auf dem theologiſchen Boden, wenn von der Perſönlichkeit die Rede war, ſtets auch von einer Natur geſprochen. Die Perſönlichkeit iſt zu jeder Zeit in Verbindung mit einer Natur, der ſie ſich als das Perſonirende, d. h. als das (die Natur) Durchtönende unterlegt.[1] Die Natur aber, mit welcher das Perſönlichkeitsprincip ſich verbindet, iſt nicht jede Natur. So verbindet ſich dieſes Princip nicht mit dem Accidentellen, nicht mit der bloßen Kategorie, nicht mit dem rein Körperlichen, nicht mit dem Pflanzlichen, nicht mit dem Thieriſchen, auch nicht mit dem allgemeinen Begriffe (Gattungsbegriff), ſondern überall nur mit dem Vernünftigen, das in einem Individuum exiſtirt, wie im Engel, im Menſchen.[2] Die

---

circumflexa penultima. Quod si acuatur antepenultima, apertissime a sono dicta videbitur. Idcirco autem a sono, quia concavitate ipsa major necesse est volvatur sonus.

1) *Boeth.* de duabus naturis et una persona Christi, p. 949: Nam illud quidem manifestum est, *personam subjectam esse naturae, nec praeter naturam personam posse praedicari.* Daß der Ausdruck: personam subjectam esse naturæ, nicht im Sinne einer Unterwerfung genommen werden dürfe, geht negativ aus ſpätern Worten des Boethius hervor, die es nahe legen, daß das göttliche Weſen ſich nicht den Dingen als ihr Weſen unterlege, welcher Ausdruck ein ganz anderer iſt, als der des Unterworfenſeins. Die Stelle lautet p. 951: Deus quoque et οὐσια est et essentia. Est enim, et maxime ipse est, a quo omnium esse proficiscitur. Est ὑποστασις, id est, subsistentia. Subsistit enim nullo indigens. Unde etiam dicimus unam esse οὐσιαν vel οὐσιωσιν, id est, essentiam vel subsistentiam deitatis, sed tres οὐσιωσεις, id est tres substantias. Et quidem secundum hunc modum dixere unam trinitatis essentiam, tres substantias, tresque personas, nisi enim tres in Deo substantias ecclesiasticus loquendi usus excluderet, videretur idcirco de Deo dici substantia. *Non quod ipse ceteris rebus quasi subjectum supponeretur,* sed quod idem omnibus uti præesset, ita etiam quasi principium subesset rebus, dum eis omnibus οὐσιωσθαι vel subsistere subministrat.

2) *Boeth.* loc. cit. p. 949, 950: Quoniam præter naturam non potest esse persona; quoniamque naturæ aliæ sunt substantiæ, aliæ accidentes, et videmus personam in accidentibus non posse constitui. Quis enim dicat ullam albedinis, vel nigredinis, vel magnitudinis esse personam? Relinquitur ergo ut personam in substantiis dici conveniat, sed substantiarum aliæ sunt corporeæ, aliæ incorporeæ. Corporearum vero, aliæ sunt viventes, aliæ minime. Viventium aliæ sunt sensibiles, aliæ minime. Sensibilium aliæ rationales,

Perſönlichkeit iſt ſomit nur, wo Vernunft, oder vielmehr *vernünftige Natur* iſt, und die Perſon iſt Einheit des perſönlichen Weſens und der vernünftigen Natur. Eben darum iſt die Perſönlichkeit nirgends, wo die Vernunft nicht iſt, und die Vernunft nirgends, wo die Perſönlichkeit nicht iſt. Trotz dieſer Einheit und dieſes ſteten Bei- und Ineinanderſeins wird aber Perſönlichkeit und Natur im Begriffe doch ſtets noch unterſchieden.[1]) Das an ſich perſönliche und die Natur perſonirende Princip iſt demnach nicht die Natur ſelbſt, wenn ſie auch gleichwohl nie ohne ſie iſt. Die *Natur* iſt der menſchliche Geiſt, wie er in ſeinen Vermögen und Eigenſchaften ſteht. Das Perſönlichkeitsprincip iſt jenes Princip, das dieſe Vermögen und Eigenſchaften auf eigenthümliche Weiſe zu einer lebendigen Selbſtheit, zum geiſtig-lebendigen Individuum geſtaltet. Jene Vermögen des Geiſtes, die wir zur Natur rechnen, ſind vorzugsweiſe die *Intelligenz*, der *Wille* und das *Gemüth*. Während das Perſönlichkeitsprincip ſie perſonirt, durchdringt, verbindet es ſie zu jener *Selbſtheit*, *Ichheit*, vermöge welcher der Geiſt ein *In*-, *Durch*- und *Fürſichſein* darſtellt. Das Perſönlichkeitsprincip durchdringt aber jene Vermögen ſchon urſprüng-

---

aliæ irrationales. Rationabilium vero alia est immutabilis atque impassibilis per naturam, ut Deus, alia per creationem mutabilis atque passibilis, nisi passibilis gratia substantiæ ad impassibilitatis firmitudinem mutetur, ut angelorum atque animæ. Ex quibus omnibus neque in non viventibus corporibus personam posse dici manifestum est. Nullus enim lapidis ullam dicit esse personam. Neque rursus eorum viventium, quæ sensu carent. Neque enim ulla persona est arboris, neque vero ejus quæ intellectu ac ratione deseritur. Nulla enim est persona equi vel bovis, ceterorumque animalium, quæ muta ac sine ratione vitam solis sensibus degunt. At hominis dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angeli. Rursus substantiarum aliæ sunt universales, aliæ particulares. Universales sunt quæ de singulis prædicantur, ut homo, animal, lapis, lignum, ceteraque hujusmodi, quæ vel genera vel species sunt. Nam et homo de singulis hominibus, et animal de singulis animalibus, lapisque ac lignum de singulis lapidibus ac lignis dicuntur. Particularia vero sunt, quæ de aliis minime prædicantur, ut Cicero, Plato hoc æs, unde hæc Achillis statua facta est. Lignum hoc, unde hæc mensa composita est. Sed in his omnibus nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque individuis. Animalis enim vel generalis hominis nulla persona est, sed vel Ciceronis, vel Platonis, vel singulorum individuorum personæ singulæ nuncupantur. Quocirca si persona in solis substantiis est, atque in his rationalibus, substantiaque omnis natura est, nec in universalibus, sed individuis constat, reperta est personæ diffinitio, *naturae rationabilis individua substantia.*

1) *Boeth.* loc. cit. p. 951: Hoc interim constat, quod inter naturam personamque differre prædiximus; quoniam natura est cujuslibet substantiæ specificata proprietas, persona vero rationabilis naturæ individua subsisteutia.

lich, und ſo von da an ſtets. Es iſt damit unaufhörlich thätig, in Einheit mit Intelligenz, Willen und Gemüth die wirkliche Perſon zu bilden, die ohne ſie, als bewußte, lebendige und freie (Perſon) nicht möglich iſt. Wie demnach Intelligenz, Wille und Gemüth nicht perſönlich zu werden vermögen ohne das Perſönlichkeitsprincip; eben ſo vermag auch das Princip der Perſönlichkeit aus ſich ſelber nicht zur bewußten, freien und lebendigen Perſon zu gelangen, wenn es ſich nicht mit Intelligenz, Willen und Gemüth verbindet. Alles Bisherige hat uns zur Unterſcheidung einer reinen Perſönlichkeit von der concreten Perſönlichkeit geführt. Die reine Perſönlichkeit iſt das, was wir bis jetzt das Perſönlichkeitsprincip genannt haben, welches Princip aber ein ſchlechthin weſentliches, und weſentlich wirkendes iſt, als deſſen letztes Reſultat wir die lebendige Perſönlichkeit, die Perſon anzuſehen haben. Die concrete Perſönlichkeit iſt eben die zuvor genannte lebendig-wirkliche Perſönlichkeit, die Perſon. Dieſe ſelbſt iſt aber jene, die mit der Intelligenz, dem Willen und dem Gemüthe verwachſen und Eins geworden iſt. Sprechen wir nur von einem reinen Weſen der Perſönlichkeit; ſo werden Intelligenz, Wille und Gemüth zu Principien dieſes Weſens: ſprechen wir aber von einem Perſönlichkeitsprincip; ſo werden Intelligenz, Wille und Gemüth zu Elementen dieſes Princips. Es iſt an ſich und für die Sache gleichgültig, welcher Ausdrucksweiſe man ſich bedient: nur wird man ſich zu hüten haben, ſowohl im erſten als im zweiten Falle Intelligenz, Wille und Gemüth als ſelbſt-weſentlich in Abrede zu ſtellen. Denn daß ſie für das Weſen der Perſönlichkeit zu Principien oder Elementen werden, hindert ſie eben ſo wenig, für ſich ſelber Weſen zu ſein und zu bleiben, als das Perſönlichkeitsprincip ſich wenig verhindert ſieht, Weſen zu ſein und als Weſen zu wirken, wenn es ſich mit der Intelligenz, dem Willen und dem Gemüthe aufs Innigſte und Lebensvollſte, und ſo verbindet, daß es eben ſo wenig ohne jene iſt, wie jene ohne es. Auf gleiche Weiſe verurſacht das Perſönlichkeitsprincip kein Aufhören derjenigen Bewegung, die in der Natur, d. i. in der Intelligenz, im Willen und im Gemüthe iſt, und die ſelbſt aus eigenen Principien hervorgeht. Die geiſtige Natur in ihren weſentlichen Vermögen und Eigenſchaften behält ihre Bewegung, und mit dieſer zugleich ihre geſammte Eigenthümlichkeit. Das Perſönlichkeitsprincip bringt in ſie nun auch ſeine Bewegung, die nämlich, wodurch im Geiſt Alles perſönlich wird. [1])

---

1) Boethius ſetzt die Natur überall mit einem Princip der Bewegung. Loc. cit. p. 940 heißt es: Natura est per se motus principium. Eben ſo ſetzt er überall die Natur mit ihren Eigenſchaften und Eigenthümlichkeiten. So p. 949: Est enim

3. Durch dieſe Entwicklung iſt der Begriff der Perſönlichkeit nunmehr weiter beſtimmt worden. Haben wir früher die Perſönlichkeit einerſeits in das Fürſichſein des Geiſtes, in die Ichheit deſſelben, anderſeits aber in die Einheit der Intelligenz und des Willens geſetzt;[1]) ſo erſcheint uns jetzt das Weſen der Perſönlichkeit oder das Perſönlichkeitsprincip als dasjenige, was Intelligenz und Willen, ſammt dem Gefühle, zur Einheit verbindet, die ſich in der Selbſtheit darſtellt. Intelligenz, Wille und Gemüth durchdringen ſich in der Selbſtheit, die durch das Perſönlichkeitsprincip iſt, zu Einem oder zur Einheit. Iſt dieß das Allgemeine, ſo wiederholt ſich das Allgemeine je im Beſondern wieder, indem jedes der Principien oder der Elemente ſich auf ſich ſelber richtet. Das Weſen der Perſönlichkeit oder das Perſönlichkeitsprincip drängt die Intelligenz, ihre Kraft auf ſich ſelbſt hin und in ſich ſelbſt hinein zu richten, und ſo den Geiſt zum Selbſtbewußtſein und zur Selbſterkenntniß zu führen. Daſſelbe Princip treibt den Willen an, ſeine Richtung auf das Innere des Geiſtes zu nehmen, und dieſen zu vermögen, nicht nur ſich ſelber zu wollen, ſondern auch ſich wollend zu vollziehen. Endlich erzeugt jenes Princip im Menſchen das geiſtige Selbſtgefühl.

4. Wenn aber die oben bezeichneten Elemente oder Principien, durch das Perſönlichkeitsprincip bewegt und beſtimmt, ſich gegenſeitig einander durchdringen, und durch dieſe gegenſeitige Durchdringung das perſönliche Geiſtesleben in ſeiner Einheit und Totalität ſich darſtellt, verhalten ſich die einzelnen Elemente oder Principien auf folgende Art zu einander. Iſt es die Intelligenz, welche in den Geiſt die Wahrheit einführt, ohne welche das Gefühl dem blinden Triebe, der Wille aber dem reinen Naturinſtinct oder jeder willkürlichen Regung folgen würde; ſo iſt es hinwiederum das Gemüth mit ſeinen Gefühlen, was die begriffene Wahrheit verlebendiget. Die nur gedachte, lediglich nur begriffene Wahrheit wird im Menſchen weder lebendig, noch wird ſie wahres Eigenthum des Geiſtes. Was

---

alia significatio naturæ per quam dicimus diversam esse naturam auri atque argenti, in hoc *proprietatem* rerum monstrare cupientes. Quæ significatio naturæ definietur hoc modo: Natura est unamquamque rem informans specificata differentia. Aehnlich p. 951: Quoniam natura est cujuslibet substantiæ specificata proprietas. Dieſe Natur verlangt aber Boethius nach einer frühern Mittheilung als die vernünftige, wenn es zur wirklichen Perſon kommen ſoll. Unter vernünftiger Natur (natura rationalis seu rationabilis) iſt aber überall die verſtanden, in der mit der Intelligenz auch die Freiheit geſetzt iſt. Vgl. oben das über das Verhältniß der Intelligenz zum Willen Geſagte, S. 647—656.

1) Siehe Dogmat. II. 284—292. III. 588—597.

Leben und lebendiges Eigenthum werden ſoll, muß Sache des Gemüthes ſein, es muß gefühlt werden. Eben ſo iſt das Gemüth das beſeelende Princip im Geiſte. Die Wahrheit, auf dieſe Weiſe durch das Gemüth und das Gefühl hindurch gegangen, und durch ſie verlebendigt und beſeelt, läßt den Willen jene Stärke der Ueberzeugung gewinnen, die ihn befähiget, ſeine Wirkſamkeit im Leben und für's Leben durch die Handlung zu entfalten. Wie aber der Gedanke auf das Gefühl erregend einwirkt, und das Gefühl auf den Willen; eben ſo wirkt der Wille durch ſeine innere Kraft beſtimmend auf die Intelligenz und das Gemüth zurück. Durch dieſes beſtändige Auf-, In- und Durcheinanderwirken der Elemente oder Principien, durch dieſes gegenſeitige Sein derſelben in, durch und für einander, durch das Sichhalten einer jeden Kraft an ihr ſelber und aller an einander vermittelſt jener, die alle durchdringt, ſtellt ſich erſt die ganze, volle Perſönlichkeit, ſowie die Macht des perſönlichen Lebens des Geiſtes dar, und ergreift ſich dieſes Leben als ein wahrhaft einheitliches, harmoniſches, feſtes und ſtarkes.

5. Haben wir oben für die Forderung, daß die Idee im Menſchen Perſon werde, nach der Intelligenz noch eine andere Kraft in Anſpruch genommen, die des Willens;[1]) ſo iſt dieſe letztere nunmehr nicht nur wirklich hinzugekommen, ſondern wir haben mit und neben ihr auch noch die des Gemüthes als eine ſolche geſehen, die zum Ganzen des perſönlichen Lebens gehört. So ſteht nun, da das urſprüngliche Perſönlichkeitsprincip auch noch die andern Principien und Elemente, die Intelligenz, den Willen und das Gemüth zu perſonbildenden erhoben hat, die Idee als Idee des Geiſtes vollkommen perſönlich vor uns. Die Perſon, die vollſtändig realiſirte Idee, denkt, fühlt und will ſich ſelber. Dieſe Acte des Denkens, Fühlens und Wollens greifen aber, wie ſie für ſich daſtehen, in ſofern auch wieder in einander, als die Perſon oder der perſönliche Geiſt denkt, was er fühlt und will, fühlt was er denkt und will, und will, was er denkt und fühlt.

6. Iſt die Perſönlichkeit das, worin auf die genannte Weiſe Denken, Fühlen und Wollen wie in einem Centrum zuſammenlaufen: iſt ferner in der Perſönlichkeit die Selbſtheit als Sein in, durch und für ſich; ſo iſt bei der Freiheit des Wahlvermögens, die wir oben ſchon in Betrachtung gezogen, die Möglichkeit gegeben, daß dieſe Perſönlichkeit mit ihrer Selbſtheit ſich ſelbſt zum Mittelpunkte des Denkens, Fühlens

---

1) Siehe oben S. 594—596.

und Wollens in einer Weiſe mache, welche, indem ſie der göttlichen Idee des Geiſtes widerſpricht, ſich in eine falſche Perſönlichkeit und in eine falſche Selbſtheit umwandelt, welche Umwandlung als wirklicher Act die Sünde nicht nur erzeugt, ſondern die Sünde und der Abfall ſelbſt ſchon iſt. Und dieſe falſche Selbſtheit wird ſich auch in den Vermögen des Geiſtes offenbaren, welche ſie durchdringt.

7. Dieſer Möglichkeit der Abirrung der Perſönlichkeit gegenüber ſteht aber, nicht um ſie unmöglich, ſondern um das Gegentheil von ihr wenigſtens eben ſo möglich zu machen, ja um es noch weit näher zu legen, — das Gewiſſen, wie wir dieſes in ſeinem Verhältniß zum empiriſchen Menſchen ſchon oben kennen gelernt haben. Legt das Wahlvermögen das freie Können des Böſen wie des Guten nahe; ſo drängt das Gewiſſen zum Sollen nur des Guten. Sind die Kräfte, welche das Perſönlichkeitsprincip in ſeinen Kreis zieht, um ſie mit ſich ſelber zu durchdringen, Intelligenz, Wille und Gefühl, und iſt es der Selbſtheit möglich, durch die Freiheit ſich ſelber eine Richtung zu geben, die im Widerſpruche mit der Wahrheit ſteht, welche die Intelligenz erkennt; ſo geht die Thätigkeit des Gewiſſens dahin, die Perſönlichkeit ſo zur Entwicklung kommen zu laſſen, wie es die Idee und die Wahrheit des menſchlichen Weſens will, die ſie eben ſo als die ſittliche, wie als die religiöſe verlangen. Beſteht im Gewiſſen zwiſchen der Intelligenz und dem Willen eine unzertrennliche Einheit, und ſpiegelt ſich in dieſer Einheit jene Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, wie ſie in Gott iſt; ſo iſt es das unabläſſige Geſchäft des Gewiſſens, in dieſelbe Einheit auch den empiriſchen Menſchen hineinzuziehen, welche Einheit zugleich das iſt, was wir oben die ideale Freiheit genannt haben.

8. Dieſe, mit dem Gewiſſen geeinte und fortwährend einig bleibende ſittlich-religiöſe Perſönlichkeit iſt die wahre, die ewige Perſönlichkeit des Menſchen.

Die Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes.

§. 116.

Während die göttliche Offenbarung auf ganz einfache Weiſe die Unſterblichkeit des Gott ebenbildlichen menſchlichen Geiſtes lehrt, findet die chriſtliche Speculation dieſelbe zugleich im Weſen der Perſönlichkeit und in den Thätigkeiten, die ſich aus demſelben als ſolche entfalten, welche für ſich überall die Ewigkeit als ein Nothwendiges eben ſo verlangen als vor-

ausſetzen. In ſofern iſt die Lehre von der geiſtigen Unſterblichkeit zugleich ein Urdogma des menſchlichen Geiſtes, und der Unglaube daran ein Unglaube an die intellectuelle, ſittliche und religiöſe Natur des eigenen Seins.

1. Haben wir früher[1]) erkannt, daß nach der Lehre der Offenbarung die Ebenbildlichkeit Gottes in der Creatur mit der Geiſtigkeit der Creatur zuſammenfalle, ſo daß, wo Geiſt iſt, unmittelbar mit ihm auch die Ebenbildlichkeit Gottes beſtehe; ſo iſt uns dort zugleich klar geworden, daß mit der Ebenbildlichkeit und Geiſtigkeit die Unſterblichkeit verbunden ſei.[2]) Der Geiſt als Geiſt und als Ebenbild Gottes hat oder iſt eine unſterbliche Subſtanz.[3]) Mit dem göttlichen Ebenbilde verbindet die Unſterblichkeit vor Allem folgende Stelle: „Denn Gott hat den Menſchen geſchaffen zur Unſterblichkeit, und ihn gemacht zum Bilde ſeines eigenen (unſterblichen) Weſens.“[4])

2. Daß das Alte Teſtament, auch ſchon in ſeinen älteſten ſchriftlichen Denkmalen eine Unſterblichkeitslehre enthalte, iſt ſchon oft in Abrede geſtellt worden, wenn man von den ſpätern Schriften auch gerne zugeſtand, daß ſie Fortdauer des Geiſtes in einem andern Leben ganz unzweideutig ausſprechen. Allein es iſt unwahr, wenn behauptet wird, daß nicht ſchon die älteſten Bücher des Alten Teſtamentes die Unſterblichkeit der Seele lehren. Es handelt ſich nur darum, diejenigen Begriffe gehörig mit einander zu verknüpfen, die nach der jüdiſchen Grundvorſtellung zu einander gehören. Das iſt zuerſt der Begriff vom Hingang zu den Vätern, oder vom Geſammeltwerden zu den Vätern, auch zu ſeinem Volke,[5]) ſodann der Begriff vom Scheol (Todtenreich, Unterwelt).[6]) Dieſe beiden Begriffe gehören zu einander und ergänzen ſich gegenſeitig. Der erſte Begriff iſt nicht ſchlechthin dem des Sterbens gleich. Allerdings ſtirbt Jeder, der dahin geht: allein es liegt im Begriffe

---

1) Siehe S. 225—234, 468—479, 479—482.

2) Siehe oben S. 468—479.

3) Ὀυσια ἀϑανατος: ſiehe oben S. 469, 473.

4) Weish. 2, 23. Statt της ἰδιας ἰδιοτητος (ſeines eigenen Weſens) haben andere Lesarten: της ἰδιας ἀϊδιοτητος (ſeiner eigenen Unvergänglichkeit, Unſterblichkeit).

5) 1 Moſ. 15, 15. 25, 8. 9. 35, 29. 37, 35. 49, 29. 32. 33. 4 Moſ. 10, 33. 20, 24. 26. 27, 13. 31, 2. 5 Moſ. 32, 50. Richt. 2, 10. 2 Kön. 22, 20. 2 Paral. 34, 28. Jeſ. 57, 1. 1 Makkab. 14, 30.

6) 1 Moſ. 37, 35. 4 Moſ. 16, 30. ff. Pſ. 18, 6. 88, 11. ff. 115, 17. 143, 3. Sprüchw. 9, 13. Hiob 3, 11—19. 10, 21. 26, 5. 6. 30, 23. 37, 17. Ezech. 31, 16. 37, 18. ff. Jeſ. 14, 9. 38, 10. Sir. 14, 17.

neben dem Sterben noch das Weitere, daß der, der ſtirbt, oder vielmehr ſchon geſtorben iſt, dahin geht. Der Menſch ſtirbt und geht nach ſeinem Tode zu den Vätern, das iſt, in den Scheol, in welchem dieſe ſich verſammelt haben. Der Gang zum Scheol iſt darum kein Gang zum Grabe, und der Tod kein Tod des Geiſtes, ſondern nur des Leibes. Der Leib iſt es, der zur Grube geht, der Geiſt geht in den Scheol, in welchem er fortlebt. Daß Grab und Scheol von einander verſchieden ſind, geht ſchon aus dem Buche Geneſis hervor, nach welchem Abraham zu ſeinem Volke geſammelt wird, d. h. in den Scheol geht, und dann erſt in jenes Grab gebracht wird, welches er bei dem Tode der Sara für ſeine Familie gekauft und zubereitet hatte.[1]) Näher angeſehen, unterſcheidet das Alte Teſtament ein Dreifaches: das Sterben, das Gehen in den Scheol und das Begrabenwerden.[2]) Die Seelen gehen lebendig in den Scheol.[3]) Iſt hier ihr Daſein auch ein ſchattenhaftes, ohne Genuß und ohne Wirkſamkeit; ſo iſt es doch immer ein lebendiges. Vor Jehovah erbeben die Schatten im Scheol.[4]) Aus ihm kehrt Niemand (durch eigene Macht) zurück.[5]) Jehovah allein kann aus demſelben zurückführen.[6]) Nicht nur aber kann Gott den Geiſt zurückführen, ſondern er wird ihn auch zurückführen und den Geiſt zu ſich nehmen.[7]) Die Schatten beſprechen ſich im Scheol mit einander.[8]) Es iſt in ihnen die Bewegung der Perſönlichkeit.[9]) Jenes Aufgenommenwerden des Geiſtes durch Gott[10]) wird

1) 1 Moſ. 25, 8—10.: Und Abraham ſtarb und verſchied in glücklichem Alter, alt und lebensſatt, und ward geſammelt zu ſeinem Volke (d. i. er ging in den Scheol). Und es begruben ihn Iſaak und Ismael, ſeine Söhne, in die Höhle zu Makphela, auf das Feld Ephrons, des Sohnes Zoars, des Hethiters, morgenwärts von Mamre, das Feld, welches Abraham gekauft von den Söhnen Heths: dahin wurde Abraham begraben und Sara, ſein Weib. Ueber den Ankauf des Familienbegräbniſſes ſiehe 1 Moſ. 23, 1—20.

2) 1 Moſ. 35, 29.: Da verſchied Iſaak und ſtarb, und ward geſammelt zu ſeinem Volke, alt und lebensſatt. Und es begruben ihn Eſau und Jakob, ſeine Söhne. Ein Gleiches bei Jakob, 1 Moſ. 49, 28—33., und 50, 1—13. Er ſegnet ſeine Söhne, indem er ſagt, er werde geſammelt zu ſeinem Volke, ſie ſollen ihn, wenn dieß geſchehen, in der Höhle auf dem Felde Makphela begraben. Dann verſchied er und ward geſammelt zu ſeinem Volke. Später erfolgte das Begräbniß, indem die Leiche aus Aegypten nach Canaan gebracht wurde. Moſes ſtirbt und wird geſammelt zu ſeinem Volke (5 Moſ. 32, 50. 24, 5.), ohne daß die Iſraeliten von ſeinem Begräbniß wiſſen.

3) Pſ. 55, 16.

4) Hiob 26, 5.

5) Pſ. 49, 8. 9. 2 Sam. 22, 6. Hohel. 8, 6.

6) Pſ. 49, 16. 89, 49. 1 Sam. 2, 6

7) Pſ. 49, 16.: Doch meine Seele wird Gott der Unterwelt entreißen, denn er wird mich aufnehmen.

8) Ezech. 32, 21.

9) Jeſ. 14, 15—21.

10) Pſ. 49, 16.

in andern Stellen ein Hinaufgenommenwerden genannt, wobei der Geiſt an den ewigen Ort geht.[1]) Man hat den Scheol der Hebräer oftmals ſchon mit dem Orkus, dem Hades, dem Tartarus der Heiden verglichen und unter das Elyſium geſtellt.[2]) Die Vorſtellung von ihm iſt aber eine ſo eigenthümliche, daß an eine ſolche Vergleichung nie zu denken iſt. Denn nach jüdiſcher Vorſtellung iſt der Scheol derjenige Ort, an welchem die abgeſchiedenen Geiſter nach dem leiblichen Tode ſich ſammeln und ſo lange bleiben, bis die objective Erlöſungsthat Chriſti vollzogen iſt, und die in der Menſchheit bis zu Adam rückwärts wirkende Welterlöſung durch den Erlöſer ſelbſt, der in den Scheol hinabſteigt, ausgeſprochen wird. Bis dahin iſt auch der Zuſtand derer, denen Erlöſung zu Theil wird, ein unvollkommener, und das Schattenhafte des Seins beſteht darin, der Idee des wahren Weſens noch nicht zu entſprechen. Das Alte Teſtament legt aber ſeinen Unſterblichkeitsglauben noch auf andere ganz unzweideutige Art an den Tag, durch Gedanken nämlich, die nach den Vorausſetzungen und Bedingungen, unter welchen ſie ausgeſprochen werden, nur eine andere Ausdrucksweiſe für den Gedanken ſind: der Geiſt des Menſchen iſt unſterblich. Dieſe Gedanken liegen in den Ausſprüchen, die da beſagen, daß der Gerechte bei ſeinem Erwachen das Antlitz Gottes ſchaue,[3]) daß der Leib zur Erde, der Geiſt aber zu Gott zurückkehre, der ihn gegeben,[4]) daß der Herr dieſelbe Gnade, die er den Lebenden erweiſe, auch den Todten erzeige,[5]) daß Gott den im Glauben nicht Wankenden das Leben geben werde, das wir erwarten,[6]) daß er die Seele der Unterwelt entreiße und den Menſchen (zu ſich) aufnehme,[7]) daß er von der Unterwelt löſe, vom Tode befreie, Tod dem Tode bringe und Untergang der Unterwelt,[8]) daß die im Erdenſtaube Schlafenden erwachen werden, Dieſe zum ewigen Leben und Jene zur Schande, zur ewigen Schmach, daß die Guten glänzen werden, wie der Glanz der Veſte, und die, welche Viele zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne, ewiglich und immerdar,[9]) daß die Seelen der Gerechten in der Hand Gottes ſeien und nicht ſterben.[10]) Spricht ſich in

1) Tob. 3, 6.

2) Vgl. Theologie des alten Teſtaments, oder Abriß der religiöſen Begriffe der Hebräer. Leipzig 1796.

3) Pſ. 17, 15. Hiob 19, 25—27.

4) Pred. 12, 17.

5) Ruth 2, 20.

6) Tob. 2, 18.

7) Pſ. 49, 16.

8) Hoſea 13, 14.

9) Dan. 12, 2. 3.

10) Weish. 3, 1—4.: Die Seelen der Gerechten ſind in Gottes Hand, und die Qual des Todes berührt ſie nicht. In den Augen der Thoren ſcheinen ſie zu ſterben,

dieſen Gedanken nur ein feſter, ſtarker Glaube an die Unſterblichkeit des Geiſtes aus; ſo kann die Schrift, die dieſes lehrt, den Unglauben an die Fortdauer des Geiſtes nur aus einem verirrten Denken ableiten, welches ſelbſt wieder die Folge eines unſittlichen und irreligiöſen Lebens iſt.[1]) Die Bücher der Makkabäer verbinden die Lehre von der Unſterblichkeit des Geiſtes mit der von der künftigen Auferſtehung.[2])

3. Das Neue Teſtament trägt ſeine Unſterblichkeitslehre nach verſchiedenen Gedanken und Wendungen vor. Iſt Gott kein Gott der Todten, ſondern der Lebendigen,[3]) und liegt in dieſem Gedanken der andere, daß Gott das Leben nicht hervorbringe, um es dem Tode zu überantworten;[4]) ſo wird dieß vom geiſtigen Leben nur um ſo mehr zu gelten haben, da in dieſem die höhern Zwecke auch des andern, unter ihm ſtehenden, liegen. Es hat aber das Neue Teſtament mit der Lehre von der göttlichen Ebenbildlichkeit des menſchlichen Geiſtes auch die andere, damit verbundene, aus dem Alten Teſtamente in ſich aufgenommen, daß dieſer Geiſt unſterblich ſei. Es hat jedoch das Neue Teſtament ſeine Lehre von der Un-

---

und ihr Hinſcheiden wird für Betrübniß, ihr Abſchied von uns für Untergang gehalten: ſie aber ſind im Frieden. Und wenn ſie von den Menſchen Qualen erdulden, ſo iſt doch ihre Hoffnung der Unſterblichkeit voll. Vgl. Weish. 4, 14. 15.: Seine Seele war Gott wohlgefällig; darum eilete er, ihn aus der Mitte der Laſter hinwegzunehmen: die Völker aber, die es ſahen, verſtanden es nicht, und nahmen nicht zu Herzen, daß Gott gnädig und barmherzig gegen ſeine Heiligen iſt, und Acht hat auf ſeine Auserwählten.

1) Weish. 2, 1—5. 21—23.: Sie (die Gottloſen), die nicht recht denken, ſprechen unter ſich: Kurz und verdrüßlich iſt die Zeit unſeres Lebens, und keine Erquickung iſt am Ende des Menſchen, auch kennt man Keinen, der aus der Unterwelt zurückgekommen: denn aus Nichts wurden wir geboren, und bald darauf ſind wir, als wären wir nicht geweſen, weil der Hauch in unſerer Naſe ein Rauch iſt, und der Gedanke ein Funke im Schlage des Herzens. Iſt er erloſchen, ſo wird unſer Leib Aſche, und der Geiſt verfliegt, wie dünne Luft. Unſer Leben verſchwindet, wie die Spur einer Wolke, und löſet ſich auf, wie ein Nebel, der von den Strahlen der Sonne verſcheucht und von ihrer Hitze niedergedrückt worden. Auch wird man mit der Zeit unſeres Namens vergeſſen, und Niemand gedenket mehr unſerer Werke. Denn wie der Vorübergang des Schattens iſt unſere Zeit, und nach unſerm Ende iſt kein Wiederkehren, weil es verſiegelt iſt, und Niemand zurückkehrt. . . So denken und irren ſie, denn ihre Bosheit verblendet ſie. Sie wiſſen die Geheimniſſe Gottes nicht, hoffen nicht auf die Belohnung der Gerechtigkeit, und achten nicht die Ehre heiliger Seelen. Denn Gott hat den Menſchen unſterblich geſchaffen, und nach ſeinem Bild und ihm ähnlich gemacht.

2) 2 Makk. 7, 9. 11. 14. 23. 29. 36.   3) Matth. 22, 32. Luk. 20, 38.

4) Schon das Buch der Weisheit ſagt 1, 13. 14. ſehr gut: Gott hat den Tod nicht geſchaffen, noch hat er Luſt am Untergang der Lebendigen. Er hat ja Alles zum Sein geſchaffen.

ſterblichkeit oder vom ewigen Leben des Geiſtes ſtets in concreter Weiſe, und in dieſer Beziehung wiederum ſo vorgetragen, daß daran die chriſtliche Speculation in ihren Argumenten für dieſes Dogma ſich gehalten. Wir ſchlagen mit ihm ſofort den gleichen Weg ein.

4. Iſt nach dem Obigen die Unſterblichkeit des Geiſtes ein weſentlicher Mitbeſtandtheil des göttlichen Ebenbildes im Menſchen, iſt folglich der Geiſt unſterblich, weil er Ebenbild Gottes iſt; ſo haftet die Unſterblichkeit an der Natur des Geiſtes, der Geiſt iſt unſterblich durch ſein gottebenbildliches Weſen, und zwar gerade ſo, wie er durch ſeine gottebenbildliche Natur erkennt, will und perſönlich iſt. Iſt zugleich mit dem Begriffe der Ebenbildlichkeit, wie wir gleichfalls oben geſehen haben, der der Unverlierbarkeit eben des Gott Ebenbildlichen gegeben,[1]) ſowie derjenigen Kräfte, die das Ebenbild conſtituiren, wie der Intelligenz, der Freiheit und der Perſönlichkeit; ſo erreicht dieſe Unverlierbarkeit ihren höchſten Grad und Ausdruck in der geiſtigen Unſterblichkeit. Da aber die geiſtige Subſtanz nur Eine, wenn ſchon mit vielen Vermögen iſt; ſo iſt in jener Einheit, als einer eben ſo weſentlichen wie organiſchen, das Weitere gegeben, daß die Unſterblichkeit nicht etwas von der Perſönlichkeit, der Intelligenz und dem Willen Abgeſondertes iſt, ſondern daß das Moment der Unſterblichkeit in eben jenen als weſentlich mitgeſetzt gedacht werden muß, ſo daß der Geiſt zugleich als perſönlicher, als erkennender und als frei wollender unſterblich iſt. Die Perſönlichkeit als ſolche, die Intelligenz als ſolche, der freie Wille als ſolcher iſt unſterblich. Damit hängt aufs Engſte die andere Wahrheit zuſammen, daß es keine wirkliche, ihrem richtigen Begriffe entſprechende Unſterblichkeit gibt, wenn nicht der Geiſt als der perſönliche, intelligente und freie fortdauert. Die Unſterblichkeit iſt folglich, ſagen wir, im Weſen des perſönlichen, intelligenten und freien Geiſtes gegründet. Wenn nun einige Theologen der alten Kirche die Unſterblichkeit als ein Geſchenk Gottes betrachtet und ſomit von einem donativen Fortleben der Seele geſprochen haben; ſo waren ſie in der Regel weit davon entfernt, in Abrede zu ſtellen, daß Gott die geiſtige Subſtanz des Menſchen als eine unſterbliche geſchaffen habe, vielmehr ging ihre Vorſtellung nur dahin, der menſchliche Geiſt ſei nicht unſterblich aus und durch ſich ſelber, hiemit auf jene abſolute Art, wie Gott. In dieſer Hinſicht unterſchieden ſie die Unſterblichkeit des Menſchen von der Ewigkeit, die nur Gott allein zukommt. Dabei wollen wir aber

1) Siehe oben S. 479 ff.

keineswegs läugnen, daß dieſelben Väter auch das Andere nahe gelegt haben, aus der Creatürlichkeit des Geiſtes folge von ſelbſt ſeine Aufhörbarkeit, wobei ſie jedoch ſtets wieder bemerken, daß nach göttlichem Willen dieſe Möglichkeit nie in die Wirklichkeit, die Aufhörbarkeit des Geiſtes folglich nie in das factiſche Aufhören deſſelben übergehe. So Juſtin der Martyr.[1]) Auf gleiche Weiſe Irenäus,[2]) bei dem es noch

1) *Justin.* M. dial. c. Tryph. c. 5, 6: „Die Seele kann nicht unſterblich genannt werden, weil, wenn ſie unſterblich wäre, ſie offenbar auch unerſchaffen ſein müßte. . . Oder behaupteſt du, daß auch die Welt unerſchaffen ſei? . . . Wenn aber die Welt geſchaffen iſt, müſſen auch die Seelen geworden ſein, und wieder nicht ſein können. . . Doch behaupte ich nicht, daß die Seelen irgendwann ſterben, denn das wäre für die Schlechten wahrhaftig ein unverhoffter Fund. . . Ungeſchaffen und unvergänglich iſt allein Gott; alles Uebrige nach ihm iſt geſchaffen und vergänglich. . . . Die Seele iſt entweder Leben oder ſie hat Leben. Wenn ſie Leben wäre, würde ſie unſtreitig einem Andern Leben mittheilen, nicht (allein) ſich ſelbſt, wie ja auch die Bewegung nicht ſowohl ſich ſelbſt, als vielmehr ein Anderes in Bewegung ſetzt. Daß die Seele lebt, möchte wohl Niemand in Abrede ſtellen. Wenn ſie nun aber lebt, lebt ſie nicht, weil ſie Leben iſt, ſondern weil ſie Leben empfängt. Ein Anderes aber iſt das, welches etwas empfängt, als jenes, von welchem es empfängt. Die Seele genießt Leben, weil Gott will, daß ſie lebe: es könnte aber auch einmal geſchehen, daß ſie es nicht mehr genöſſe, ſobald Gott wollen ſollte, daß ſie nicht weiter lebe. Denn das Leben gehört ihr nicht eigenthümlich zu, wie Gott." — Wir ſehen, daß nach Juſtin die donative Unſterblichkeit die reale Unſterblichkeit keineswegs trübe, geſchweige aufhebe. Sie iſt nur nicht abſolut, wie für Gott, deſſen Weſen ewig, und ewig aus ſich ſelber iſt. Die reale Unſterblichkeit behauptet Juſtin überall, wie dial. c. Tryph. c. 105, de resurrect. c. 10, Apol. I. 63, und ebenſo, daß nach dem Tode das Bewußtſein fortdauere, wie Apol. I. 18: *και μετα θανατον ἐν αἰσθησει εἰσιν αἱ ψυχαι.*

2) *Iren.* adv. hær. l. II. c. 34. n. 2 et 3: Discant, quoniam sine initio et sine fine, vere et semper idem, et eodem modo se habens solus est Deus, qui est omnium Dominus. Quæ autem sunt ab illo omnia, quæcunque facta sunt, et fiunt, initium quidem suum accipiunt generationis, et per hoc inferiora sunt ab eo, qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita; perseverant autem et extenduntur in longitudinem sæculorum, secundum voluntatem factoris Dei, ita ut sic initio fierent, et postea, ut sint, eis donat. Quemadmodum enim cœlum, quod est super nos, firmamentum, et sol et luna, et reliquæ stellæ, et omnia ornamenta ipsorum, quum ante non essent, facta sunt, et multo tempore perseverant secundum voluntatem Dei: sic et de animabus, et de spiritibus, et omnino de omnibus his, quæ facta sunt, cogitans quis, minime peccabit: quando omnia, quæ facta sunt, initium quidem facturæ suæ habeant, perseverant autem quoadusque ea Deus et esse, et perseverare voluerit. . . Non enim ex nobis, neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur. Et ideo qui servaverit datum vitæ, et gratias egerit ei qui præstitit, accipiet et in sæculum sæculi longitudinem dierum. Qui autem abjecerit eam, et ingratus exstiterit factori, ob hoc quod factus est, et non cognoverit eum, qui præstat, ipse se privat in sæculum sæculi per-

beſonders einleuchtet, daß, worauf wir ſpäter kommen werden, ein zweifaches künftiges Leben unterſchieden wird, ein glückliches, durch Gnade geſchenkt und durch Freiheit erworben, und ein dieſem entgegengeſetztes. Den gleichen Gedanken führt Theophilus in der Schrift an Autolikus aus. Es heißt hier: „Da aber Gott den Menſchen in das Paradies ſetzte, damit er arbeite und es bewohne, ſo befahl er ihm, von allen Früchten, ja ſelbſt von dem Baume des Lebens, zu eſſen, nur von dem Baume der Erkenntniß allein verbot er ihm zu koſten. Gott verſetzte ihn aber von der Erde, woraus er gemacht war, in das Paradies, und gab ihm den Antrieb, fortzuſchreiten, damit er zunehme und ſich vervollkommne, ja endlich ſelbſt als Gott erklärt werde, und ſo in den Himmel hinaufſteige und Unſterblichkeit erlange. Denn der Menſch war als ein Mittelding erſchaffen, nicht ganz ſterblich und auch nicht durchaus unſterblich, ſondern für Beides fähig." [1]) An das eben Bemerkte knüpft Theophilus ſpäter wieder an, indem er, den Gedanken fortführend, ſagt: „Aber man wird nun fragen: Iſt Adam von Natur ſterblich geſchaffen worden? Nein. Alſo unſterblich? Auch das behaupte ich nicht. Aber wird Jemand ſagen: War er alſo nichts? Auch dieſes meine ich nicht. Er war nämlich von Natur weder ſterblich noch unſterblich geſchaffen. Denn würde er (Gott) ihn von Anfang unſterblich erſchaffen haben, ſo hätte er ihn zu einem Gott gemacht. Hätte er ihn aber ſterblich erſchaffen, ſo würde Gott als die Urſache ſeines Todes erſcheinen. Er hat ihn alſo weder unſterblich noch ſterblich geſchaffen, ſondern, wie ich ſchon oben angeführt habe, empfänglich für Beides, damit er, wenn er ſich zu dem wendete, was zur Unſterblichkeit führt, durch Beobachtung der Gebote Gottes die Unſterblichkeit von ihm zum Lohne empfange und zu Gott werde, — wenn er aber den Pfad zum Tode einſchlüge und Gott nicht gehorchte, ſich ſelbſt den Tod verurſache. Denn frei und ſelbſtſtändig hat Gott den Menſchen erſchaffen. Was nun der Menſch ſich ſelbſt durch ſeine Nachläſſigkeit und Unfolgſamkeit bereitet hat, dieſes ſchenket ihm jetzt Gott gemäß ſeiner ausgezeichneten Menſchenliebe und ſeiner Barmherzigkeit

---

severantia. Darauf heißt es loc. cit. n. 4: Sicut autem corpus animale, ipsum quidem non est anima, participatur autem animam, quoadusque Deus vult: sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi præstitam vitam. . . . Deo itaque vitam et perpetuam perseverantiam donante, capit et animas primum non existentes dehinc perseverare, quam eas Deus et esse et subsistere voluerit.

1) *Theoph.* ad Autol. l. II. c. 34. al. 24.

gegen die ihm gehorchenden Menſchen. Denn wie ſich der Menſch durch ſeinen Ungehorſam den Tod ſelbſt zugezogen hat, ſo kann der, welcher will, durch Gehorſam gegen den Willen Gottes das ewige Leben erlangen. Denn Gott hat uns ein Geſetz und heilige Gebote gegeben, durch deren Beobachtung ein Jeder die Seligkeit erlangen, ſich der Auferſtehung theilhaftig machen und die Unverweslichkeit erhalten kann." [1]) Uebereinſtimmend hiermit ſpricht ſich **Arnobius** aus. [2]) Auch **Auguſtinus** [3]) und **Didymus** [4]) heben gegen die Unſterblichkeit des endlichen Geiſtes die abſolute der Gottheit als die mit jener nicht vergleichbare hervor. Und allerdings haben ſie hierin eben ſo Recht, wie die früher Angeführten. Denn das Leben Gottes iſt eben ſo das ewige, wie es das aus ſich ſelber ſtammende iſt; das menſchliche aber hat als geſchaffenes einen Anfang in der Zeit, und wenn es auch von nun an immer dauert, ſo dauert es doch nur, weil es von Gott ſo geſchaffen iſt, daß es dauert. Am weiteſten iſt vielleicht **Tatian** von der gewöhnlichen Anſchauung entfernt, indem er die Seele, wenn in Folge der Sünde von ihr der göttliche Geiſt ſich zurückgezogen, ſterblich ſein läßt. Allein näher angeſehen, lehrt **Tatian** keinen ewigen Tod der Seele, ſondern nur eine Art von Auflöſung, auf

---

1) *Theoph.* ad Autol. l. II. c. 37. al. 27.

2) *Arnob.* adv. Gentes l. II. c. 35, 36. (al. 18, 19.) p. 67. ed. Lugduni Batav. cum recensione *Salmasii.* Et tamen o isti, qui mediæ qualitatis animas esse non creditis, et in medio limine vitæ atque interitus contineri, nonne omnes omnino, quos esse opinatio suspicatur, Dii, angeli, dæmones, aut nomine quocunque sunt alio, qualitatis et ipsi sunt mediæ, et in ambiguæ sortis conditione mutabiles? Nam si omnes concedimus, unum esse rerum patrem, immortalem atque ingenitum solum, nihilque omnino ante illum, quod alicujus vocaminis fuerit, invenitur: sequitur ut hi omnes quos opinatio credidit Deos esse mortalium, aut ab eo sint geniti, aut eo jubente prolati. Si sunt prolati et geniti, et ordinis sunt posterioris et temporis: si ordinis posterioris et temporis, ortus necesse est habeant, et exordia nativitatis et vitæ. Quod autem habet introitum, et vitæ incipientis exordium, necessario sequitur ut habere debeat et occasum. Sed immortales perhibentur Dii esse. Non ergo natura, sed voluntate Dei patris, ac munere. Quo igitur pacto immortalitas largitoris est, donum Dei circa prolatos, et animas hoc pacto dignabitur immortalitate donare, quamvis eas mors sæva posse videatur extinguere, et ad nihilum redactas irremeabili abolitione delere.

3) *August.* epist. ad Hier. 166. n. 3: Anima hominis immortalis est secundum quendam modum suum. Non enim omni modo sicut Deus, de quo dictum est: qui solus habet immortalitatem.

4) *Didym.* trin. III. 16: *τῃ πρωτουργῳ και ἀπειρῳ ἀθανασιᾳ ἡ τουτων* (der Engel und Menſchen) *οὐδαμως κοινωνει, ὑποβεβηκυια και διωρισμενη ἐκεινης, ὅσον δημιουργημα δημιουργου. και δια τουτο μονος ἐχειν ἀθανασιαν ὁ θεος ἐλεχθη.*

welche aber eine Auferſtehung Beider, der Seele und des Leibes, folgt, und zwar für den Gerechten zu einer ſeligen Unſterblichkeit, für den Ungerechten zu immerdauernder Pein.[1])

5. Iſt die Subſtanz des Geiſtes ſchon in Folge der Schöpfung eine unſterbliche, d. h. iſt ſie von Gott zur Unſterblichkeit beſtimmt und nach dieſer Beſtimmung geſchaffen; ſo iſt durch dieſes Geſchaffen-, Gegeben- und Beſtimmtſein die Selbſtvermittlung nicht ausgeſchloſſen, vielmehr wird die letztere nothwendig eingeſchloſſen ſein. Der Geiſt, der zur Unſterblichkeit beſtimmt iſt, hat als der lebendige den unabwendbaren Drang in ſich, ſein unſterbliches Leben eben ſo an und durch ſich nach allen Seiten zu vermitteln, wie es ihm anerſchaffen iſt. An dieſe Selbſtvermittlung ſchließt ſich ſofort die objective göttliche an, die von der göttlichen Erſchaffung und Beſtimmung verſchieden iſt, und durch göttliche Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebe vollzogen wird, wie wir ſpäter ſehen werden.

6. Wie alles Unmittelbare zuerſt im Gefühle ſich ankündigt, ſo auch das unſterbliche Weſen des Geiſtes. Als Form dieſes Gefühls erſcheint zuerſt die innige Sehnſucht nach dem ewigen Leben, ſodann die ſichere, freudige Hoffnung und Erwartung deſſelben. Der Geiſt in ſeiner Unmittelbarkeit iſt das Pfand ſeiner Unſterblichkeit.[2]) Haftet das Un-

---

1) *Tatian.* adv. Græc. c. 21: *τα δε ἡμέτερας παιδειας ἐστιν ἀνωτερα της κοσμικης καταληψεως. Οὐκ ἐστιν ἀϑανατος, ἀνδρες Ἑλληνες, ἡ ψυχη καϑ᾽ ἑαυτην, ϑνητη δε· ἀλλα δυναται ἡ αὐτη και μη ἀποϑνησκειν. Θνησκει μεν γαρ και λυεται μετα τὸυ σωματος, μη γινωσκουσα την ἀληϑειαν. ἀνισταται δε εἰς ὑστερον ἐπι συντελειᾳ του κοσμου συν τῳ σωματι ϑανατον δια τιμωριας ἐν ἀϑανασιᾳ λαμβανουσα. Παλιν τε οὐ ϑνησκει κἀν προς καιρον λυϑῃ την ἐπιγνωσιν του ϑεου πεποιημενη.* Cap. 24: *ἡμεις, οἱς το ϑνησκειν ῥαδιως ἀποβαινει· νυν, εἰςαυϑις, μετα ἀπολαυσεως ἡ το ἀϑανατον, ἡ το λυπηρον μετα ἀϑανασιης προςλαμβανομεν.*

2) Röm. 8, 18. 19. 23. 24.: Ich halte nämlich dafür, daß die Leiden dieſer Zeit gar nicht zu vergleichen ſind mit der Herrlichkeit, die künftig an uns offenbar werden wird, denn dieſem Offenbarungszuſtand an den Kindern Gottes harret die Schöpfung ſehnſuchtsvoll entgegen. . . Und nicht allein ſie, ſondern auch wir, die wir die Erſtlinge des Geiſtes haben; ja wir ſelbſt ſind voll innigen Sehnens und Harrens auf die Kindſchaft, auf unſeres Leibes Erlöſung. Denn in Hoffnung ſind wir ſelig. 2 Kor. 5, 1—8.: Wir wiſſen ja: wenn dieſe irdiſche Hütte, die wir bewohnen, zerſtört wird, ſo erhalten wir ein Gebäude von Gott, eine Wohnung, nicht von Händen gemacht, ſondern die ewig iſt, im Himmel. In der jetzigen ſeufzen wir, und ſehnlich verlangen wir, mit unſerer himmliſchen Wohnung überkleidet zu werden. . . Ja, ſo lange wir in dieſer Hütte wohnen, ſeufzen wir gedrückt, wiewohl wir nicht wünſchen, ausgekleidet, ſondern überkleidet zu werden, ſo daß das Sterbliche verſchlungen werde vom Leben. Der uns aber dazu fähig gemacht, Gott, hat uns auch das Pfand des Geiſtes gegeben. Darum ſind wir immer frohen Muthes, weil wir wiſſen, daß, ſo lange wir im Körper einheimiſch ſind,

ſterblichkeitsgefühl im Weſen des menſchlichen Geiſtes, und iſt ſonach das Dogma von der Unſterblichkeit, gleich dem Dogma vom Daſein Gottes, ein Dogma des menſchlichen Geiſtes, wie ein Dogma der poſitiven Offenbarung;[1]) ſo werden ſich Spuren davon auch im Heidenthume finden laſſen müſſen, wenn ſchon jenes höhere Gefühl, wie in der Heidenwelt alles übrige Reine, Große und Wahre des Geiſtes, andrerſeits wieder ins Unbeſtimmte und Ungewiſſe gezogen ſein wird.[2])

---

wir heimathlos vom Herrn noch wandern. Denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen. Dennoch ſind wir frohen Muthes, ſo ſehnlich wir auch wünſchen, lieber aus dieſem Körper auszuwandern, und daheim bei dem Herrn zu ſein. Vgl. Phil. 1, 23.

1) Klee nennt Dogm. II. S. 309 mit Recht das Unſterblichkeitsdogma ein „Urdogma des Menſchengeſchlechtes."

2) Auguſtinus bemerkt, daß die beſſern weltlichen Philoſophen die Unſterblichkeit der Seele bekannt und vertheidigt haben: Serm. 240 (al. 139), de diebus paschalibus 11, n. 4: Philosophi sæculi hujus, qui magni fuerunt et docti, et ceteris meliores, animam humanam immortalem esse senserunt: nec solum senserunt, sed quantis potuerunt argumentationibus defenderunt, et ipsas defensiones suas conscriptas posteris reliquerunt. An einem andern Orte weist Auguſtinus auf Pherecydes und Pythagoras als auf ſolche beſſern Philoſophen hin, epist. 137 ad Volusianum, n. 12. Herodot ſagt II. 123: „Auch ſind die Aegypter die Urheber der Vorſtellung, daß die Seele des Menſchen unſterblich ſei." Er kommt ſofort alsbald auf die Seelenwanderung, und bemerkt dann: „Dieſe Vorſtellung nahmen einige Griechen an, einige früher, andere ſpäter, und gaben ſie für ihre eigene aus." — Mit Auguſtinus übereinſtimmend ſagt Cicero quæst. Tusc. I. 16: „Schriftlich iſt es zuerſt von Pherecydes aus Scyros aufgezeichnet, daß er die ewige Fortdauer der menſchlichen Seele ausgeſprochen: allerdings ein alter Zeuge. Dieſer Anſicht gab ſein Schüler Pythagoras eine beſondere Feſtigkeit." Sodann heißt es II. 17 bei Cicero von Plato: „Plato kam, wie erzählt wird, die Pythagoräer kennen zu lernen, nach Italien, ward mit dem pythagoräiſchen Syſteme bekannt, und machte nicht nur die Idee des Pythagoras von der Ewigkeit der Seele zu der ſeinigen, ſondern er war auch der Erſte, der einen Beweis dafür beibrachte." — Was nun aber den Plato ſelber angeht, ſo iſt ihm das Unſterbliche der Seele die Göttlichkeit, d. h. der göttliche Theil derſelben (Phædon. p. 79 b. de leg. X. p. 898 d). Damit verbindet er die bekannte Vorſtellung von der Wiedererinnerung an ein vereinſtiges Daſein — die Präexiſtenztheorie. Die Seele, die ſchon vor dem Leibe exiſtirt hat, zeigt durch dieſe Präexiſtenz deutlich an, daß ihr Sein nicht an den Körper gebunden iſt (Phædon. p. 72 e. f. 107 c. De republ. X. p. 608 d. Meno p. 85 c). Auch fehlt es nicht an Stellen, aus welchen erſichtlich iſt, daß Plato die Unſterblichkeit der Seele aus ihrer Subſtantialität erſchließe, welcher von Natur eine belebende Kraft inwohne, die nie in das Gegentheil hinüber gehe (Phædon. p. 105 c. d. Phædr. 245 c. seq.). Bei Cicero finden wir (Tuscul. quæst. I. 15. 16) folgenden wichtigen Ausſpruch: „Iſt die Uebereinſtimmung Aller die Stimme der Natur, und ſtimmen wirklich Alle an allen Orten darin überein, daß es etwas gibt, das auf die Abgeſchiedenen Bezug hat; ſo müſſen auch wir daſſelbe annehmen.

7. Die unmittelbare Ankündigung im Gefühle iſt der Anfang der Selbſtvermittlung des Geiſtes, die ſich nunmehr aus deſſen Perſönlichkeit ergibt, wie wir das Weſen dieſer Perſönlichkeit ſchon oben geſchildert haben. Wenn die heil. Schrift an mehreren Stellen Leben für die Perſon,

---

Und wenn diejenigen, welche ſich durch geiſtige und ſittliche Vorzüge auszeichnen, wohl am genaueſten die Kraft der Natur durchſchauen, weil ihre Natur ſelbſt die beſte iſt; ſo iſt wahrſcheinlich, daß, da immer die trefflichſten Männer für die Nachwelt am meiſten beſorgt ſind, nach dem Tode ein Zuſtand folge, wovon ſie Gefühl haben. Wie wir an Götter kraft unſerer Natur glauben, und die Erkenntniß ihrer Beſchaffenheit Sache des Verſtandes iſt; ſo ſind wir von der Fortdauer der Seele durch die Uebereinſtimmung aller Völker überzeugt." — An Plato ſich anſchließend, folgert Cicero ſpäter I. 29 die Unſterblichkeit der Seele aus der Einfachheit derſelben. Das Nichtgemiſchte, Nichtzuſammengefügte, Nichtverbundene kann, wie nicht getrennt, nicht getheilt, nicht zerſtreut, ſo auch nicht aufgelöst werden, und folglich auch nicht untergehen. — Tacitus weist hinſichtlich der Unſterblichkeit auf den Glauben der Weiſen hin, wenn er im Agricola c. 46 über dieſen ſagt: „Wenn den Manen Frommer eine Stätte iſt, wenn, wie Weiſe glauben (ut sapientibus placet), nicht mit dem Körper große Seelen ſterben, ſo ruhe du ſanft." — Ueber die Unſterblichkeitslehre in den alten heidniſchen Religionen vgl. unſere Encyklopädie der theolog. Wiſſenſchaften, I. Bd. 2te Aufl. S. 212—295. Allein nach zwei Seiten hin drohten im Heidenthume der Unſterblichkeitslehre Gefahren. Die erſte Gefahr war der kalte, materialiſtiſche Unglaube, den Plinius, der Naturforſcher, für viele Andere gleicher Geſinnung in ſeiner Naturgeſchichte VII. 56 alſo ausſpricht: „Es iſt mit Allen nach dem letzten Tage beſchaffen, wie es vor dem erſten war. Leib und Seele haben nach dem Tode eben ſo wenig Gefühl, wie vor der Geburt. Aber unſere Thorheit erſtreckt ſich auch auf die Zukunft, und erlügt ſich noch nach dem Tode ein Leben. Bald ſoll die Seele unſterblich ſein, bald ſoll ſie verwandelt werden. Bald gibt man den Begrabenen Bewußtſein, verehrt die abgeſchiedenen Seelen, und macht die zu Götter, die ſogar aufgehört haben, Menſchen zu ſein, als ob die Menſchen anders athmeten, als die Thiere, oder als ob es nicht viele andere Dinge von längerer Dauer in der Welt gäbe, denen doch Niemand die Unſterblichkeit prophezeit. Was iſt das Weſen der Seele für ſich betrachtet? Was für ein Stoff? Wo ſitzt ihre Denkkraft? Wie ſieht und hört ſie? Wie fühlt ſie? Was nimmt ſie vor? Oder was kann ſie ohnedieß Gutes genießen? Ferner: Was hat die Menge der ſeit ſo viel Jahrhunderten abgeſchiedener Seelen oder vielmehr Schatten für einen Aufenthalt? Lauter Erdichtungen, die nur kindiſcher Unverſtand und unerſättliche Lebensgier aufbringen konnte. Eben ſo thöricht war das Verſprechen des Demokrit von der Erhaltung und Wiederauflebung der Leiber; er lebte ja ſelbſt nicht wieder auf. Welche Abgeſchmacktheit, mit dem Tode ein neues Leben wieder anfangen zu wollen! Wann wird der Menſch Ruhe haben, wenn ſeine Seele in der Ober- und ſein Schatten in der Unterwelt noch Empfindung hat? In der That, dieſe ſüße Schwärmerei verdirbt uns das größte Gut der Natur, den Tod, und die bange Beſorgniß in Abſicht der Zukunft vervielfacht das Sterben. Denn wenn es zu leben angenehm iſt, wem kann es, gelebt zu haben, angenehm ſein? Wie weit leichter und ſicherer iſt es, ſich ſelbſt glauben, und den Beweis für ſeine Ruhe aus dem, was man vor der Geburt war, hernehmen?" — Man ſieht, die Theorie

mein, dein Leben für: Ich, Du ſetzt,[1]) und damit das Leben als einen Beſitz der Perſon erklärt; ſo iſt damit angedeutet, daß das geiſtige Leben vom Princip der Perſönlichkeit weſentlich durchzogen und beherrſcht, und daß die Perſönlichkeit der Mittelpunkt des geiſtigen Lebens ſei, wie wir dieß gleichfalls oben[2]) dargethan haben. Es wäre dieß aber auch ohne jene Andeutung weſentlich Lehre der göttlichen Offenbarung, welche Alles im Geiſte auf die Perſönlichkeit und ihr Princip eben ſo zurückbezieht, wie ſie davon Alles ausgehen läßt. Das Princip der Perſönlichkeit beſitzt, bewegt und beherrſcht das Leben. Dieſen Gedanken haben die Kirchenväter feſtgehalten, wenn ſie die Unſterblichkeit aus der Selbſtbewegung des Geiſtes als des perſönlichen ableiteten.[3]) Dahin gehört vor Allen Athanaſius, der ſich alſo ausſpricht: „Daß die Seele von Natur unſterblich ſei, auch dieſes muß man aus der kirchlichen Lehre erkennen. Dieſes aber kann man wohl leichter und näher aus der Kenntniß des Leibes und aus ſeiner Verſchiedenheit von der Seele begreifen. Denn iſt die Seele von dem Körper verſchieden, und iſt der Körper ſterblich; ſo muß die Seele unſterblich ſein, da ſie dem Leibe nicht ähnlich iſt. Bewegt ferner, wie gezeigt iſt, die Seele den Körper, und wird ſie nicht ſelbſt von andern Dingen bewegt; ſo folgt, daß ſich die Seele von

---

des Plinius, welche, wie beinahe zu jeder, ſo in unſerer Zeit bei vielen Naturforſchern und Medizinern wieder zur Erſcheinung kommt, hält den Tod für das größte Gut. Einer ſolchen Theorie, welcher der Begriff des religiöſen Segens des Lebens ohnehin entgeht, kann die Unſterblichkeitslehre freilich unmöglich gefallen. Die zweite Gefahr iſt jene, die, von Plinius angedeutet, die Fortdauer des Geiſtes zwar nicht aufhebt, wohl aber an etwas knüpft, was aus dem Hochmuth der Sünde geboren iſt — an die Vergötterung des Menſchen nach dem Tode. Daß man die Dahingeſchiedenen Götter (dii) nannte und als ſolche verehrte, bemerkt Cicero ausdrücklich Leg. II. 9 u. 22. Daſſelbe geht aus den XII Tafelgeſetzen und aus den Aufſchriften der Grüfte hervor: die Todten heißen dii manes. Vgl. Ovid. Fast. II. 842. Horat. Od. II. 8, 9. Varro bei Auguſtinus de civit. Dei VIII. 26. Daß Menſchenſeelen in göttliche Geiſter verwandelt werden, bemerkt Labeo in der Schrift: de diis quibus origo animalis est, vgl. *Serv. Aen.* III. 168. Die Mutter des Cajus Gracchus ſchreibt an dieſen ihren Sohn: „Wenn ich einſt todt bin, ſo wirſt du mir opfern, und die Gottheit deiner Mutter anrufen.“ Corn. Nep. fragm. Vgl. Catull. LXVIII. 65. Auf dieſe Vergötterung der Todten beruft ſich Tertullian apol. 13.

1) 1 Sam. 18, 18. Hiob 33, 20. 28. Pſ. 7, 6. 64, 2. 103, 4. 143, 3. Spr. 19, 8. 16. 22, 5. Klagl. 3, 5. Vgl. 1 Moſ. 42, 45.

2) Siehe § 115, S. 688 ff.

3) Plato hat im Phädros und im zehnten Buch der Geſetze eine ähnliche Argumentation.

ſelbſt bewege, und auch, nachdem der Leib in die Erde gelegt iſt, ſich fortwährend ſelbſt aus ſich ſelber bewegen werde. Denn die Seele ſtirbt nicht, vielmehr ſtirbt durch ihr Scheiden der Leib. Würde ſie demnach ſelber von dem Leibe bewegt werden, ſo würde folgen, daß ſie nach der Entfernung des Bewegenden ſtirbt. Bewegt hingegen die Seele den Körper, ſo muß ſie nothwendig viel mehr noch ſich ſelbſt bewegen. Bewegt ſie aber ſich ſelbſt; ſo muß ſie auch nach dem Tode des Körpers noch fortleben. Denn die Bewegung der Seele iſt nichts Anderes, als das Leben derſelben: ſo wie wir auch ſagen, daß der Körper dann lebe, wann er ſich bewegt, und dann todt ſei, wann er ſich zu bewegen aufhört. Allein dieſes kann man überhaupt aus ihrer Wirkſamkeit im Leibe ſelbſt noch deutlicher ſehen. Denn wenn ſie auch, wann ſie in den Körper eingetreten und mit demſelben verbunden worden iſt, nicht in den kleinen Umfang des Körpers ſich zuſammenzieht und auf denſelben ſich beſchränkt, ſondern oft, während dieſer auf dem Lager ruht und ſich nicht bewegt, ja ſogar wie im Tode ſchlummert, ſelbſt aus eigener Kraft wacht, ſich über die Natur des Leibes erhebt, und wie von demſelben entfernt, obgleich ſie in ihm bleibt, Dinge über der Erde denkt und betrachtet, ja oft ſogar mit den Heiligen, die von den irdiſchen Leibern geſchieden ſind, und mit Engeln zuſammenkommt, und im Vertrauen auf die Reinheit des Geiſtes zu denſelben ſich hinaufſchwingt; wird ſie dann nicht in einem höhern Grade und in einem weit größern Maaße, nach ihrer Trennung von dem Leibe, welche dann erfolgt, wenn es Gott, der ſie mit ihm verbunden hat, gefällt, eine deutlichere Kenntniß der Unſterblichkeit haben? Denn lebt ſie ſchon in der Verbindung mit dem Körper ein Leben außerhalb des Körpers, ſo wird ſie noch weit mehr auch nach dem Tode des Körpers fortleben und nicht aufhören zu leben durch die Gnade Gottes, der ſie durch ſein Wort, unſern Herrn Jeſum Chriſtum, geſchaffen hat." [1]) Die in dieſen Worten ausgeſprochene Anſchauung geht einfach von der Seele als einer ſich ſelbſt bewegenden Subſtanz aus, die ihr eigentlichſtes Leben in eben dieſer Selbſtbewegung kundgibt. Und dieſe Selbſtbewegung iſt mit dem ihr gleichgeſetzten Leben eine nie endende, ewige. Je einfacher die Bewegung der Seele aus, in und durch ſich ſelbſt und das mit ihr geſetzte Leben ausgeſprochen wird, deſto allgemeiner und umfaſſender iſt ſie. Es iſt nicht eine Bewegung entweder nur der Intelligenz, oder nur des Willens, oder nur des Gefühls, oder nur des Perſönlich-

---

1) *Athanas.* contra gentes, c. 33.

keitsprincips, ſondern es iſt eine Bewegung des ganzen Geiſtes und ein Leben des ganzen Geiſtes. Und zwar iſt dieſe Bewegung, ſobald ſie nur ſelbſt durch göttliche Setzung ihren Anfang genommen hat, ihrer Natur nach eine ſolche, die nicht wieder endet, die ſich ewig fortſetzt. Dieſe ewig ſich fortſetzende Bewegung vermittelt ſofort das ewige Leben, das ſelbſt nur in eben dieſer Bewegung des perſönlichen Geiſtes beſteht. Damit iſt der Grund zu jeder weitern Speculation gelegt. Dazu gehört die des Nicolaus von Cuſa, der die Seele als eine in ſich ſelber ſeiende lebendige Einheit erkennt, die, wie ſie vor jedem Gegenſatze und vor jeder Anderheit, ja ſelbſt vor jeder ihrer eigenen Thätigkeitsäußerungen iſt, in dieſer urſprünglichen Einheit auch ihr unſterbliches Leben beſitzt, das ſich in einem Proceſſe bethätiget, wie im Proceſſe des beſtändigen Erkennens und Erkanntwerdens, wodurch ſich der Menſch von der unperſönlichen Natur unterſcheidet.[1])

8. Wir haben oben von der Perſönlichkeit geſehen,[2]) daß ihr eigentliches und inneres Weſen ſich alſo ausſpricht: a) Die Perſönlichkeit iſt in der geiſtigen Subſtanz die Selbſtheit, und als dieſe das Sein aus, in und für ſich ſelber. b) Die Perſönlichkeit in dieſer Selbſtheit hat das Sein, welches aus, in und für ſich ſelber iſt, als ſein eigenes: das Leben iſt der Perſönlichkeit zum Beſitz gegeben.[3]) c) Die Perſönlichkeit in dieſer Selbſtheit und in dieſem Beſitz des eigenen Seins und Lebens bildet die concrete, lebendige Ichheit. d) Die Perſönlichkeit, wie ſie die Selbſtheit, Ichheit in dem angezeigten Sinne ſelbſt iſt oder hat, iſt durchdrungen, durch-

1) *Nicol. Cusan.* de conjecturis l. II. c. 16. p. 114: Et quoniam intellectum constat unitatem esse rationis, quæ ipsum in alteritate participat; hinc intellectus, ante alteritatem existens, nec tempori, quod ex ratione prodit, nec corruptibilitati subjicitur, cum sit rationalis alteritatis absolutior unitas. Non est igitur ejus natura corruptibilis, cum rationem præveniat. Ubi vero unitas absorbet alteritatem, ibi immortalitas. Quare et altior illa rationalis natura, quæ phantasmatum alteritatem, in luce suæ unitatis absorbet, et in lumine immortalis intellectus occultatur: ita est immortalis, sicut lumen inumbratile. Sicut enim lumen ipsum, inquantum in se est, non potest non esse visibile; ita ratio pura non potest non intelligi. Et hæc est vita ejus atque perfectio. Et in hoc differentiam rationis humanæ atque bestiarum venari poteris, cur ipsa humana, in immortalitate vitæ intellectualis, quæ est semper intelligere, absorbetur, quia semper per se est intelligibilis, ut lumen per se visibile.

2) Siehe § 115, S. 688–695. Vgl. Dogm. II. 284-292, beſonders 590-609.

3) Wir haben oben S. 708 darauf aufmerkſam gemacht, daß die Schrift ſtatt Ich, Du: mein, dein Leben ſetzt. Das Leben wird als das Beſeſſene für den genommen, der es beſitzt.

tönt und durchklungen von einem Princip, das wir das Perſönlichkeits=princip (principium personale) genannt haben, diejenige wirkliche, urſprüngliche Kraft, die, wie ſie weſentlich ſelbſt perſönlich iſt, ſo auch überall die Perſönlichkeit bildet und vermittelt. e) Dieſes Perſönlichkeits=princip durchdringt, durchweht und durchtönt (principium personans) ſofort alle jene Kräfte, die zum vollen und ganzen Weſen des Geiſtes gehören, theils um ſie ſelbſt zu perſönlichen Kräften zu vermitteln, theils um die Perſönlichkeit zur ganzen und vollen dadurch zu geſtalten, daß ſie in allen geiſtigen Kräften ſich ſetzt, ſich bethätiget, lebt und wirkt. f) Dieſes Sichſetzen des Perſönlichkeitsprincips in den übrigen Kräften des Geiſtes iſt ein urſprüngliches, oder es iſt vielmehr ein im objectiven Sinne ſchon urſprünglich vollzogenes Geſetztſein. Gott hat nämlich, als er ſchöpferiſch den Geiſt hervorbrachte, ihn ſo hervorgebracht, daß das Perſönlichkeitsprincip in den übrigen Principien und Kräften des Geiſtes ſchon mitgeſetzt war, und zwar ſo mitgeſetzt war, daß ſchon die erſten, urſprünglichſten Regungen und Aeußerungen der geiſtigen Kräfte von ſolcher Beſchaffenheit waren, daß ſich durch ſie das in ihnen urſprünglich mitgeſetzte und in ihnen bereits wirkende Perſönlichkeitsprincip als perſonbildendes (principium personificans) offenbart. g) Daher ſind auch alle weſentlichen und wirklichen Kräfte des menſchlichen Geiſtes perſönliche Kräfte, Kräfte des Einen perſönlichen Geiſtes. h) Dieſes in ihnen wohnende Perſönlichkeitsprincip offenbaren die Kräfte dadurch, daß nunmehr an ihnen ſelbſt und durch ſie Alles perſonbildend wird, daß ſie überhaupt ſtets und überall perſonbildend wirken und ſchaffen, dadurch aber die mit der Perſönlichkeit identiſche Selbſtheit und Ichheit hervorrufen ſo wie darſtellen. i) Schon das durch das Perſönlichkeitsprincip durchgriffene Gefühl erſcheint als Selbſtgefühl, und zwar zunächſt als ſolches, d. h. als Gefühl ſeiner ſelbſt: der Geiſt fühlt ſich ſelber, und ſo weit nur das Gefühl in ihm überhaupt geht, ſo weit geht auch die Beziehung in ihm zu dem Selbſt. k) Durch das vom Princip der Perſönlichkeit beherrſchte und beſtimmte Denken denkt der Geiſt ſich ſelber und ſtellt ſich ſelber vor; er als Subject macht ſich ſelbſt zugleich zum Object, und begreift ſich wiederum als Einheit des Subjectiven und Objectiven. Das iſt, im Denken geſetzt, die von ſich ſelber ausgehende, ſich ſelbſt ſetzende und in ſich ſelbſt zurückkehrende Bewegung des Perſönlichkeitsprincips, welches auf dieſe Weiſe nicht nur einfach in ſich ſelber kreist, ſondern durch dieſes Inſichſelberkreiſen auch ſich ſelber in der Selbſtheit ſo wie in dem ganzen Umfange

und in der Einheit ſeines Weſens zugleich beſtimmt. l) Was vom Denken gilt, gilt vom Wollen nicht weniger. Richtet der Geiſt, durch das Perſönlichkeitsprincip gedrungen, ſein Wollen auf ſich ſelber; ſo erſcheint auch hier ein Subject, ein Object, und eine Einheit des Subjects und Objects. Und bei allem dieſem auf das eigene Selbſt gerichteten Fühlen, Denken und Wollen findet aufs Neue im Beſondern wiederum Statt, was wir oben im Allgemeinen gefunden haben, daß ſich nämlich das Perſönlichkeitsprincip in allen Eigenſchaften, Beſchaffenheiten, Thätigkeiten, Zuſtänden und Verhältniſſen des Geiſtes eben ſo ſtets mitſetze, als bleibend erhalte. Was das Gefühl fühlt, es wird ein Moment des Selbſtgefühls; was die Denkkraft denkt, es wird ein Beſtandtheil im Selbſtdenken, ein Object und eine Wahrheit für daſſelbe; was der Wille will, es verbindet ſich mit dem Selbſtwollen. Damit hängt jene Kraft aufs Innigſte zuſammen, durch die dem Geiſte gegeben iſt, ſich auszudehnen, zu erweitern und ſofort in ſich wieder zurückzukehren, womit für das Selbſtbewußtſein auch das Welt- und Gottesbewußtſein möglich wird.[1]) m) Wie ſich das Perſönlichkeitsprincip ſchon von jenen Kräften des Geiſtes unterſcheidet, in welchen es ſich ſetzt; eben ſo, und viel mehr noch, unterſcheidet[2]) es ſich ſammt jenen geiſtigen Kräften, in welchen es ſich geſetzt hat und fortwährend ſetzt, von der Natur, von Gott, ſowie von jedem andern menſchlichen Subjecte, von jeder andern Perſönlichkeit, und hält dieſen Unterſchied der Selbſtheit von allem Andern beharrlich feſt. n) Das ſo im Unterſchiede von allem Andern ergriffene und erhaltene eigene Sein und Weſen des Geiſtes (die geiſtige Selbſtheit) bleibt ſich ſelber ſchlechthin gleich bei allem Wechſel und bei allen Veränderungen, die außer der Perſönlichkeit vorgehen, die davon höchſtens berührt, nicht aber in ihrer Beſtimmtheit und beſtimmten Selbſtheit von dem Aeußern mitergriffen und in den Strudel des Wechſels und der Veränderungen hineingezogen werden kann.[3]) o) Und dieß Verhältniß bleibt, ſo oft auch das Princip der Perſönlichkeit mit und durch die Freiheit des Willens, in welcher es ſich ſetzt, entweder durch die ſelbſtmächtig unternommene und wiederholte

---

1) Auguſtinus ſagt de immortal. animæ c. 1: Est enim recta ratiocinatio a certis ad incertorum indagationem nitens cogitatio: nihilque certum est in animo quod ignorat. Omne autem, quod scit, animus in sese habet. Vgl. unſere umſtändlichere Darſtellung dieſes Gegenſtandes in der theolog. Encyklopädie, I. Bd. 2te Aufl. S. 113—204, beſonders 116—171.

2) Vgl. theolog. Encyklopädie, I. Bd. S. 125—128, 162—170.

3) Vgl. unſere theolog. Encyklopädie, I. Bd. 2te Aufl. S. 125 ff.

Subject=Objectivirung in ſich ſelber kreist, oder zu Anderm außer ihm ſich hinbewegt. Wie es unbehindert die Macht beſitzt, ſich fortwährend ſelber zu ſetzen, ebenſo beſitzt es auch die Macht, ſich von Allem Andern frei zu halten und die Einheit des Bewußtſeins und des Lebens unverletzt darzuſtellen. p) In der Freiheit und mit ihr geſetzt iſt das Perſönlichkeitsprincip die Macht der Selbſtbeſtimmung, d. i. die Macht, das eigene Sein und Leben ſittlich ſelber zu beſtimmen, an welche ſittliche Selbſtbeſtimmung ſich ſofort die religiöſe knüpft, durch welche der Geiſt ſein inneres Selbſt der Gottheit über ihm öffnet, wenn er ſich nach der in ſeiner Idee liegenden höhern Beſtimmung richtet, wobei aber für die Selbſtheit auch das Andere und zwar dieß möglich iſt, im Widerſpruche mit der Idee ſeines Weſens gegen die Gottheit ſich zu verſchließen.[1])

9. Die ſo beſtimmte Perſönlichkeit nun iſt jene ſich in ſich ſelber bewegende, lebendige Subſtanz des Geiſtes, von welcher Athanaſius, und jene intelligirende Vernunft, von welcher Nicolaus von Cuſa ſagt, daß ſie unſterblich ſei. Aus dem Princip der Perſönlichkeit und aus der in dieſem Princip geſetzten vollſtändigen Bewegung vermittelt ſich die Unſterblichkeit. Jenes Princip iſt als von Gott gegebenes Perſönlichkeitsprincip (principium personale) zuerſt nur die Potenz, die Kraft der Perſönlichkeit, aber nicht eine nur mögliche, ſondern eine wirkliche Kraft, die, wie wir geſehen, ihr Daſein alsbald erweist, und ſo erweist, daß ſie, in ſich ſelber ſicher ruhend, alle geiſtigen Vermögen durchdringt; es iſt ein alle Kräfte, Eigenſchaften und Thätigkeiten des Geiſtes ergreifendes, durchwehendes und durchtönendes Princip (principium personans). Es durchdringt, durchwehet und durchtönt aber alle Kräfte, Eigenſchaften, Beſchaffenheiten, Thätigkeiten, Verhältniſſe und Zuſtände des Geiſtes, um die perſönliche Einheit des Bewußtſeins und Lebens zu bilden (principium personificans) und in dieſer die wahre Selbſtheit und wahrhaft lebendige Ichheit des Geiſtes zu geſtalten. Das Perſönlichkeitsprincip ergreift aber die geiſtige Natur nicht, um ſich aus ihr wieder zu entfernen, — es ſetzt ſich in den geiſtigen Eigenſchaften, Thätigkeiten, Zuſtänden und Verhältniſſen nicht, um ſich von ihnen wieder abzulöſen: vielmehr ergreift es die geiſtige Natur ſtets aufs Neue wieder, und ſtets feſter und feſter, ebenſo, wie es ſich in den geiſtigen Eigenſchaften und Thätigkeiten ſtets aufs Neue wieder ſetzt. Es unterläßt nicht, im Selbſtgefühle ſich unaufhörlich ſelbſt zu fühlen, im Denken ſich beſtändig zu reproduciren, den Selbſterkenntniß=

---

1) Vgl. oben S. 688—696.

proceß und die in ihm geſetzte Subject-Objectivirung ewig zu wiederholen, die daran geknüpfte Einheit des Bewußtſeins ſtets aufs Neue wieder zu erzeugen und darzuſtellen; eben ſo wenig iſt der Wille, der von jenem Princip durchwaltet iſt, je ſelber gewillt, das Selbſtwollen nicht fortzuſetzen und in dieſem ſich nicht unausgeſetzt zu beſtimmen. Der Geiſt folglich, in dem das Perſönlichkeitsprincip wohnt, iſt durch dieſes Princip ein ſich ſelber durch Fühlen, Denken und Wollen für die Ewigkeit ergreifender, ſetzender, beſtimmender und beſitzender Geiſt. Das Sein deſſelben gibt ſich dar als ein ewiges Sein. Die Ewigkeit des geiſtigen Seins ruhet aber auf der Ewigkeit des geiſtigen Lebens, die Ewigkeit des geiſtigen Lebens auf der Ewigkeit der geiſtigen Bewegung, und die Ewigkeit der geiſtigen Bewegung auf der Ewigkeit des geiſtigen Sichergreifens, Sichſetzens, Sichbeſtimmens und Sichbeſitzens des Princips der Perſönlichkeit. Das Perſönlichkeitsprincip entfaltet aus ſich, aus ſeiner Natur heraus einen ewigen Proceß, und darin beſteht die metaphyſiſche Natürlichkeit der Unſterblichkeit des zum Ebenbilde Gottes erſchaffenen Menſchen. Schon der allſeitige Zweck des perſönlichen Lebens iſt in ſich nie ein in dem Sinne erreichter, daß ſofort nichts mehr zu erſtreben und perſönlich nichts mehr durchzuleben wäre, vielmehr iſt der Zweck des perſönlichen Lebens ſelbſt nothwendig ein ewiger Zweck.

10. In dieſem Sinne ohne Zweifel haben die metaphyſiſche Seite der Unſterblichkeit auch mehrere Väter, wie Auguſtinus, genommen, der ſie ſchon in der Natur des vernünftigen Weſens findet, welches vernünftige Weſen ihm aber als das mit der Willenskraft verbundene ſtets das perſönliche iſt. Dieſes perſönliche Weſen übt als ſolches keine Actionen, um ſie ſpäter zum Aufhören kommen zu laſſen. Den kurz angezeigten Zweckbegriff hat er im Auge, wenn er die Ewigkeit des Lebens an die Ewigkeit von geiſtigen Actionen knüpft, und hinſichtlich der Erkenntniß ſich dahin ausſpricht, es ſei ſchon ſeiner Natur nach ein ewiges. Nur die Unvernunft in der That könnte ſchließen, die Vernunft erkenne, um ſofort aufzuhören zu erkennen, als wenn nicht mit der lebendigen Kraft der Erkenntniß auch der aus dieſer ſelben Kraft ſtammende Trieb verbunden wäre, ewig zu erkennen, und als wenn nicht der Zweck der Erkenntnißkraft der wäre, eben ſo ewig zu erkennen, als überhaupt zu erkennen. Näher betrachtet iſt aber die Vorſtellung des Auguſtinus folgende: Die Vernunft iſt entweder ſelbſt Geiſt, oder im Geiſt.[1]) Für den Geiſt iſt das Wiſſen, und

1) *August.* de immortal. animæ, c. 2: Ratio profecto aut animus est, aut in animo.

ſein Reſultat, die Wiſſenſchaft. Es liegt aber im Weſen des Wiſſens und der Wiſſenſchaft, ewig zu ſein; alſo muß auch der Geiſt des Menſchen ewig leben, der erkennt und durch Erkenntniß zur Wiſſenſchaft kommt. [1] Dieſer Schluß iſt nicht ſo oberflächlich genommen, wie es Manchem ſcheinen könnte; ſein Gedanke iſt nicht: ſoll in der Welt ſtets die Wiſſenſchaft ſein, ſo müſſen auch immer Geiſter leben, die der Wiſſenſchaft pflegen. Vielmehr iſt ſein Gedanke ein ſolcher, der in die Tiefe des Erkennens ſelbſt hinabgeſtiegen iſt und begriffen hat, daß das geiſtige Princip, das da das Vermögen und die Beſtimmung hat, zu erkennen, ſchon um der Natur des Erkennens ſelber willen, ewig ſein müſſe. Der menſchliche Geiſt muß ewig ſein, weil er die Kraft und die Beſtimmung hat, die ewige Wahrheit zu erkennen. Oder mit andern Worten: Der Geiſt als erkennende Vernunft iſt ewig. Fordert der Geiſt die Vernunft, um Geiſt zu ſein; ſo fordert die Vernunft die Unvergänglichkeit, um erkennende Vernunft zu ſein. [2] Iſt das Weſen der Vernunft ebenſo

1) *August.* de immortal. animæ, c. 1. Wir heben nur einige Hauptſätze aus. Der eigentliche Hauptſatz iſt: Si alicubi est disciplina, nec esse nisi in eo qaod vivit potest, et semper est, neque quidquam in quo quid semper est potest esse non semper, semper vivit in quo est disciplina. Nachdem ſofort bemerkt iſt, daß die Wiſſenſchaft immer ſei (Item semper est disciplina), heißt es weiter: Item nihil, in quo quid semper est, potest esse non semper. . . Jam vero cum ratiocinamur, animus id agit. Non enim id agit, nisi qui intelligit. Der Schluß lautet: Semper igitur animus humanus vivit.

2) *August.* loc. cit. c. 5: Quamobrem si anima subjectum est, ut supra diximus, in quo ratio inseparabiliter, ea necessitate quoque, qua in subjecto esse monstratur, nec nisi *viva* anima potest esse anima, nec in ea ratio potest esse sine vita, et immortalis est ratio, immortalis est vita. Prorsus enim nullo pacto non existente subjecto suo immutabilis ratio permaneret. Quod eveniret, si tanta accideret animæ mutatio, ut eam non animam faceret, id est mori cogeret. Loc. cit. c. 6: Ergo incubandum omnibus ratiocinandi viribus video, ut ratio quid sit, et quoties definiri possit, sciatur, ut secundum omnes modos, et de animæ immortalitate constet. Ratio est adspectus animi, quo per se ipsum, non per corpus verum intuetur; aut ipsa veri contemplatio; aut ipsum verum quod contemplatur... Quare ista conjunctio intuentis animi, et ejus veri quod intuetur, aut ita est ut subjectum sit animus, verum autem illud in subjecto; aut contra subjectum verum, et in subjecto animus; aut utrumque substantia. Horum autem trium si primum est, tam est immortalis animus quam ratio, secundum superiorem disputationem, quod inesse illa nisi vivo non potest. Eadem necessitas in secundo est. Nam si verum illud quod ratio dicitur, nihil habet commutabile sicut apparet, nihil commutari potest quod in eo tamquam in subjecto est. Remanet igitur omnis pugna de tertio. Nam si animus substantia est, et substantia ratio, cui conjungitur, non absurde quis putaverit fieri posse, ut

unvergänglich, als die Wahrheit, die es erkennt, ewig iſt, und iſt der Geiſt unſterblich, weil er mit der Vernunft Eins iſt; ſo iſt die bleibende Unſterblichkeit des Geiſtes ſchon dadurch geſichert, daß der Geiſt ungetrennt von der Vernunft bleibt. Denn es gibt keine Kraft, die ſie trennt. Der Leib vermag eine ſolche Trennung nicht zu bewirken, und der Wille will ſie nicht bewirken.[1] Die Unſterblichkeit folgt ihm übrigens ſchon aus dem Begriffe des Lebens, und zwar dieſes als des geiſtigen. Das geiſtige Leben, das einmal ſeinen Anfang genommen, hört nicht wieder auf. Auch iſt der Geiſt nicht etwa ein nur Belebtes, ſondern ein Belebendes, ein eigentliches Leben, das nie in ſein Gegentheil übergeht.[2]

---

manente illa hic esse desinat. Sed manifestum est quamdiu animus a ratione non separatur, eique cohæret, necessario eum manere atque vivere.

1) *August.* de immortal. animæ, c. 6. Auguſtinus ſetzt obige letzte Stelle durch folgende Worte fort: Separari autem qua tandem vi potest? Num corporea, cujus et potentia infirmior, et origo inferior, et ordo separatior? Nullo modo. Animali ergo? Sed etiam id quomodo? An alter animus potentior quisquis est, contemplari rationem non potest, nisi alterum inde separaverit? At neque ratio cuiquam contemplanti defuerit, si omnes contemplantur; et cum nihil sit ipsa ratione potentius, qua nihil est incommutabilius, nullo pacto erit animus nondum rationi conjunctus, eo qui est conjunctus potentior. Restat ut aut ipsa ratio a se ipsum separet, aut ipse animus ab ea voluntate separetur. Sed nihil est in illa natura invidentiæ, quo minus fruendum se animo præbeat. Deinde quo magis est, eo quidquid sibi conjungitur facit ut sit, cui rei contrarius est interitus. Voluntate autem animum separari a ratione non nimis absurde quis diceret, si ulla ab invicem separatio posset esse rerum, quas non continet locus. Quod quidem dici adversus omnia superiora potest, quibus alias contradictiones opposuimus. Quid ergo? Jamne concludendum est, animum esse immortalem? An etiam si separari non potest, extinqui potest? At si illa rationis vis ipsa sua conjunctione afficit animum, neque enim non afficere potest, ita profecto afficit, ut eis esse tribuat. Est enim maxime ipsa ratio, ubi summa etiam incommutabilitas intelligitur. Itaque eum quem ex se afficit cogit esse quodam modo. Non ergo extingui animus potest, nisi a ratione separatus. Separari autem non potest, ut supra ratiocinati sumus. Non potest igitur interire.

August. loc. cit., c. 9: Quod si quisquam non eum interitum dicit formidandum animo, quo efficitur ut nihil sit quod aliquid fuit; sed eum, quo dicimus ea mortua quæ vita carent, attendat quod nulla res seipsa caret. Est autem animus vita quædam, unde omne quod animatum est, vivere; omne autem inanime, quod animari potest, mortuum, id est vita privatum intelligitur. Non ergo potest animus mori. Nam si carere poterit vita, non animus, sed animatum aliquid est. Quod si absurdum est, multo minus hoc genus interitus timendum est animo, quod vitæ certe non est timendum. Nam prorsus si tunc moritur animus, cum eum deserit vita illa, ipsa vita quæ hunc deserit multo melius intelligitur animus, ut jam non sit animus

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Auguſtinus das geiſtige Leben in dem oben von uns bezeichneten Sinne, das Leben nämlich in ſeiner Einheit und Gleichheit mit ſich ſelber, auffaſſe, wodurch es über allen Wechſel und über jeder Veränderung erhaben iſt.[1])

11. Damit ſind wir auf die oben entwickelte Vorſtellung von der Perſönlichkeit und der durch ſie erzeugten Einheit wieder zurückgekommen. Dieſe Einheit iſt nicht eine Einheit, wie wir ſie in den Naturweſen antreffen, die keine wahren Einheiten, ſondern nur vorübergehende, wenn auch organiſche Verbindungen von verſchiedenen Elementen, ſind, die aus dieſen Verbindungen wieder heraustreten, um andere einzugehen. Nur der Geiſt iſt eine wahre, darum aber auch eine bleibende Einheit, eine lebendige Harmonie von lebendigen Kräften, die nicht aufhört ſich ſtets aufs Neue zu bejahen und zu bethätigen. Wo in einem Weſen eine perennirende Thätigkeit ſich äußert, die fortwährend dahin geht, das Weſen immer aufs Neue wieder zu ſetzen, da muß auch auf eine perennirende Lebendigkeit jenes Weſens geſchloſſen werden, dem eine ſolche perennirende Thätigkeit angehört.

12. Dieſe ſich fortſetzende Lebendigkeit und lebendige Thätigkeit iſt an Etwas geknüpft, was wir bisher[2]) nur vorübergehend berührt haben. Dieß iſt der Zweck und die Beſtimmung des perſönlichen Seins und Lebens des Menſchen. Der Zweck eines Weſens iſt in dem beſchloſſen, was ein Weſen werden und ſein ſoll. Dieß aber ſetzt, wie wir anderwärts dargethan,[3]) voraus, daß alles creatürliche Weſen, obſchon es ſtets das Eine iſt, dennoch zweifach zur Erſcheinung komme, nämlich einmal ſo, wie es in der bloßen Potenz, dann wiederum ſo, wie es in ſeiner vollen oder vollendeten Wirklichkeit iſt. Was für das creatürliche Weſen überhaupt gilt, das gilt für den Menſchen als den freien nur um ſo mehr. Er, eben als der Freie, hat ſich von ſich, wie er in der Potenz (δυναμει, potentia), zu ſich, wie er vollendetes Weſen oder wie er in der vollendeten Wirklichkeit (εντελεχειᾳ, actu) iſt, zu bewegen. Dieſe Bewegung vermittelt ſich durch die Selbſtbeſtimmung, die ſich

---

quidquid a vita deseritur, sed ea ipsa vita, quæ deserit. Quidquid enim vita desertum mortuum dicitur, id ab anima desertum intelligitur: hæc autem vita, quæ deserit ea quæ moriuntur, quia ipsa est animus, et seipsam non deserit, non moritur animus.

1) *August.* de immortal. animæ, c. 5.

2) Siehe oben S. 714.

3) Siehe Philoſophie des Chriſtenthums, I. Bd. S. 887.

ſelber wieder durch die Freiheit vermittelt. Das vorhin bezeichnete Werden aber vollzieht ſich durch die Entwicklung, Entfaltung des Weſens, denn dieſes iſt es ſtets, was ſich entfaltet oder entwickelt, hierbei aber ſeine Gleichheit mit ſich ſelber nicht aufgibt. Von der hier in Betrachtung gezogenen Entwicklung und Entfaltung haben wir gleichfalls geſehen, daß ſie ſich nach und durch die Idee vollziehen.[1]) Die Idee iſt die Idee des Weſens: das Weſen ſoll ſich nach ſeiner Idee vollziehen und in ſeiner Idee darſtellen. Das Weſen hat die Beſtimmung, die verwirklichte göttliche Idee von ihm zu ſein. Das eben iſt ſein Zweck. Dieſer Zweck ſtellt als der zu erreichende an den Menſchen die Forderung, ſich in dem nicht zu verfeſten und zu erſterben, was nicht zu ſeiner Idee gehört, vielmehr durch Alles hindurchzudringen, was unter ihm iſt, um zu dem zu gelangen, was ſein Weſen nach der Idee verlangt, um ſofort erfüllte Idee zu ſein. Der Zweckbegriff iſt im Begriffe des Weſens ſchon gegeben; der Zweck iſt aber hier nicht nur als eine Wirklichkeit vorhanden, ſondern die Wirklichkeit des Zwecks erweiſt ſich auch als ein Lebendiges dadurch, daß er wirkt, treibt und geſtaltet, und zwar das Sein treibt und geſtaltet. Damit kommen wir aber wiederum auf die Idee zurück, von der wir früher ſchon geſehen haben, daß von ihr als dem lebendigen Weſensgedanken die Macht, der geſtaltende Trieb und das Geſetz aller Entwicklung ausgehe. Es iſt aber in Betreff ihrer und des Zwecks zu ſagen, daß das in der Idee geſetzte Weſen des Menſchen Zweck des menſchlichen Lebens ſei, und daß dieſer Zweck durch die freie Selbſtbeſtimmung, die geſammte Thätigkeit und alles Handeln des Menſchen zu erreichen ſei.[2]) Von dieſem Zwecke iſt nun das Doppelte zu ſagen; erſtens: er ſoll vom Menſchen erreicht, und zweitens: er ſoll als der erreichte vom Menſchen in ſeinem eigenen Weſen dargeſtellt werden. Allein eben indem geſagt wird: der Zweck ſoll vom Menſchen erreicht und dargeſtellt werden, wird das Andere mit ausgeſprochen: daß er noch nicht erreicht iſt und dem-

---

1) Siehe Philoſophie des Chriſtenthums, I. S. 888.

2) Siehe Philoſophie des Chriſtenthums I. S. 888. Wir haben hier folgenden Gedanken ausgeſprochen: „Der wahre Menſch iſt der Menſch in ſeiner vollendeten Selbſtheit. Was aber iſt das zur Vollendung treibende und führende Element im Sein? — Es iſt die Idee, und dieſe ſelbſt Energie, ſammt dem Geſetze, d. h. dem Geſetze der Kraft. Während aber die Idee treibt und führt, treibt und führt ſie zu demjenigen, was der Zweck des Seins iſt. Dieſer aber iſt ſelbſt wieder ausgeſprochen in der Idee. Das ideale Weſen eines Dinges, welches die wahre Wirklichkeit des Dinges iſt, iſt auch der Zweck des Dinges.“

nach auch als der noch nicht erreichte auch noch nicht dargeſtellt werden kann. Was vom Zwecke gilt, das gilt auch von der Idee: ſie iſt in der Zeit noch nicht erreicht und wird in der Endlichkeit noch nicht dargeſtellt. Was aber vom Zwecke und der Idee gilt, das gilt vom Weſen ſchon um deſto mehr, je gewiſſer Zweck und Idee eben Zweck und Idee des Weſens ſelber ſind. Und was endlich vom Weſen gilt, das gilt zugleich von allen innern Beſtimmungen dieſes Weſens. Das Weſen, in der Einheit und Totalität ſeiner Beſtimmungen gedacht, erreicht ſich erſt im Zweck, d. h. es erreicht ſich erſt dann, wenn der Zweck ſelbſt erreicht iſt. Das Menſchenweſen iſt ein ſolches, das, wie es auf der einen Seite durch Gott geſetzt iſt, ſo auf der andern ſich ſelber durch freie That vollführt und durch dieſe Selbſtvollführung verwirklichet. Dieſes Erreichen des Zweckes, dieſe gänzliche Verwirklichung der Idee und dieſe Selbſtdarſtellung des Weſens in und nach der Idee fällt nun in der Ganzheit, Vollſtändigkeit und Vollkommenheit nicht in die Zeit des Erdenlebens, und ſchon darum iſt die Fortſetzung deſſelben in einem andern Daſein eine ſich ſelbſt gebietende Nothwendigkeit. Die vollſtändige Realiſirung des Zwecks des menſchlichen Geiſtes verlangt das Fortleben eben dieſes Geiſtes. Was im jetzigen Daſein ſeine Thätigkeit zur Erreichung des höchſten Zweckes wohl entfaltet, aber weder zu ſeinem vollen Ziele kommt, noch den erreichten Zweck allſeitig und wahr darſtellt, ſetzt ein zweites Daſein voraus, in welchem das wahre Weſen eben ſo erreicht iſt, als es ſich in ſeiner Vollendung darſtellt. Das jetzige Daſein und Leben vollendet ſich erſt in einem zweiten Daſein und Leben. Daß aber dieſes zweite Daſein und Leben ein ewiges ſei, liegt in der Natur der Sache und vor Allem im perſönlichen Weſen des Geiſtes ſelber. Man hat ſowohl vom Weſen als vom Zwecke des Geiſtes eine durchaus verkehrte Vorſtellung, wenn man annimmt, das Weſen erreiche ſich in ſeinem Zwecke, und bleibe dann, wenn dieß geſchehen, ein Ruhendes. Vielmehr iſt in den Begriff des geiſtigen Weſens ſowohl, als in den Begriff des geiſtigen Zwecks der Begriff der fortgehenden, immerwährenden Wirkſamkeit eingeſchloſſen. Es liegt ſowohl im Weſen als im Zweck des Geiſtes, eine unausgeſetzte Wirkſamkeit, eine beſtändige Thätigkeit zu ſein. Die Wirkſamkeit und die Thätigkeit des perſönlichen Geiſtes haben wir ſchon oben als eine ſolche erkannt, die ſich in ſofern kreisförmig bewegt und verläuft, als ſich durch ſie der Geiſt beſtändig ſubjectiv als das ſetzt, was er objectiv iſt. Wir ſind damit auf die Thätigkeiten des Perſönlich-

keitsprincips zurückgekommen, von denen wir, ohne ſie im Beſondern noch=mals zu ſchildern, hier nur dieß ausſagen, daß ſie ihrer Natur nach ewig ſind. Der perſönliche Geiſt hört nie auf, ſich zu denken, ſich zu wollen, ſich zu fühlen, dadurch ſich beſtändig zu ſetzen und an ſich die Subject=Objectivirung vorzunehmen. Alle wahrhaft perſönlichen Thätigkeiten ſind ſchon ihrer Natur nach ewige Thätigkeiten; Thätigkeiten, durch welche der Geiſt ſchon vermöge ſeines Weſens ein ewiges Leben hat, in dieſem Leben ſich ewig ſetzt, in ihm beharrt und ſich gleich bleibt. Iſt nun nach obiger Auseinanderſetzung das Jenſeitige oder Ueberzeitliche die vollendete Weſenheit des Zeitlichen; ſo iſt dieſes ſelbe Ewige auch ewig in dem Sinne, daß es in beſtändiger, nie endender Wirkſamkeit begriffen iſt, um das Weſen, auch wenn es ſchon vollendet iſt, in dieſer Vollendetheit darzuſtellen; was nicht geſchehen kann, ohne daß jene Thätigkeiten ſich wiederholen, durch welche die Perſon ſelbſt als Perſon ſich vollzieht. Wie demnach die Vollendung ein anderes Daſein verlangt, in dem ſie möglich iſt; ſo fordert die Darſtellung des vollendeten Weſens eine Ewigkeit dieſes Daſeins. Wie der Trieb zur vollendeten Entwicklung in einem an=dern Daſein, ſo iſt auch der Trieb zur ewigen Darſtellung des voll=endeten Weſens ein innerer Trieb des Geiſtes. Beiderlei Triebe gehen zuſammen im Zwecke, in dem ſich beide zu erfüllen ſtreben. Von dem Zwecke nun haben wir ſchon geſehen, daß er ein ewiges Jenſeits fordere. Kein Weſen aber, dem ein ewiger Zweck bevorſteht, kann etwa nur die Beſtimmung haben, in einem jenſeitigen Daſein ſich zu vollenden, ohne daß dem ewigen Zwecke zugleich eine ewige Natur entſpräche; ſondern dem Zwecke muß das Weſen ſelbſt entſprechen, d. i. das Weſen des menſchlichen Geiſtes muß die Unendlichkeit und Ewigkeit ſchon von der göttlichen Schöpfung her in ſich tragen. Nur für das ſchon an ſich zur Ewigkeit beſtimmte Weſen kann es eine erſt im Jenſeits ſich vollendende Entwicklung und eine ewige Darſtellung des vollendeten Weſens geben. Eilt die Entwicklung zur Vollendung, und ſtrebt das vollendete Weſen ſich darzuſtellen; ſo iſt vernünftiger Weiſe nicht zu begreifen, wie die Dar=ſtellung des vollendeten Weſens ſelbſt je aufhören könnte.

13. In den Zweck des menſchlichen Geiſtes iſt aber nicht bloß auf einfache Weiſe nur das menſchliche Weſen in ſofern aufgenommen, als würde im ſofort erfüllten Zwecke eben dieſes Weſen ſich ſo erreichen, daß es für ſich allein und nicht im Verhältniß mit einem andern Weſen wäre. Vielmehr haben wir ſchon früher geſehen, daß es zwar wohl Zweck des Menſchen iſt, ſich in ſich nach der Idee, die ſeinem Weſen zu Grunde

liegt, zu erfüllen, daß aber eben hiezu erfordert wird, in jenes höhere Verhältniß ſich zu ſetzen und ſich in ihm darzuſtellen, welches wir das religiöſe nennen. Wir haben vom Menſchen erkannt, daß er ſeine Beſtimmung nur dann wahrhaft erreiche, wenn er ſie in Gott erreicht.[1]) Der Menſch hat ſeinen Zweck ebenſo in ſich ſelber als in Gott, und er erreicht die eine Beſtimmung nicht ohne die andere, ſondern die in ſich zugleich in und mit der andern, mit der in Gott.[2]) Iſt der vom Menſchen zu erreichende Zweck von der einſtigen Seligkeit nicht zu trennen; ſo iſt die Seligkeit ſelbſt nur ſo möglich, daß ſie der Menſch in Gott erreicht,[3]) der ſeine eigene Ehre mit dem Heile des Menſchen aufs innigſte verbindet. Hat nun aber der Menſch ſeinen Zweck in Gott, wie in ſich; ſo wird auch dieſem Zwecke der allſeitige geiſtige Trieb und die Richtung dieſes Triebes entſprechen, und der Menſch nur dann wahrer Menſch ſein, wenn er ſowohl dem Triebe als der Richtung Folge leiſtet, die beide zu Gott führen, in dem ſich alles Streben nach dem Ewigen erfüllt ſieht.[4]) Jenen Trieb nun, ſo wie die dem Triebe entſprechende Richtung des Menſchen zu Gott hin haben wir früher ſchon als eine Wirklichkeit begriffen; zuerſt in dem allgemeinen Zug des menſchlichen Geiſtes zur Gottheit,[5]) ſodann im Beſondern im Gefühle,[6]) ferner in der Intelligenz.[7]) Dem Gefühle und der Intelligenz hat aber auch der Wille zu folgen.[8]) Ebenſo haben wir hingegen ſchon früher geſehen, daß auch Gott den endlichen Geiſt an ſich ziehe. Wenn nun der von Natur nach Ewigkeit ſtrebende Geiſt des Menſchen[9]) die volle Entwicklung und Darſtellung ſeines Weſens erſt in einem zweiten Daſein wirklich erreicht, und zwar ſo erreicht, daß der zu

---

1) Siehe §. 92, S. 490–511. 2) Siehe oben S. 496–499.

3) *Raimund. de Sabunde* theolog. natur. c. 183: Et quia jam probatum est, quod Deus omnia quæ operatur exterius, operatur *propter honorem suum* et *hominis utilitatem*, et sic honor Dei et utilitas hominis sunt simul *conjuncta* et *colligata* nec separari possunt.

4) *August.* de doctrina christ. I. 12: Tunc est quippe optimus homo, cum tota vita sua pergit in incommutabilem vitam, et toto affectu inhæret illi; si autem se propter se diligit, non se refert ad Deum, sed ad seipsum conversus, non ad incommutabile aliquid convertitur. Et propterea jam cum defectu aliquo se fruitur; quia melior est cum totus hæret atque constringitur incommutabili bono, quam cum inde vel ad seipsum relaxatur.

5) Siehe oben §. 94, S. 512–531.

6) Siehe §. 97, S. 541–549, beſonders 546.

7) Siehe §. 105, S. 605–609.

8) 2 Chron. 15, 15.: Mit ganzem Willen ſuchten ſie ihn (den Herrn).

9) *August.* de peccatorum meritis et remmissione l. I. c. 2: Cujus rei (immortalitatis et incorruptionis) desiderium nos habere ipsi sentimus in nobis.

dem Abſoluten aufſtrebende und vom Abſoluten ſelbſt an ſich gezogene Menſch mit dem ewigen Gott in wahre und innige religiöſe Gemeinſchaft tritt, und in dieſer den Zweck und die Vollendung ſeines Weſens im eigentlichſten und tiefſten Sinne des Wortes erreicht; ſo iſt, wenn dieſe religiöſe Vereinigung ebenſo das Ziel der ganzen menſchlichen Entwicklung und Bildung, ſo wie der ganzen providentiellen Führung und Leitung war, nicht abzuſehen, wie der Geiſt, wenn er alles dieſes erreicht, und damit erſt zum rechten und wahren Leben vorgedrungen iſt, mit Einmal aufhören ſollte, in einem Leben fortzuleben, welches das Eine Ziel aller bisherigen geiſtigen Bewegungen war. Haben wir ſchon an dem Princip der Perſönlichkeit, und an jenen Kräften, in welchen es wirkt, bemerkt, daß ſie ſich für eine Ewigkeit ſetzen, faſſen und ergreifen; ſo wird dieſes nur um ſo mehr der Fall ſein, wenn ihr Gegenſtand das abſolut ewige Weſen ſelber iſt, wenn ſie ſich in Gott fühlen, erkennen, wollen, lieben, ergreifen und erfaſſen. Schon in den erſten, leiſeſten Regungen dieſer Kräfte iſt, ſo wie ſie auf Gott zielen, das Moment der Unſterblichkeit vorausgenommen und vorausgeſetzt. Der Geiſt, der Gott denkt, bethätiget unmittelbar hiedurch ſein unſterbliches Weſen. Zu dieſem Reſultate kommen in ihren Speculationen auch die Kirchenväter. Wenn, wie wir oben geſehen, Athanaſius die Unſterblichkeit des Geiſtes mit der in ihm ſich offenbarenden lebendigen Selbſtbewegung in Verbindung bringt, unterläßt er nicht, zu der tiefſten geiſtigen Bewegung aufzuſteigen, die auf Gott geht und an ihm ihr ewiges Object hat. Der Gott denkende Geiſt iſt als ſolcher auch der unſterbliche Geiſt. Er ſagt wörtlich: „Deßwegen denkt und betrachtet der Geiſt Unſterbliches und Ewiges, weil er unſterblich iſt. Wie nämlich, weil der Leib ſterblich iſt, auch die Sinne desſelben nur Sterbliches auffaſſen, ebenſo iſt nothwendig, daß der Geiſt, welcher Unſterbliches betrachtet und denkt, ſelbſt unſterblich ſei und ewig lebe. Denn die Begriffe und die Gedanken von der Unſterblichkeit, die in ihm ſind, laſſen nie von ihm, ſondern bleiben wie ein Zunder zur Sicherung der Unſterblichkeit in ihm. Daher hat er auch den Gedanken von der Anſchauung Gottes, und wird ſein eigener Weg, indem er nicht von Außen her, ſondern aus ſich ſelbſt die Kenntniß und den Begriff vom Gottesgedanken erhält." ¹) Auch in dieſer Stelle haben wir eine ſchon früher genauer bezeichnete Weiſe der Anſchauung vor uns. Der für das religiöſe Verhältniß und für die Unſterblichkeit geſchaffene Geiſt denkt als ſolcher auch Gott und Unſterblichkeit.

---

1) *Athanas.* contr. Gent. c. 33.

Dieſes Denken iſt nicht ein einfaches, für ſich beſtehendes, dem Weſen fremdes Denken, ſondern ein ſolches, welches, vom Weſen ſelber ausgehend, und vom Princip der Perſönlichkeit zugleich durchwaltet, den Geiſt als den für Gott und Unſterblichkeit beſtimmten offenbart. Ebenſo iſt jenes für den Geiſt ſelbſt nur eine Art und Weiſe, ſich in ſeinem religiöſen und unſterblichen Weſen zu bethätigen und zu vollziehen. Das Denken aber iſt begleitet vom Wollen, in welchem ſich ebenſo das Perſönlichkeitsprincip ſetzt und ergreift. Sich in dieſem ſeinem perſönlichen Weſen ſehend, ergreifend und erfaſſend, erfaßt ſich der Geiſt in ſeinem unſterblichen Weſen. Und die perſönliche Unſterblichkeit, ſie hat ſich in ihrer höchſten Wahrheit, Vollſtändigkeit und zugleich in ihrer Seligkeit erfüllt, wenn der Geiſt in Einheit mit Gott tritt. Das religiöſe Moment erhebt die Unſterblichkeit nicht etwa nur zur höchſten Stufe der Gewißheit, ſondern durch die Verbindung mit dem abſolut ewigen Objecte auch zu dem der Idee entſprechenden unſterblichen ſeligen Leben. Dieß iſt im Grunde die Anſchauung der meiſten Kirchenväter. Haben ſie auch dem Wortausdruck nach das Perſönlichkeitsprincip an und für ſich wenig oder gar nicht hervorgehoben, ſo haben ſie es um ſo gewiſſer der Sache nach gethan, und insbeſondere in eine jener Kräfte verlegt, in welcher es ſich ſelber ſetzt, — vor Allem in die Kraft der Intelligenz, und zwar in dieſe, wie ſie in ihrer höchſten Thätigkeit Erkenntniß Gottes iſt. So Lactantius, der über das ewige Leben eine größere Abhandlung geſchrieben hat. Er geht in ſeiner Betrachtung von dem natürlichen Verlangen aus, das in jedem Geiſte nach der Unſterblichkeit als nach dem höchſten Gute iſt. [1]) Sodann wendet er ſich zu Plato und zu deſſen Hauptſatz: Was durch ſich ſelbſt empfinde und den Grund einer ſteten Bewegung in ſich habe, ſei unſterblich. Aber er bemerkt ausdrücklich, daß die Bewegung eine geiſtige zu ſein habe, wenn die Vorſtellung richtig ſein ſoll, welche Bemerkung jedoch nicht gegen Plato gerichtet wird, denn dieſer hatte ja die Bewegung geiſtig gefaßt. [2]) Wobei jedoch die Philo-

1) *Lactant.* inst. l. VII. de vita beata. c. 8: Unum est igitur summum bonum immortalitas, ad quam capiendam et formati a principio et nati sumus. Ad hanc tendimus, hanc spectat humana natura, ad hanc nos provehit virtus.

2) *Lactant.* loc. cit. c. 8: Plato autem sic argumentatus est: immortale esse, quidquid per se ipsum et sentit, et semper movetur. Quod enim principium motus non habet, nec finem habiturum, quia deseri a semetipso non potest; quod argumentum etiam mutis animalibus æternitatem daret, nisi adjectione sapientiæ discrevisset. Addidit igitur, ut effugeret hanc com-

ſophie ſich auf das Errathen verlegt, da haben wir Gewißheit durch göttliche Offenbarung. [1]) Dieſe göttliche Offenbarung nun ſtimmt derjenigen Philoſophie bei, die richtig über den Gegenſtand gedacht hat und noch denkt, wie der des Cicero, der die Unſterblichkeit mit der Gotteserkenntniß in cauſalen Zuſammenhang bringt. Nachdem er den Gedanken ausgeſprochen, der Menſch, ſofern er Geiſt ſei, habe Aehnlichkeit mit dem unſichtbaren ewigen Gott, [2]) fährt er fort: „Endlich iſt das Argument, das auch M. Tullius einſah, ſtark genug: man könne die ewige Dauer der Seele daraus entnehmen, daß kein einziges anderes Geſchöpf eine Kenntniß von Gott habe, und daß die Religion faſt das einzige Unterſcheidungszeichen des Menſchen von den unvernünftigen Thieren ſei. Da dieſe allein nur beim Menſchen Statt findet, ſo beweist dieß ſicher, daß nur darauf unſer Trieb und unſer Verlangen gerichtet iſt, und wir nur das betreiben, was uns nahe liegt, und in Zukunft unſer Nächſtes ſein wird. Oder ſollte Jemand bei der Betrachtung der übrigen Geſchöpfe, die der höchſt weiſe Gott mit abwärts gekehrtem und zur Erde nieder gebeugtem Leibe erſchaffen hat, um anzudeuten, daß ſie mit dem Himmel nichts zu thun haben, nicht zu begreifen vermögen, daß unter allen Geſchöpfen der Menſch einzig und allein das himmliſche und göttliche

---

munitatem, fieri non posse, quin sit immortalis animus humanus, cujus miranda sollertia inveniendi, et celeritas cogitandi, et facilitas percipiendi atque discendi, et memoria præteritorum, et providentia futurorum, et artium rerumque innumerabilium scientia, qua ceteræ careant animantes, divina et cœlestis appareat; quia et origo animi, qui tanta capiat, tanta contineat, nulla reperiatur in terra, siquidem ex concretione terrena nihil habeat admixtum: sed necesse esse in terram resolvi, quod est in homine ponderosum et dissolubile: quod autem tenue atque subtile, id vero esse individuum, ac domicilio corporis, velut carcere, liberatum, ad cœlum et ad naturam suam pervolare. Hæc fere Platonis collecta breviter, quæ apud ipsum late copioseque explicantur.

1) Loc. cit. Verum nobis divinatione opus non est, quibus veritatem divinitas ipsa patefecit.

2) Loc. cit. c. 9: Quod si est Deus et incorporalis et invisibilis et æternus, ergo non idcirco interire animam credibile est, quia non videtur, post quam recessit a corpore: quoniam constat, aliquid esse sentiens ac vigens, quod non veniat sub aspectum. At enim difficile est animo comprehendere, quemadmodum possit anima retinere sensum sine iis partibus corporis, in quibus inest officium sentiendi. Quid de Deo? num facile est comprehendere, quemadmodum vigeat sine corpore? quod si Deos esse credunt, qui, si sunt, utique animæ sunt expertes corporum; necesse est, humanas animas eadem ratione subsistere, quoniam ex ipsa ratione ac prudentia intelligitur esse quædam in homine ac Deo similitudo.

Geſchöpf ſei, der bei ſeinem von der Erde aufwärts gerichteten Körper, in die Höhe blickenden Geſichte und aufrechten Stellung ſeinen Urſprung aufſucht, und gleichſam mit Verachtung der niedrigen Erde zur Höhe hinaufſtrebt, weil er es fühlt, daß er das höchſte Gut in der Höhe zu ſuchen habe, und der, eingedenk ſeines Baues, wodurch ihn Gott vor Allen ausgezeichnet hat, zu ſeinem Künſtler hinaufſchaut? Dieſes Aufſchauen nennt der Trismegiſtos ſehr richtig Theorie (θεωρια), Anſchauung (Gottes), die bei vernunftloſen Thieren nicht Statt findet. Da aber die dem Menſchen allein gegebene Weisheit nichts Anderes, als die Erkenntniß Gottes iſt, ſo iſt klar, daß die Seele nicht ſtirbt noch verweſet, ſondern in Ewigkeit bleibt, weil ſie Gott, der ewig iſt, ſucht und liebt, indem hiezu ſchon die Natur (des Geiſtes) treibt, der fühlt, woher er entſtanden iſt und wohin er zurückzukehren hat." [1]) Dieſe Stelle geht zwar von der Vorſtellung aus, der Geiſt des Menſchen ſei ſchon ſeiner Subſtanz nach unſterblich, was ſich im unmittelbaren Gefühle ankünde, er vermittle ſich aber zugleich auch als den unſterblichen durch die Erkenntniß Gottes, die ſelbſt wieder aus der Gottesanſchauung hervorgeht, von welch letzterer die übrigen geiſtigen Vermögen in ihren Thätigkeiten nicht abgelöst ſind.

14. Dieſer Selbſtvermittlung des Geiſtes geht die objective göttliche Vermittlung der geiſtigen Unſterblichkeit durch beſtimmte Handlungen, und zwar zunächſt durch die Handlungen der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebe zur Seite, und verbindet ſich ſo mit ihr, daß ſie als das die ganze Vermittlung vollendende Element erſcheint. Bei dieſer doppelten Vermittlung wird aber eine zweifache Unſterblichkeit klar unterſchieden, eine Unſterblichkeit, die mit Seligkeit verbunden iſt, und eine Unſterblichkeit ohne Seligkeit, d. i. eine unſelige Unſterblichkeit. Jene ſelige Unſterblichkeit wird gemeinhin das Leben, das ewige Leben, die unſelige Unſterblichkeit aber bald Tod, bald Gericht, bald ewige Pein genannt. [2]) Was nun unter den oben

---

1) Loc. cit. c. 9.

2) Matth. 25, 46.: Dieſe (die zur Linken Stehenden) werden in die ewige Pein, die Gerechten aber in das ewige Leben eingehen. Joh. 5, 24.: Wahrlich, wahrlich, ich ſage euch: wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich geſandt hat, der hat das ewige Leben, und kommt nicht ins Gericht, ſondern er iſt vom Tode zum Leben übergegangen. Joh. 8, 51.: Wahrlich, wahrlich, ich ſage euch: wenn Jemand meine Worte hält, der wird in Ewigkeit den Tod nicht ſehen. Joh, 5, 29.: Es werden hervorgehen, die Gutes gethan haben, zur Auferſtehung des Lebens, die aber Böſes gethan haben, zur Auferſtehung des Gerichts.

bezeichneten, auf die Vermittlung der Unſterblichkeit ſich beziehenden göttlichen Eigenſchaften die Liebe angeht, ſo beſteht die Thätigkeit derſelben darin, die mit dem ſeligen Leben verbundene Unſterblichkeit ebenſo in Allen zu erzielen, wie ſie ſchon bei der Schöpfung Alle zu ihr beſtimmt hat, ſo daß überall, wo das Gegentheil eintritt, der Grund hievon nicht in der allgemeinen göttlichen Liebe, ſondern in der beſondern Thätigkeit des einzelnen Menſchen liegt. Die Abſicht der göttlichen Liebe geht dahin, ebenſo in Allen das unſterbliche ſelige Leben zu vermitteln, wie ſie Allen das unſterbliche Weſen anerſchaffen hat. [1]) Die andern göttlichen Eigenſchaften aber, Heiligkeit und Gerechtigkeit, beſtimmen ſich in ihren die Unſterblichkeit vermittelnden Thätigkeiten nach der Weiſe der menſchlichen Selbſtvermittlung, indem ſie diejenigen Zuſtände als wirkliche Folge eintreten laſſen, die das menſchliche Handeln als letztes Reſultat hat. Beide, Heiligkeit und Gerechtigkeit, wirken nach dem innern Zuſammenhange, in welchem ſie zu einander ſtehen, [2]) in demjenigen zuſammen, was wir die Vergeltung nennen. Die Zuſtändlichkeit des jenſeitigen Lebens iſt die göttliche Vergeltung der freien menſchlichen Handlungen im dieſſeitigen. [3]) Die Vergeltung ſelbſt aber ruhet wiederum auf dem ihr vorangehenden göttlichen Gerichte, welches eine Handlung ebenſo der Heiligkeit wie der Gerechtigkeit iſt. [4])

---

1) Weish. 1, 12—16.: „Strebet nicht nach dem Tode durch den Irrthum eures Lebens, und ziehet euch nicht Verderben zu durch eurer Hände Werk! Denn Gott hat den Tod nicht geſchaffen, noch hat er Luſt am Untergang des Lebendigen. Er hat ja Alles zum Sein geſchaffen, und heilſam iſt Alles, was in der Welt entſtanden iſt, und es liegt darin kein Gift des Verderbens, noch hat die Unterwelt ihr Reich auf Erden. Denn die Frömmigkeit iſt dem Tode nicht unterworfen. Die Gottloſen aber rufen ihn herbei mit Hand und Wort; ſie halten ihn für ihren Freund, und vergehen (vor Sehnſucht); ſie machen einen Bund mit ihm, weil ſie werth ſind, ihm anzugehören.“ Die göttliche Liebe, welche den Menſchen für die ſelige Unſterblichkeit hervorbringt, ordnete zu demſelben Zwecke nach dem Abfall die Erlöſung: ſiehe 1 Theſſ. 5, 9.: Denn nicht zum Zorne, ſondern zum Beſitz der Seligkeit hat uns Gott beſtimmt.

2) Siehe Dogmatik II. 395—408.

3) Ausdrücklich handelt von dieſer Vergeltung die Schrift Luk. 16, 19—25. Röm. 2, 6—11. 1 Kor. 3, 8. Gal. 6, 7. 8. Kol. 3, 24. 25.

4) Röm. 2, 5—11.: Aber durch deine Halsſtarrigkeit und dein der Buße widerſtrebendes Herz häufeſt du dir ſelbſt Zorn auf jenen Tag des Zorns, wo Gott ſich zeigen wird als gerechter Richter, der Jedem vergelten wird nach ſeinen Werken. Und zwar denen, die in ſtandhafter Ausübung des Guten Ruhm und Ehre und Unſterblichkeit ſuchten, ewiges Leben; denen hingegen, die widerſpenſtig ſind, und der Wahrheit nicht folgen, vielmehr dem Laſter fröhnen, Zorn und ſtrenge Ahndung. Noth und Angſt über jede Menſchenſeele, die laſterhaft lebt: dagegen Preis, Ehre und Heil Jedem, der das Gute thut. Vgl. Matth. 12, 36. 25, 31—46. Joh. 5, 27. Apg. 10, 42. 17, 31. 2 Kor. 5, 10. 2 Theſſ. 1, 7—10. 2 Tim. 4, 1.

Richtet ſich die Natur und der Inhalt der Vergeltung nach dem göttlichen Gerichte, dieſes aber nach den in das Diesſeits fallenden Handlungen der Menſchen, [1]) ſo iſt der Inhalt von beiden, vom Gericht und von der Vergeltung, Lohn und Strafe; Lohn nämlich der Tugend, beſtehend in der Seligkeit, [2]) und Strafe des Laſters, beſtehend in der Unſeligkeit. [3]) Lactantius läßt die objective und ſubjective Vermittlung zumal in nachſtehenden Worten begreifen: „Laßt uns die ganze Abſicht von dem Daſein des Menſchen in aller Kürze beſtimmen: Darum iſt die Welt erſchaffen, damit wir geboren werden ſollen; darum werden wir geboren, daß wir die Welt und unſern Schöpfer, Gott, erkennen; darum erkennen wir ihn, daß wir ihn verehren; darum verehren wir ihn, daß wir zum Lohn unſerer Leiden der Unſterblichkeit theilhaftig werden ſollen, denn die Verehrung Gottes iſt mit Leiden verbunden; darum werden wir mit der Unſterblichkeit belohnt, daß wir, den Engeln ähnlich gemacht, dem höchſten Vater und Herrn unaufhörlich dienen und für Gott ein ewiges Reich ſein ſollen. Das iſt Alles, das iſt das Geheimniß Gottes, das iſt die bisher unbekannte Abſicht der Welt, von welcher diejenigen nichts wiſſen, die im Dienſte zeitlicher Lüſte ihr Herz an irdiſche und vergängliche Güter feſſeln, und ihre für den Himmel erſchaffenen Seelen in Tod erzeugenden Lüſten wie im Schlamm und Koth erſticken.“ [4])

15. In der bisher geſchilderten ſubjectiven wie objectiven Vermittlung ſchließt ſich das menſchliche Leben als ein ſittlich-religiöſes in ſeinen letzten Reſultaten ſo ſehr ab, und hierin endet es auf eine ſo natürliche Weiſe, daß, wäre es nicht ſo, das ſittliche Streben und die Tugend

---

1) Weish. 3, 1—9. 4, 16. 5, 1—15. 2 Makk. 7, 9—11. 14. 23. Matth. 7, 21—23. 12, 36. 13, 38—43. 19, 24. 25, 31—46. Mark. 9, 41—48. Luk. 6, 21—25. Joh. 4, 14. 6, 35. 12, 25. Röm. 2, 5—10. Gal. 6, 7—10. 2 Theſſ. 1, 7—10. Tit. 2, 13. 2 Petr. 1, 5—11. Hebr. 12, 23. Offb. 2, 10.

2) Matth. 25, 34. 46.: Dann wird der König zu denen zu ſeiner Rechten ſagen: Kommet, ihr Geſegneten meines Vaters! nehmet das Reich in Beſitz, welches euch von Anbeginn der Welt bereitet iſt. . . . . So werden die Gerechten in das ewige Leben eingehen. Vgl. Luk. 14, 13. 14. 16, 25. Joh. 5, 28. 29. Röm. 2, 7. 10. 1 Kor. 4, 5. 2 Theſſ. 1, 7.

3) Matth. 25, 41. 46.: Alsdann wird er auch zu denen zur Linken ſagen: Weg von mir, ihr Verfluchten! in das ewige Feuer, welches dem Teufel und ſeinen Engeln bereitet iſt. . . . . So werden dieſe zur ewigen Strafe, die Gerechten aber in das ewige Leben gehen. Vgl. Luk. 16, 23—25. Joh. 5, 28. 29. (Es kommt die Zeit, wo Alle, die in den Gräbern ſind, die Stimme des Sohnes Gottes hören werden; die Gutes gethan, werden hervorgehen zur Auferſtehung des Lebens; die aber Böſes gethan, zur Auferſtehung des Gerichts.) Röm. 2, 8. 9. 2 Theſſ. 1, 6—9.

4) De beata vita c. 6.

als etwas ſchlechthin Zweckloſes,[1]) und der Menſch, mit ſeinem Hoffen und Sehnen nach dem unſterblichen Leben[2]) als unglücklich und elend erſcheinen müßte.[3]) Der Gedanke verträgt ſich aber auch nicht mit dem Begriffe der Gottheit, die in Folge der Schöpfung wie in Folge der Offenbarung eine ſolche ſittlich-religiöſe Entwicklung in der Menſchheit geſetzt und geordnet hat, die als Ziel die Unſterblichkeit will.[4]) Dieſe Verkehrung der aus der Offenbarung ſtammenden Begriffe von Gott und von der ſittlichen Aufgabe des Menſchen wäre aber nicht das Einzige, was aus der Nichtunſterblichkeit des Geiſtes folgte, ſondern dieſe theoretiſche Verkehrung würde alsbald auch eine eben ſo traurige, ja wenn möglich noch traurigere praktiſche, eine Verkehrung im ſittlich-religiöſen Leben verurſachen. Die hl. Schrift ſchildert ſehr genau dieſe Verkehrung, die, in einem ſinnlichen, materialiſtiſchen Denken ſich gründend, zuerſt Unſterblichkeit läugnet, dann aber auf das Gebiet des Lebens hinübertritt, und hier ſofort alle Sitte und Zucht verhöhnt, alles Geſetz aufhebt, alles Ehrwürdige entehrt, alles Heilige entweiht, die Guten verfolgt und die in Gott gegründete ſittliche Ordnung untergräbt.[5]) Während die Schrift unmittelbar

1) 1 Kor. 15, 29—32.: Wenn die Todten nicht auferſtehen, warum ſetzen wir uns ſtündlicher Gefahr aus? Täglich ſehe ich den Tod vor mir; ich betheure es euch, Brüder! bei dem Ruhme, den ich durch Jeſum Chriſtum, unſern Herrn, habe. Wenn ich, zum Beiſpiel, zu Ephesus mit wilden Thieren kämpfte, was nützte es mir? Wenn die Todten nicht auferſtehen, ſo laſſet uns eſſen und trinken, denn morgen ſind wir todt.

2) Röm. 8, 18—25. 2 Kor. 5, 2—8.

3) 1 Kor. 15, 19.: Iſt unſere Hoffnung auf Chriſtus allein auf dieſes Leben beſchränkt, ſo ſind wir (Chriſten) unglücklicher als alle Menſchen.

4) *Hilar.* de trinit. I. 9: Neque enim fructus aliquis esset, bene de deo opinari, cum omnem sensum mors perimeret, et occasus quidam naturæ deficientis aboleret. Porro autem non esse hoc dignum Deo ratio ipsa suadebat, deduxisse eum in hanc participem consilii prudentiæque vitam hominem sub defectione vivendi et æternitate moriendi, ut in id tantum non existens substitueretur, ne substitus existeret; cum constitutionis nostræ ea sola esse ratio intelligeretur, ut quod non esset, esse cœpisset, non ut, quod cœpisset esse, non esset.

5) Das Buch der Weisheit beſchreibt die Wirkungen, welche die Läugnung der Unſterblichkeit auf dem praktiſchen Gebiete hat, auf eine ſolche Weiſe, daß die Geſchichte der Menſchheit nur der Commentar der innern Wahrheit der bibliſchen Worte iſt. Es heißt hier alſo: „Denn ſo ſprechen unter einander die, welche nicht recht denken: „„Kurz und mühſelig iſt unſer Leben, und es iſt keine Heilung für den Tod des Menſchen, und man kennt Keinen, der aus der Unterwelt befreite. Denn durch Zufall ſind wir geboren, und nach dieſem werden wir ſein, als wären wir nicht geweſen. Denn Dunſt iſt der Hauch in unſerer Naſe, und der Gedanke ein Funke im Schlage unſeres Herzens. Iſt er erloſchen, ſo wird der Leib Aſche, und

hiedurch davor warnt, in ein ſolches ſinnliches Denken ſich zu verirren, das im Leben die geſchilderten Wirkungen hervorbringt, unterläßt ſie zugleich nicht, den Gedanken an die Unſterblichkeit neben und nach andern zum Motiv einer treuen Pflichterfüllung und einer eifrigen Thätigkeit auf dem ſittlichen Gebiete zu machen.[1]) Endlich läßt die Schrift

---

der Geiſt verfliegt, wie dünne Luft. Auch unſeres Namens wird mit der Zeit vergeſſen, und Niemand gedenkt unſerer Thaten. Unſer Leben verſchwindet, wie die Spur einer Wolke, und zergehet, wie ein von den Strahlen der Sonne fortgetriebener und von ihrer Hitze niedergedrückter Nebel. Wie ein Schatten vorüber fährt, iſt unſer Leben, und wenn wir geendet, gibt es keine Wiederkehr; denn ſie iſt verſchloſſen, und Niemand kehret zurück. So kommt denn und laſſet uns genießen die gegenwärtigen Güter, und die Schöpfung fleißig gebrauchen, da wir jung ſind. Wir wollen uns mit köſtlichem Weine und mit Salben ſättigen, und uns nicht entgehen laſſen die Blume des Lenzes. Wir wollen uns bekränzen mit Roſenknospen, ehe ſie welken. Keiner von uns gehe leer aus bei unſerm Wohlleben, überall wollen wir Zeichen unſerer Fröhlichkeit zurücklaſſen; denn dieß iſt unſer Theil und unſer Loos. Laſſet uns überwältigen den armen Gerechten, nicht verſchonen die Wittwen, noch Ehrfurcht haben vor den hochbejahrten grauen Haaren des Greiſen; das Geſetz der Gerechtigkeit ſei unſere Stärke, denn das Schwache wird für unnütz gehalten. Laßt uns dem Gerechten nachſtellen, denn er fällt uns beſchwerlich, iſt unſerm Thun entgegen, rückt uns die Verſündigungen gegen das Geſetz vor, und macht uns übeln Ruf wegen unſerer Uebertretungen der Zucht. Er rühmt ſich, die Erkenntniß Gottes zu beſitzen, und nennt ſich ſelbſt Kind des Herrn. Er gereicht uns zur Anklage unſerer Gedanken. Er iſt uns läſtig auch nur anzuſehen, denn ſein Leben iſt unähnlich dem der Andern, und ſeine Wege ſind abweichend. Für unächt gelten wir ihm, und er meidet unſere Wege als Gräuel. Er preiſet glücklich das Ende der Gerechten, und prahlet, daß Gott ſein Vater ſei. Laßt uns ſehen, ob ſeine Reden wahr ſind, und laßt uns verſuchen, was es für einen Ausgang mit ihm nehmen wird. Denn wenn der Gerechte Gottes Sohn iſt, ſo wird er ihm helfen, und ihn erretten aus der Hand ſeiner Widerſacher. Mit Schmach und Qual laßt uns ihn peinigen, damit wir ſeine Sanftmuth kennen lernen, und ſeine Geduld erproben. Zu ſchändlichem Tode laßt uns ihn verdammen, denn Hilfe ſoll ihm ja werden nach ſeinen Worten."" So denken ſie und irren; denn ihre Bosheit hat ſie verblendet. Und ſie erkennen nicht Gottes Geheimniſſe, noch hoffen ſie auf Lohn der Frömmigkeit, noch anerkennen ſie Vergeltung ſchuldloſer Seelen. Denn Gott hat den Menſchen geſchaffen zur Unvergänglichkeit, und ihn gemacht zum Bilde ſeines eigenen Weſens (ſeiner eigenen Ewigkeit). Aber durch den Neid des Teufels iſt der Tod in die Welt gekommen, und ihn erfahren, die jenen angehören." Weish. 2, 1—24.

1) 1 Kor. 15, 58.: So ſeid denn feſt, meine geliebten Brüder! und unerſchütterlich; arbeitet immer eifriger an dem Werke des Herrn, überzeugt, daß euer Mühen nicht vergebens ſei im Herrn. Gal. 6, 9.: Laſſet uns im Gutesthun nicht müde werden; denn ärndten werden wir auch zu ſeiner Zeit, wenn wir nicht ermatten. 1 Theſſ. 5, 8. 9.: Wir aber, die wir Kinder des Tages ſind, wollen nüchtern ſein, gerüſtet mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe, und mit dem Helm der Hoffnung zur Seligkeit. Denn nicht zum Zorn, ſondern zum Beſitz der Seligkeit hat uns Gott beſtimmt durch unſern Herrn Jeſum Chriſtum. 2 Petr. 3, 13—15. 17. 18.:

in der Gewißheit der Unſterblichkeit Muth für Ertragung der Leiden und Beſchwerden, [1]) Troſt und Beruhigung bei dem Tode der Unſrigen, [2]) Freudigkeit des Gemüthes bei dem Andenken an den eigenen Tod, [3]) ſo wie bei dem wirklichen Sterben ſelbſt [4]) finden.

16. Sehen wir auf die letzte Vermittlung, auf diejenige nämlich, welche als ſittlich-religiöſe ein ungleiches Reſultat hat, ſo iſt ſie nach allen bisherigen Betrachtungen unſchwer zu erklären. Während der menſchliche Geiſt ſchon als Ebenbild Gottes im einfach metaphyſiſchen Sinne unſterblich iſt, [5]) hängt in ethiſcher Hinſicht die ſelige oder unſelige Unſterblichkeit einfach davon ab, wie ſich die Idee des Geiſtes ſelbſt vollzieht, ſofern dieſe Idee Gedanke und Wille zumal iſt. Vollzieht ſich der Geiſt mit freiem Willen in der Weiſe ſelber, wie ſein Weſen in der ewigen göttlichen Idee gedacht iſt, und wie er ſich ſelber in dieſem Weſen erkennt, ſo iſt das Reſultat die ſelige Unſterblichkeit. Aus der umgekehrten Vollziehung folgt auch das Gegentheil, die unſelige Unſterblichkeit. Iſt die creatürliche Weisheit, wie wir früher ſchon geſehen, [6]) die Idee, die vollzogene Weisheit aber die vollzogene Idee; ſo iſt mit der vollzogenen, d. h. mit der verwirklichten Weisheit die ſelige Unſterblichkeit im innerſten Zuſammenhange. [7]) Die Weisheit iſt ein Baum des Lebens; ſie beſeliget den, der ſie feſthält, [8]) und wird zum Leben der Seele. [9])

Wir aber harren nach ſeiner Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, wo Gerechtigkeit wohnen wird. Darum, Geliebte! da ihr dieß zu erwarten habet, ſo wendet Fleiß an, unbefleckt und tadellos vor ihm in Frieden gefunden zu werden, und erwäget, daß die Langmuth unſeres Herrn zur Beſeligung diene. Ihr nun, Geliebte, die ihr das zuvor wiſſet, hütet euch, daß ihr nicht mit fortgeriſſen werdet vom Irrthum der Gottloſen und eure eigene Feſtigkeit verlieret. Wachſet vielmehr in der Gnade und Erkenntniß unſeres Herrn und Heilandes Jeſu Chriſti. Vgl. in beſonderen Beiſpielen 2 Makk. 7, 9. 11. 14. 23. 29. 36. Apg. 24, 16. 2 Kor. 4, 14—18. 5, 9. 10. Phil. 3, 10—14.

1) Weish. 3, 1—5. Luk. 6, 22. 23. 2 Kor. 1, 8—10. 5, 4—8. 1 Petr. 4, 12. 13. Jak. 5, 7. 8.

2) 1 Theſſ. 4, 13—18.

3) 2 Tim. 4, 6—8. Vgl. 2 Kor. 5, 8. Phil. 1, 23.

4) 2 Makk. 7, 9. 11. 14. 36. Apg. 7, 55—59.

5) Bei *Gregor. Nyssen.* de eo, quid sit ad imag. dei et simil. p. 25. Tom. II. und de anima *ibid* p. 108 iſt die Unſterblichkeit ſchon in die einfache Definition des Geiſtes mit aufgenommen: *αὐτη (ψυχη) ἐστιν ἀθανατος και ἀνωλεθρος.*

6) Dogmatik II. 328—333. Philoſophie des Chriſtenthums I. 21—81.

7) Ueber die geiſtige Vollendung durch Weisheit ſiehe Dogmatik II. 336—345.

8) Spr. 3, 18. 9) Spr. 3, 22.

17. Der Glaube an die Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes iſt Inhalt der Symbole der katholiſchen Kirche. [1]

Der menſchliche Leib und ſeine Beſtimmung.

§. 117.

Der menſchliche Leib iſt jener aus der Naturſubſtanz von Gott gebaute und mit dem Geiſte verbundene kunſtreiche Organismus, der die Beſtimmung hat, Werkzeug des ihn belebenden, bewegenden und beſtimmenden Geiſtes zu ſein. Der Zweck, Organ des Geiſtes zu ſein, ſchließt aber für die Behandlung durch den Geiſt ſelber nicht etwas Willkührliches, ſondern ein durch ein höheres Geſetz Geregeltes in ſich ein, wonach der Leib ſeine wahre durch Gott geſetzte Beſtimmung erſt dann erreicht, wenn auch der menſchliche Geiſt den ſeinigen in der wirklichen Realiſirung der Idee ſeines eigenen Weſens mit und zuvor ſchon erreicht. Während der Leib als ein dem Geiſte angemeſſenes Organ hervorgebracht worden iſt, und in dieſer Angemeſſenheit Alles leiſtet, was ſeinerſeits erfordert wird, um das menſchliche Weſen in ſeiner der Idee entſprechenden Ganzheit darzuſtellen, will er als ein von Gott urſprünglich gut, und nicht böſe Geſchaffenes, vom Geiſte zwar wohl gebraucht, aber nie mißbraucht werden. Vielmehr hat der Geiſt die Verpflichtung, den Leib wie zu erhalten und zu beſorgen, ſo auch in der Weiſe auf ihn allzeit zu wirken, wie es die durch die volle Idee geſetzte Beſtimmung des Menſchen will. An ſich und ohne Dazwiſchenkunft eines höhern Dritten iſt der Leib ſterblich.

1. Sowohl in der Lehre von der Schöpfung des menſchlichen Leibes aus Erde, [2] als in der Lehre von den Beſtandtheilen des menſchlichen Weſens, [3] haben wir geſehen, daß der Leib der eine dieſer beiden Beſtandtheile ſei, und als Theil der Naturſubſtanz in feſtem und klarem Unterſchiede von dem Geiſte daſtehe, [4] deſſen Subſtanz eine ſchlechthin

---

1) *Symbol. Apostol.* nach dem recipirten Text: credo — vitam æternam: *πιστευω — ζωην αἰωνιον*. *Constit. Apost.* VII. 41: *εἰς ζωην του μελλοντος αἰωνος*. *Symbol. Concil. Constant.* I.: *και ζωην του μελλοντος αἰωνος*. *Symbol. Quicunqae:* Qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam, qui vero mala, in ignem æternum.

2) Siehe oben §. 40, S. 163—168. 3) Siehe §. 83, S. 357—372.

4) *Bonaventur.* Breviloq. Part. II. c. 10: Ut igitur in homine manifestaretur Dei potentia, ideo fecit eum ex naturis maxime distantibus, conjunctis

andere iſt.[1] Bei all dieſer ſubſtantiellen Verſchiedenheit iſt aber dennoch der Leib dem Geiſte in der Art verknüpft, daß er *Organ* des Geiſtes iſt, welcher ihn belebt, bewegt und beſtimmt.[2] Schon dieſe Verknüpfung ſetzt voraus, daß Leib und Geiſt zwar wohl entſchiedene Gegenſätze, keineswegs aber Widerſprüche ſeien, die in keiner Weiſe verbunden werden könnten; der Menſch als wirkliche Syntheſe von Geiſt und Natur iſt ſelbſt der ſprechendſte Beweis hiefür.[3] Allein die beiden Subſtanzen bleiben auch nach der Verknüpfung in ihrer Eigenthümlichkeit und Natur, und die ſubſtantielle Verſchiedenheit wird durch keine Syntheſe aufgehoben. Nach der ſchon durch die Schöpfung vollzogenen Verknüpfung iſt aber der Geiſt dasjenige Princip, von welchem wir geſagt haben, daß es den *Leib belebe, bewege und beſtimme.* Das erſte Moment, das der Belebung, iſt poſitiv ſchon in der Schöpfungsgeſchichte dadurch ausgedrückt, daß geſagt wird, der Menſch ſei durch das Einhauchen des Geiſtes *lebendig* geworden,[4] negativ aber durch den Ausſpruch, daß der Leib ohne Geiſt todt ſei.[5] Die Vorſtellung, die ſich ſofort nach dem poſitiven Ausſpruche gebildet, ſprach ſich ſo aus: Wie mit der Einhauchung des Geiſtes urſprünglich das Leben gegeben war, ſo iſt auch jetzt noch der Geiſt das ſtete Princip des Lebens. *Beſeelung iſt Belebung.* Der

---

in unam personam et naturam, cujus modi sunt corpus et anima, quarum unum, scilicet corpus, est substantia corporea, alterum vero, scilicet anima, substantia spiritualis et incorporea, quæ distant maxime in genere substantiæ.

1) Ueber das Körperliche in jenem Unterſchiede vom Geiſtigen handelt die Schrift 2 Moſ. 30, 32. 3 Moſ. 17, 11. 14. 22, 6. 2 Kön. 4, 34. Hiob 4, 15. Pſ. 38, 4. 73, 26. 84, 3. Spr. 5, 21. 14, 30. Pred. 12, 12. Ezech. 1, 23. Dan. 1, 15. 3, 27. 4, 30. Weish. 2, 3. Sir. 7, 28. 30, 15. 16. 31, 1. Matth. 6, 22. 10, 28. 26, 12. 26. Joh. 2, 21. Röm. 1, 24. 13, 14. 1 Kor. 6, 13. 18. 19. 20. 11, 24. 27. 29. 13, 3. 15, 35. 44. 46. 2 Kor. 4, 10. 5, 6. 8. 10. 12, 2. 3. Gal. 6, 17. Phil. 3, 21. Kol. 2, 23. 1 Petr. 2, 24. Hebr. 10, 5. Jak. 2, 16. 26.

2) Siehe oben S. 371. 372. Auf der letztbezeichneten Seite eine Stelle aus *Nemeſius* de nat. hom. c. 1. Aehnliches bei *Gregor* v. *Nyſſa* disput. de anima et resurrect. *ψυχη ἐστιν οὐσια γεννητη, οὐσια ζωσα, νοερα, σωματι ὀργανικῳ και αἰσθητικῳ δυναμιν ζωτικην και την αἰσθητικην ἀντιληπτικην δι' ἑαυτης ἐνιουσα, ἑως ἀν ἡ δεκτικη τουτων συνεστηκε φυσις.*

3) *Clem. Alex.* Strom. IV. 26: *ἐχρην δη οὐν την συνθεσιν του ἀνθρωπου, ἐν αἰσθητοις γενομενου, ἐκ διαφορων συνεσταναι, ἀλλ' οὐ εξ ἐναντιων, σωματος τε και ψυχης.*

4) 1 Moſ. 2, 7.: Da bildete Gott Jehovah den Menſchen aus Staub von der Erde, und hauchte in ſeine Naſe den Odem des Lebens, und ſo ward der Menſch zu einem lebendigen Weſen. Vgl. 1 Moſ. 6, 17. 4 Moſ. 16, 22. 27, 16. Hiob 12, 10. Zach. 12, 1. Jeſ. 19, 3. Pſ. 51, 2.

5) Jak. 2, 26.

kurze Ausdruck, der für dieſen Begriff aufgefunden wurde, war: **Eingeiſtung** (ἐμψυχωσις, inspiratio i. q. vivificatio). Mit dem Princip der Belebung verbindet ſich das der **Bewegung** und der **Beſtimmung** zu Einem. Der Geiſt belebt, auf daß er bewege, und er bewegt, auf daß er beſtimme! Beides verknüpft ſich mit einander im Begriff des **Herrſchens**. Der Geiſt iſt das den Leib beherrſchende Princip. Ganz in dieſem Sinne haben die Kirchenväter, wie **Clemens v. Alexandrien**, den Geiſt, dem Leibe gegenüber, das **Belebende** (ζωτικον), das **Bewegende** (κινητικον) und das **Beherrſchende** (ἡγεμονικον) genannt.[1] Mit dem Beherrſchenden iſt das Freie ſtets geeinigt; der **freie** Geiſt nur herrſcht.[2] Mit Clemens ſind die andern Väter in Uebereinſtimmung.[3]

---

1) *Clem. Alex.* Strom. VI. 16. III. 6.

2) Strom. VI. 16: την προαιρετικην δε το ἡγεμονικον ἐχει δυναμιν.

3) Die Kirchenväter haben ihre Lehre von dem eben bezeichneten Verhältniſſe des Geiſtes zum Leibe in der Regel zugleich mit der andern vorgetragen, daß der Menſch aus Geiſt und Leib beſtehe; vgl. *Justin.* dial. c. Tryph. cc. 6. 93. Apol. I. c. 10. de resurrect. cc. 8. 10. orat. adv. Græc. c. 5. *Tatian.* orat. contr. Græc. passim et c. c. 15. *Athenagor.* de resurrect. cc. 13. 15. 18. 21. 25. *Iren.* adv. hær. l. II. c. 29. n. 3. c. 33. n. 4 et 5. l. III. c. 1. n. 3. c. 8. n. 1. c. 24. l. V. c. 7. n. 1. c. 12. n. 1. (*Clem. Alex.* zu der oben citirten Stelle noch die folgenden: Pædag. I. 6. III. 1. Strom. III. 6. 7. 9. 13. 16. IV. 3. 4. 6. 26. V. 14. VI. 14. 16. 17. VII. 3.) *Origen.* contr. Cels. III. 32. de princip. I. 1. n. 6. II. 8. III. 3. n. 4. III. 4. n. 1. In Matth. *Tertull.* de anim. cc. 1. 10. 11. 13. 40. 51. 52. 58. de resurect. carnis c. 6. 18. 40. de carne Christi. c. 12. 28. *Minuc. Fel.* Octav. c. 32. *Lactant.* divin. inst. II. de orig. error. c. 13. VII. de beat. vit. cc. 5. 9. 11. 12. *Euseb. Pamph.* de incorp. l. I. et II. (Gallandi tom. IV.). *Athanas.* contr. Apoll. l. I. cc. 15. 16. 18. 19. l. II. cc. 1. 10. 13. 14. 15. 17. Contr. Gent. c. 30. 33. *Cyrill. Hierosol.* catech. IV. *Basil.* in illud: Attende tibi ipsi; Constit. mon. c. 1; in Psalm. 7. homil. *Epiphan.* Ancorat. c. 33. *Gregor. Nyssen.* de opific. hom. cc. 6. 9. 10. 12. 13. 14. 15. 18. 30. *Hilar.* de trinit. l. X. cc. 14. 15. 19. Tract. in Ps. 129. n. 4. 6. *Chrysost.* in gen. c. 2. hom. 12. hom. 13. *Joan. Damasc.* orthod. fid. II. cc. 12. 13. 17. 18. III. cc. 2. 13. 18. IV. 28. *Ambros.* Hexaem. l. VI. cc. 7. 8. 9. De fide resurrect. II. 35. *August.* enchirid. c. 88. de immort. c. 25. de morib. eccl. cath. I. 6. de genes. adv. Manich. II. 9—11. de civit. D. XIII. cc. 2. 11. 15. 23. 24. XXI. 3. *Leo Magn.* Serm. 8. de jejun. X. *Gennad.* de dogm. eccl. Da **Gennadius** in ſofern für Viele gilt, als er die Anſchauungen von Andern ſammelt und vorträgt, mögen ein paar Stellen aus ihm nicht am unrechten Orte ſein. Cap. 16. ſagt er: Solum hominem credimus habere animam substantivam, quæ exuta corpore vivit et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet. Neque cum corpore moritur. Animalium vero animæ non sunt substantivæ, sed cum carne ipsa carnis vivacitate nascuntur, et cum carnis morte finiuntur, et ideo nec ratione reguntur, sed ad omnia naturæ incitamento ducuntur. Ferner Cap. 19: Duabus substantiis tantum constat homo, anima et carne, anima cum ratione sua et carne cum sensi-

Der Geiſt als dieſes den Leib belebende, bewegende und beſtimmende Princip wurde von mehreren Theologen die Form, d. i. die formgebende Kraft genannt. [1]) Das Concil von Vienne unter Clemens V. beſtätigt im J. 1311 dieſe Anſchauung, [2]) mit der ſich in der abendländiſchen Kirche die andere Vorſtellung verband, es beſtehe neben der denkenden nicht noch

---

bus suis. Quos tamen sensus absque animæ societate non movet caro. Anima vero et sine carne rationale suum tenet. Endlich Cap. 20: Non est tertius in substantia hominis spiritus: sed spiritus ipsa est anima, pro spiritali natura, vel pro eo, quod spiret in corpore, spiritus appellatus. Anima vero ex eo vocatur, quod ad vivendum vel ad vivificandum animet corpus. Man ſieht, Gennadius unterſcheidet eine ſubſtantielle Seele, und dieß iſt ihm nach der ganzen Beſchreibung der perſönliche Geiſt. Das Thier hat demnach keine Seele, oder vielmehr kann das, was man in ihm oft ſo nennt, nicht eigentlich als Seele bezeichnet werden; daraus aber folgt zugleich, daß neben der wirklichen und wahren (ſubſtantiellen) Seele nicht noch eine andere zweite ſubſtantielle Seele im Menſchen beſtehen kann. Dieß ſcheint Gennadius Cap. 15 ſagen zu wollen in folgenden Worten: Neque duas animas esse dicimus in uno homine — unam animalem, qua animetur corpus et immixta sit sanguini et alteram spiritalem, quæ rationem ministret: sed dicimus unam eandem esse animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponat, habens in se libertatem arbitrii, ut in suæ substantiæ eligat cogitatione, quod vult.

1) So ſchon von Athanaſius adv. Apoll. l. II. c. 1. Auguſtinus de immortal. anim. cc. 15. 16. Expos. sup. Magnific. Cant. Mariæ. Ennar. in Ps. 105. de vera relig. c. 55. tract. 8 in Evang. Joan. 1. de genes. contr. Man. II. 7. de lib. arbitr. II. 16. de fide et symb. c. 10. Ephrem de inspir.; vor Allem Thomas v. Aquin summa contr. gentiles II. 57. n. 6 et 7: Quod autem ut propria forma anima corpori uniatur, sic probatur. Illud quo aliquid fit de potentia ente, actu ens, est et forma, et actus ipsius. Corpus autem per animam actu fit ens de potentia existente: vivere enim est esse viventis; semen autem ante animationem est vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati. Amplius. Quia tam esse quam operari non est solum formæ, neque solum materiæ, sed conjuncti; esse, et agere duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam; dicimus enim, quod homo est sanus corpore, et sanitate, et quod est sciens scientia, et anima; quorum scientia est forma animæ scientis, et sanitas corporis sani. Vivere autem, et sentire attribuitur animæ et corpori: dicimus enim vivere et sentire anima et corpore, sed anima tamen, sicut principio vitæ, ut sensus. Est igitur anima forma corporis. Vgl. Summ. th. P. I. qu. 76. art. 1. Ebenſo Duns Scotus de rerum principiis quæst. 11. art. 2.

2) In den Worten: Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animæ rationalis seu intellectivæ vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicæ inimicam fidei prædicto sancto approbante concilio reprobamus.

eine vegetative Seele,[1]) was ganz mit unſerer oben über die Beſtandtheile des Menſchen ausgeſprochenen dychotomiſchen Anſchauung übereinſtimmt,[2]) wonach, wie wir uns ausgeſprochen, das ſinnliche Lebensprincip nur ganz uneigentlich Seele genannt wird.

2. Iſt jede von Gott geſchaffene endliche Subſtanz nur die verwirklichte göttliche Idee von der Subſtanz, und iſt alles der göttlichen Idee Entſprechende von Natur gut, und nicht böſe;[3]) ſo iſt auch der Leib des Menſchen an ſich ein Gutes, und nicht, wie der Gnoſticismus und Manichäismus wollen, ein Böſes.[4]) Auch kann nur der gut geſchaffene Leib das angemeſſene Organ des gut geſchaffenen Geiſtes ſein.

---

1) *Alcuin.* Conf. fid. P. III. c. 30. *Thom. Aqu.* Summa th. P. I. qu. 76. Nachdem art. 1. geſagt worden iſt: Necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma, wird art. 4. die weitere Beſtimmung gegeben: Cum anima humana uniatur corpori ut forma, dans illi esse simpliciter, impossibile est, esse in homine aliam formam præter animam intellectivam. Dieſer Beſtimmung wird aber ſelbſt wieder art. 3. folgende vorangeſchickt: Cum anima non ut motor, sed ut forma uniatur corpori, impossibile est in homine esse plures animas, sed una tantum est anima intellectiva, quæ sensitivæ et vegetativæ et intellectivæ officio fungitur.

2) Siehe §. 83, S. 357—372.

3) Siehe die frühern Auseinanderſetzungen, beſonders S. 172—175 aus der Schöpfungslehre.

4) Daß jede von Gott erſchaffene Subſtanz gut ſei, drückt ſchon das Buch der Weisheit 1, 14. einfach in den Worten aus: Er (Gott) hat Alles zum Sein geſchaffen, und heilſam iſt Alles, was in der Welt entſtanden iſt, und es liegt darin kein Gift des Verderbens. Dieß gilt nun auch vom Leibe. Dieſe Grundanſchauung begegnet uns bei den Vätern faſt überall. Clemens von Alex. hat ſie mit Rückſicht auf den Geiſt alſo ausgeſprochen: Wie der Geiſt nicht ſchon von Natur ein Gutes in dem Sinne iſt, daß die ſittliche Selbſtthätigkeit von ſeiner Seite ausgeſchloſſen bliebe, ſo iſt auch der Leib nicht ein von Natur Böſes. Strom. l. IV. c. 26. p. 639: *ἀλλ' οὔτε ἀγαθον ἡ ψυχη φυσει, οὔτε αὖ κακον φυσει το σωμα.* Dieſe Bemerkung des Clemens gilt dem Gnoſticismus, über den wir in dieſer Beziehung ſchon oben S. 463, 464 gehandelt haben. Strom. III. 3. p. 515 ſagt Clemens von den Anhängern des Marcion: *κακην την γενεσιν ὑπειληφεσαν.* Und ſogleich darauf: *ἀλλ' οἱ μεν ἀπο Μαρκιωνος φυσιν κακην ἐκ τε ὑλης κακης γενομενην.* Das Erſtere geht auf die körperliche Zeugung, das Andere auf die ganze Naturſubſtanz. Iſt als Vorſtellung des Marcion feſtgeſtellt auch nach Tertullian, daß es eine ewige Materie gebe (*Tertull.* I. 15: Mundum ex aliqua materia subjacente molitus est (Deus), innata et infecta et contemporali Deo, quemadmodum de creatore Marcion sentit); ſo läßt das dem Valentin zugeſchriebene Fragment (bei Irenäus adv. hæres. Tom. I. p. 354, 355.) gleichfalls eine ewige Materie beſtehen, und aus ihr ſofort das Böſe hervorgehen: *διοπερ ἐδοξε μοι, συνυπαρχειν τε αὐτῳ (θεῳ), ᾧ τουνομα ὑλη ἐξ ἧς τα ὀντα ἐδημιουργησε, τεχνῃ σοφῃ διακρινας, και διακοσμησας καλως, ἐξ ἧς και τα κακα εἰναι δοκει.* Nachdem bald darauf über die rein materiellen Stoffe als unharmoniſche

Der ethiſche Widerſpruch zwiſchen beiden würde jene Angemeſſenheit unmöglich machen, welche die bloße, wenn auch ſchlechthinige Verſchiedenheit von Geiſt und Leib noch gar nicht aufhebt. [1]

3. Es iſt aber jene *Angemeſſenheit* des Leibes an den Geiſt ein Hauptmoment in der Betrachtung des Verhältniſſes zwiſchen der Seele und dem Körper, und die erſte dogmatiſche Beſtimmung iſt, *daß jene Angemeſſenheit als eine Wirklichkeit beſtehe*, d. h. daß der Leib als ein dem Geiſte angemeſſenes Organ geſchaffen ſei. [2] Iſt dieſe Angemeſſenheit nur der andere Ausdruck für die *Zuſammengehörigkeit* zwiſchen Leib und Seele, und ſtellt ſich in der letztern die *Einheit der menſchlichen Natur* dar, ſo tritt, im Zuſammenhange mit dieſer Zuſammengehörigkeit und Einheit die Angemeſſenheit hervor in *dem gänzlichen Durchwohntſein und in der gänzlichen Belebungsfähigkeit des Leibes durch den Geiſt.* [3] Hierin gründet ſich zunächſt jene

---

geſprochen worden, wird hinzugefügt: *ἐξ ὦν δοκει μοι νυν παρα ἀνθρωποις ἐπιῤῥειν τα κακα.* Der *Manichäismus* trug ſich mit der Vorſtellung von einer *zweifachen Seele* herum, einer *guten* und einer *böſen* (*Augustin.* de duab. anim. contra Manich. c. 12: *Duo animarum genera* esse dicunt, *unum bonum*, quod ita ex Deo sit, ut non ex aliqua materia vel ex nihilo ab eo factum, sed de ipsa ejus omnino substantia pars quædam processisse dicatur; *alterum autem malum*, quod nulla prorsus ex parte ad Deum pertinere credunt, credendumque commendant. Et ideo illud summum bonum, hoc vero summum malum esse prædicant, atque ista duo genera fuisse aliquando discreta, nunc esse commixta.), welche Vorſtellung nur ein Moment der umfaſſendern andern iſt, es gebe urſprünglich böſe Subſtanzen, was *Auguſtinus* bekämpft; vgl. de natura boni contra Manich. cc. 1—4. 8. 17. 19; contra epist. Manich. fundam. cc. 13—42; contra Faustum Manich. II, 3—6. V, 4. VI, 8. X, 3. XI, 3. XIII, 6. XV, 8. 10. XIX, 24. XX, 14—20. XXI, 2 sqq. XXII, 22. 98. XXXI, 4. XXXII, 20. 22; de act. cum Felice Manich. I, 19. II, 1—23; contr. Jul. I, 3. III, 22. VI, 5; contr. secund. Manich. cc. 3—22; de fide contra Manich. cc. 1—37; de morib. Manich. II, 2. 4. 8; de civit. D. XI, 13. 17. 18. 22. XII, 1—6. XIII, 15. XIV, 6. 11. 22. XIX, 13; de genes. ad litt. III, 15—19. X, 13; confess. VII, 3. 12. VIII, 10; divers. quæst. qu. 10. 21.

1) Siehe oben die Stelle aus Clemens v. Alexandrien, Strom. IV. 26, nach welcher Leib und Seele wohl Verſchiedenheiten, Gegenſätze (*διαφορα*), aber nicht Widerſprüche (*ἐναντια*) ſind.

2) *Bonavent.* Breviloq. P. II. c. 10. Quod corpus primi hominis sic conditum fuit, et de limo terræ formatum, ut tamen esset animæ subjectum, et suo modo proportionabile. Und loc. cit. ſpäter: Ut vero ibidem manifestaretur Dei sapientia, fecit tale corpus, quod proportionem suo modo haberet ad animam.

3) *Alcuin* bringt dieſen Gedanken in Verbindung mit dem göttlichen Ebenbilde, in den Worten: Primo quidem, ut sicuti Deus unus semper ubique totus est,

Wechſelwirkung zwiſchen Leib und Seele, in Folge welcher geiſtige Bewegungen entſprechende körperliche Gefühle und Stimmungen hervorrufen, wie aber auch umgekehrt die Zuſtände des Leibes auf die Seele Einfluß gewinnen. [1])

4. Die innere Angemeſſenheit des Leibes an die Seele tritt aber da am klarſten und vollkommenſten hervor, wo es ſich um die Beſtimmung des Geiſtes handelt. Der Leib iſt beſtimmt, die höhere Beſtimmung des Menſchen in der Reihe der übrigen Geſchöpfe ebenſo äußerlich anzudeuten, als in ſeiner Weiſe mit zu vollziehen. Der Leib des Menſchen iſt insbeſondere nach der religiöſen Beſtimmung des menſchlichen Geiſtes organiſirt. Auf dieſe religiöſe, erſt im Jenſeits ſich vollziehende Beſtimmung hat man von jeher die aufrechte Geſtalt des Leibes bezogen, die aber zugleich auch ein Bild der ſittlichen Geradheit der Seele iſt. Auf einen kürzern Ausdruck Alles zurückführend, können wir ſagen: der Leib des Menſchen hat ſeine Organiſation nach der göttlichen Idee des höhern menſchlichen Weſens und ſeiner Beſtimmung erhalten. In dieſe Beſtimmung ſind alle weſentlichen und nothwendigen Momente eingeſchloſſen. Die überirdiſche Beſtimmung in Gott zeigt die aufrechte

---

omnia vivificans, movens et gubernans, sicut Apostolus confirmat, quod in eo vivimus et movemur et sumus: sic et anima in suo corpore ubique tota viget, vivificans illud, movens et gubernans. Nec enim in majoribus corporis sui membris major est, et in minoribus minor; sed in minimis tota et in maximis tota. Et haec est imago Unitatis Dei Omnipotentis, quam anima habet in se. *Dicta super illud geneseos: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. oper. ed. Froben.* Tom. I. p. 339.

1) *Hilar.* de trinit. l. X. c. 14: Ea enim natura corporum est, ut ex consortio animæ in sensum quendam animæ sentientis animata, non sit hebes inanimisque materies, sed et attacta sentiat, et compuncta doleat, et algens rigeat, et confota gaudeat, et inedia tabescat, et pinguescat cibo. Ex quodam enim obtinentis se, penetrantisque animæ transcursu, secundum ea, in quibus erit, aut oblectatur aut læditur. Cum igitur compuncta, aut effossa corpora dolent, sensum doloris transfusæ in ea animæ sensus admittit. Et si quando accedente vitio pars aliqua corruptæ membrorum sensum vivæ carnis amiserit, ea cum vel desecabitur, vel uretur dolorem quisquis esse potuisset, non manente in ea animæ permixtione, non sentiet. At cum gravis necessitas recidendi corporis manet, medicato potu consopitur rigor animæ, et in emortuam sensus sui oblivionem mens succis violentioribus occupata conficitur. Ac dum doloris nescia membra caeduntur, et omnem alti vulneris plagam sensus carnis emortuus sensu animæ in se torpentis evadit. Affert itaque dolorem per animæ infirmis admixtionem in infirmum sensum suum corpus animatum. Vgl. c. 15 und 19, ſowie *tract. in Psalm.* 129, n. 4 u. 6, und *tract. in Psalm.* 53. n. 8.

Geſtalt des Leibes an; dieſelbe Geſtalt drückt aber auch aus, daß der Menſch durch Intelligenz zur Erkenntniß der Dinge, und durch den Willen und die Intelligenz zumal zur Herrſchaft über die Erde, die er zu ſeinen Füßen hat, berufen ſei, ſo wie der Geiſt des Menſchen ſelber wieder zur Herrſchaft über den Leib, der Leib aber zum Gehorſam gegen den Geiſt berufen iſt. Dazu kommt noch, daß, wenn einerſeits durch die Erhabenheit, Schönheit, Kunſtmäßigkeit, durch die mannigfaltige Bewegungskraft und Lenkſamkeit des Leibes der Vorzug deſſelben vor den übrigen Gebilden der Natur ausgedrückt iſt, der Menſch anderſeits durch den Leib die Möglichkeit erhält, am Naturleben Theil zu nehmen, und ſich dadurch in der Wirklichkeit als Syntheſe von Geiſt und Natur zu bethätigen. Unter den Vätern der Kirche und den kirchlichen Theologen, welche dieſe Vorſtellungen ausgeſprochen, führen wir folgende an. Clemens v. Alexandrien ſagt: „Nicht recht handeln die, welche die Schöpfung ſchmähen, und den Leib böſe nennen. Sie ſehen nicht ein, daß der Menſch um der Anſchauung des Himmels wegen aufrecht gebildet iſt, daß alle ſeine Sinnesorgane auf die Erkenntniß hinſtreben, alle ſeine Glieder und Theile für das Schöne, nicht für die Luſt, geſchaffen ſind. Deßwegen nimmt dieſe Wohnung die bei Gott hochgeachtete Seele in ſich auf, ſie wird, vermöge der Heiligung der Seele und des Leibes, des heiligen Geiſtes gewürdigt, und erhält durch den Erlöſer ihre Vollendung." [1]) Noch umſtändlicher verfährt Bonaventura, indem er ſagt: „Damit aber die Weisheit Gottes im Menſchen offenbar würde, iſt ein Körper erſchaffen worden, welcher auf ſeine Weiſe der Seele durchaus angemeſſen war; der Körper aber wird mit der Seele vereinigt, als der Quelle des Lebens, der Bewegung und der Sehnſucht nach höherer Seligkeit, und daher mußte er, um der belebenden Seele zu entſprechen, durchgängig eine Organiſation erhalten, welche nicht von der Schwere und dem rohen Sein, ſondern von dem gleichmäßigen Leben der ganzen Natur durchdrungen, die edelſte Lebensweiſe möglich machte. Damit aber der Körper auch der mannigfaltigen Bewegungskraft entſpreche, waren verſchiedene Organe nothwendig von höchſter Schönheit, Kunſtmäßigkeit und Lenkſamkeit, wie ſolche im Geſicht und in der Hand, dieſen Hauptorganen, gefunden werden. Und damit der Leib auch mit der Sehnſucht der Seele nach dem Himmel übereinſtimmte, erhielt er eine gerade Stellung und ein aufwärts gerichtetes Haupt. Die gerade Stellung des Leibes ſollte

1) Strom. l. IV. c. 26. p. 638.

Ausdruck von der Geradheit der Seele ſein. . . . Demzufolge mußte der vernünftigen Seele ein Leib zu Theil werden, welcher ihr durchgängig ſo gehorſam war, daß von ihm aus in keiner Beziehung ein Widerſtreit erfolgen konnte, — ein Körper alſo, in dem keine Neigung der Luſt, keine Schwächung der Kraft und keine Zerſtörung des Todes möglich war.“ [1]) Dem Allem zu Folge ſtellt ſich durch den Menſchen nach der Abſicht Gottes die Ordnung des Lebens ſo dar, daß die Natur ſich dem Menſchen, der Leib des Menſchen dem Geiſte des Menſchen, der Geiſt des Menſchen aber der Gottheit unterordnet. [2])

5. Die enge Wechſelbeziehung zwiſchen der Seele und dem Leibe macht ſich auf dem Gebiete des Religiöſen und Sittlichen auf verſchiedene Weiſe geltend. Wird die Beſtimmung des Leibes dahin ausgeſprochen, ein Tempel des dem Menſchen einwohnenden und ſein geiſtiges Weſen mit höherer Weihe durchdringenden heiligen Geiſtes zu ſein; [3]) ſo ſchließt dieſe, der Idee des Menſchen angemeſſene Beſtimmung die andere, ihr widerſprechende aus, wonach der Körper zum Organ und zur Wohnung der Sünde gemacht wird. Der reine Geiſt kann nicht mit einem unreinen Leibe zuſammen beſtehen; [4]) dieſe Wahrheit entfaltet ſich zum Geſetz, den Leib mit ſeiner höheren Beſtimmung nicht zum Dienſt der Sünde herabzuwürdigen, ſondern Werkzeug der Tugend ſein zu laſſen. [5]) Die Heiligung des Leibes iſt ein weſentliches Moment der

---

1) *Bonaventur.* breviloq. l. II. c. 10.

2) *Hugo de S. Vict.* de sacram. l. I. part. VI. c. 3. Creavit Deus animam primi hominis de nihilo: et inspiravit eam corpori de terra per materiam sumto et formato: dans ei sensum et discretionem boni et mali: ut corpus ipsum sibi sociatum per sensum vivificaret, per rationem regeret, et in ipso homine sensus esset subjectus rationi: ratio creatori, ut secundum rationem corpus moveretur per sensum: ratio autem libero arbitrio moveretur secundum Deum.

3) 1 Kor. 6, 19.: Wiſſet ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geiſtes iſt, der in euch iſt?

4) Weish. 1, 4.: Die Weisheit wohnt nicht in einem der Sünde unterworfenen Leibe.

5) Röm. 6, 12 13.: So herrſche nun die Sünde nicht in euerm (ihr, der Sünde) entſtorbenen Leibe, ſo daß ihr in den Gelüſten deſſelben ihr Folge leiſtet; auch gebet eure Glieder nicht der Sünde hin zu Werkzeugen des Böſen, ſondern wie Neubelebte vom Tode weihet euch Gott, und bietet eure Glieder Gott zu Werkzeugen der Tugend dar. Röm. 12, 1.: Ich ermahne euch, Brüder, daß ihr eure Leiber darbringet zum Opfer, das da lebendig, heilig und Gott wohl gefällig iſt. 1 Kor. 6, 13.: Nicht für die Unzucht iſt der Leib da, ſondern für den Herrn. 1 Kor. 6, 18.: Fliehet die Unzucht! Die übrigen Sünden, die der Menſch begeht, treffen nicht ſo unmittelbar den Körper; aber der Unzüchtige verſündigt ſich an ſeinem eigenen Körper. Röm. 13, 14.: Pfleget den Leib nicht zu Gelüſten!

ganzen und vollen Heiligung der menſchlichen Natur, [1]) wenn ſchon das Leibliche ohne das Geiſtige ohne eigentliche Bedeutung iſt. [2]) Die enge Beziehung des Geiſtes zu dem Leibe leuchtet auch aus der Aehnlichkeit des Zuſtandes ein, in welchen die Sünde den Menſchen verſetzt. Gleichwie ſie dem Geiſte ſeinen Frieden nimmt; ſo bringt ſie auch über den Leib ſtete Unruhe. [3]) Daſſelbe enge Band, das Seele und Leib an einander knüpft, iſt es endlich auch, was das erhöhte religiöſe Gefühl des Geiſtes in einem gewiſſen Sinne ſelbſt auf den Leib übergehen läßt. [4])

6. Je wichtiger der Leib als Organ für den Geiſt iſt, und je glücklicher die Functionen dieſes Organs von Statten gehen, wenn der Leib geſund iſt, was an ſich ſchon als ein Gut betrachtet werden muß, [5]) deſto mehr ſtellt ſich die Verpflichtung heraus, für den Leib Sorge zu tragen; [6]) dennoch aber liegt dem Leib ob, ſein Leben von dem des Geiſtes in allweg beſtimmt ſein zu laſſen. [7])

7. Das Letzte, was noch in Betrachtung zu kommen hat, iſt die Sterblichkeit oder Unſterblichkeit des Leibes. Dieſe Betrachtung fällt aber ihrem größern Theil nach ins Gebiet der Lehre von dem Gnadengeſchenke des heiligen Geiſtes und von der dadurch bedingten urſprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit. Dort wird näher auseinanderzuſetzen

---

1) 1 Theſſ. 5, 23.: Er aber, der Gott des Friedens, heilige euch ganz, damit euer Geiſt und Herz und Leib tadellos bewahrt werden auf die Zukunft unſers Herrn Jeſu Chriſti.

2) 1 Kor. 13, 3.: Wenn ich meinen Leib hinopferte, ſo daß ich mich verbrennen ließe, es fehlte mir aber an Liebe, ſo hülfe es mich nichts.

3) Sir. 23, 22. 23.: Eine Seele (von Begierde) erhitzt, erliſcht nicht, bis ſie verzehrt iſt; ein Unzüchtiger hat in ſeinem Leibe keine Ruhe, bis er das Feuer ausgebrannt.

4) Pſ. 84, 3.: Meine Seele und mein Leib jauchzen dem lebendigen Gott entgegen. 1 Kor. 7, 20.: Verherrlichet und traget Gott an eurem Leibe.

5) Sir. 30, 15. 16.: Geſundheit iſt beſſer als alles Gold, und ein kräftiger Leib beſſer, als unermeßlich Gut. Es gibt keinen größern Reichthum, als einen geſunden Leib.

6) Sir. 37, 30.: Prüfe bei deinem Leben deine (leibliche) Natur, und ſiehe, was ihr ſchädlich iſt, und geſtatte es ihr nicht. Clemens Alexandrinus ſagt über die dem Leibe ſchuldige Cultur Strom. IV. 26: „Die Seele des Weiſen und Gnoſtikers verfährt zwar mit ernſter Strenge gegen ihn (den Leib), aber nicht leidenſchaftlich, da ſie nur, wenn die Zeit ihrer Wanderung ſie abruft, ihre Hütte verläßt."

7) Matth. 6, 25.: Sorget nicht für euern Leib, was ihr anziehen werdet. (Vgl. Luk. 12, 22. 23.) Matth. 10, 28.: Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, und die Seele nicht zu tödten vermögen; fürchtet euch vielmehr vor dem, der Leib und Seele in die Hölle ſtürzen kann.

ſein, daß der Leib des erſten Menſchen eben ſo von Natur ſterblich, wie durch göttliche Gnade unſterblich war. [1])

Verhältniß des Menſchen zum Menſchen, und die aus dieſem Verhältniß ſich ergebende Pflicht.

§. 118.

Das Verhältniß des Menſchen zum Menſchen iſt das Verhältniß eines Geſchöpfes zu einem andern, welches daſſelbe Weſen und dieſelbe Beſtimmung hat. Daraus ergibt ſich die wechſelſeitige Verpflichtung, einander gegenüber in Allem ſo zu handeln, wie es die Idee des menſchlichen Weſens und die mit dieſer Idee von ſelbſt ſchon ausgeſprochene Beſtimmung will, zu welcher Beſtimmung noch die kommt, wonach die Menſchheit in das Reich Gottes aufgenommen iſt. Während die Schrift hiefür den Kanon aufſtellt: den Nächſten zu lieben wie ſich ſelbſt, und: an dem Andern zu thun, wie man wünſche, daß an uns ſelbſt von Andern gethan werde, haben die Väter der Kirche die gegenſeitige Pflicht dahin ausgeſprochen: der Menſch ſoll für den Menſchen Gott ſein, d. h. der Menſch ſoll dem Menſchen gegenüber auf Gott ebenbildliche Weiſe wirken.

1. Fällt auch der größere Theil der Lehre vom Verhältniß des Menſchen zum Menſchen und von der daran geknüpften Pflicht der chriſtlichen Moral zu; ſo wird es doch der Dogmatik zukommen, jene Grundanſchauung auszuſprechen, welche die Moral nur in ausführlicherer Behandlung wiedergibt.

2. Den Ausgangspunkt für die Betrachtung bildet das gleiche Weſen in allen Menſchen, und die Anerkennung dieſes gleichen Weſens. Damit wollen wir nicht ſagen, daß es nicht im Allgemeinen ein tieferes ethiſches Princip gebe, und daß durch dieſes tiefere Princip auch das gegenwärtig in Betrachtung gezogene Verhältniß beſtimmt werde. Vielmehr ſtellen wir das genannte Verhältniß und ſeine ethiſche Behandlung ſelbſt unter ein ſolches allgemeines Moralprincip, das eben um ſeines allgemeinen Charakters willen eben ſo religiös wie ſittlich zu ſein haben wird. Wie aber auch immerhin ein ſolch allgemeines oder allgemeineres Princip

---

1) Bonaventura ſpricht ſich rückſichtlich der urſprünglichen Unſchuld alſo aus: et ideo (corpus) poterat non mori, hinſichtlich der Möglichkeit der Sünde aber: et poterat mori. Breviloq. Part II. c. 10.

ausgeſprochen werden möge, es wird — habe es zu ſeinem Inhalte den Willen Gottes als das Geſetz des allgemeinen Lebens, oder die Liebe zu Gott — ſich ſelber in der Betrachtung und Behandlung des Verhältniſſes des Menſchen zum Menſchen doch immer an das gleiche Weſen in allen Menſchen halten, und der erſte ſittliche Imperativ wird die Achtung dieſes Weſens zu ſeinem Inhalte haben.[1]) Verbindet ſich mit der Achtung des menſchlichen Weſens noch die Liebe zu demſelben; ſo darf, damit ein Gott Ebenbildliches möglich werde, die Reinheit beider durch keine Art Sonderrückſicht getrübt ſein.[2]) Ungetrübte Achtung und Liebe, dem menſchlichen Weſen zugewendet, erweiſen ſich aber in der innigen Theilnahme, die dahin geht, auf alle Weiſe dahin zu wirken, daß in den Andern die Idee des menſchlichen Weſens ſich vollziehe, und die ſittlich-religiöſe Menſchenbeſtimmung erreicht werde. In der Vorausſetzung, daß hierin das höchſte Gut des Menſchen ausgedrückt ſei, ſtellt die heilige Schrift den Imperativ auf: Du ſollſt deinen Nächſten lieben wie dich ſelbſt,[3]) und verbindet damit den andern: Alles, was ihr wollet, daß euch die Leute thun ſollen, das thuet ihnen auch ihr.[4]) Da die Schrift an ein ſolches dem Nächſten gegenüber an den Tag gegebenes Handeln die Vorſtellung knüpft, daß ſich in eben dieſem Handeln eine Gottähnlichkeit offenbare;[5]) ſo haben die Kirchenväter den bibliſchen Kanon in den andern verwandelt: Der Menſch ſoll dem Menſchen wie Gott ſein.[6]) Damit will, was ſich leicht verſteht, nicht

---

1) Malach. 2, 10.: Haben wir nicht alle Einen Vater? Hat uns nicht Ein Gott erſchaffen? Warum verachtet alſo unter uns Einer den Andern? Röm. 12, 10.: In der Bruderliebe ſeid recht herzlich gegen einander; mit Achtung kommet einander zuvor! Phil. 3, 2. 3.: Machet meine Freude dadurch vollkommen, daß ihr gleiche Geſinnung und gleiche Liebe habet, einmüthig, einträchtig ſeid, daß ihr nichts mit Streit oder Ruhmſucht thut, ſondern einander aus Beſcheidenheit höher achtet, als euch ſelbſt. 1 Petr. 2, 17.: Erweiſet Jedem Achtung! Liebet die Brüder!

2) Matth. 5, 46—48.: Wenn ihr nur die liebet, die euch lieben, welchen Lohn werdet ihr haben? Thun dieß nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßet, was thut ihr Großes? Thun dieß nicht auch die Heiden? Seid alſo vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen iſt. Vgl. Luk. 6, 32—36. 5 Moſ. 10, 19.

3) Matth. 22, 39.

5) Matth. 7, 12. Vgl. Luk. 6, 31.

4) Siehe die obige Stelle Matth. 5, 46—48., ſo wie Luk. 6, 36., wo es unter Beziehung auf 31—35. heißt: Seid alſo barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig iſt.

6) *Clem. Alex.* Strom. VII, 11. p. 867—869 in der Umſchreibung. Sodann *Gregor. Naz.* orat. XIV. c. 26: *γενου του πλησιου τιμιωτερος, ἐκ του φανηναι χρηστοτερος γενου τῳ ἀτυχουντι θεος, τον ἐλεον θεου μιμησαμενος.*

ausgedrückt ſein, es könne je ein Menſch am andern die Stelle der Gottheit vertreten. Vielmehr iſt der Sinn des Ausſpruches nur der: wie Gott auf den nach der ewigen Idee geſchaffenen Menſchen in Allem ſo einwirkt, daß jene ewige Idee, in welche die Beſtimmung des Menſchen ſchon an ſich aufgenommen iſt, vollzogen und erfüllt werde; ſo habe auch der Menſch dem Menſchen gegenüber in Allem ſo zu wirken, daß in ihm das reine Menſchenweſen, welches jener ewigen göttlichen Idee entſpricht, zu ſeiner Verwirklichung komme. Dieſe Beſtimmung iſt eben ſo die richtige, wie ſie die allgemeine iſt, ſo daß ihr alle übrigen Beſtimmungen untergeordnet ſind, welche ſich entweder auf das geiſtige oder leibliche, oder auf das geiſtige und leibliche Wohl des Nächſten zumal beziehen. Als dasjenige Princip, welches mit dem Trieb und dem freudigen Willen, jene genannte Wirkſamkeit dem Nächſten gegenüber zu offenbaren, auch noch die Kraft, es zu vermögen, beſitzt, wird von der Offenbarung die Liebe bezeichnet, die, ſofern ſie Geſetz durch ihren innern und großen Zuſammenhang mit allen andern göttlichen Geſetzen das königliche Geſetz, durch ihren weſentlichen Zuſammenhang mit allen andern Tugenden das Band der Vollkommenheit genannt wird. [1]) Nur als näherer Nachweis hiefür, daß in der Liebe jede Vollkommenheit wohnt, und daß in ihr, ſofern ſie Geſetz, jedes Geſetz erfüllt wird, iſt es anzuſehen, wenn der Liebe beſtimmte Weiſen der Wirkſamkeit zugeſchrieben werden, die ſelbſt wieder Tugenden ſind, und wenn damit noch andere Beſtimmungen verbun-

---

1) Joh. 13, 34. 35.: Ein neues Gebot gebe ich euch: liebet einander! wie ich euch geliebet habe, ſo liebet auch ihr einander. Daran ſoll Jeder erkennen, daß ihr meine Jünger ſeid, wenn ihr Liebe unter einander habet. Jak. 2, 8. 10.: Wenn ihr nur das königliche Geſetz nach der Schrift: liebe deinen Nächſten wie dich ſelbſt, genau erfüllet; ſo thut ihr recht. Wenn Jemand das ganze Geſetz befolgt, übertritt aber ein einziges Gebot; ſo verſchuldet er ſich an allen. 1 Kor. 14, 1.: Strebet nach der Liebe! 1 Theſſ. 4, 9.: Was die Bruderliebe betrifft, ſo bedürfet ihr darüber keines Schreibens: denn ihr ſelbſt ſeid von Gott belehrt, euch einander zu lieben. 1 Joh. 3, 11.: Denn das iſt die Verkündigung, die ihr Anfangs gehört, daß wir uns einander lieben ſollen. Hebr. 13, 1.: Die Bruderliebe beharre fort. Röm. 13, 8—10.: Bleibet Niemanden etwas ſchuldig, außer Liebe zu einander: denn wer ſeinen Nächſten liebt, der hat das Geſetz erfüllt; denn: du ſollſt nicht ehebrechen, du ſollſt nicht tödten, du ſollſt nicht ſtehlen, du ſollſt kein falſches Zeugniß geben, du ſollſt nicht begehren, und jedes andere Gebot iſt in folgender Vorſchrift begriffen: du ſollſt den Nächſten lieben wie dich ſelbſt. Wer ſeinen Nächſten liebt, thut nichts Böſes; die Liebe iſt alſo des Geſetzes Erfüllung. Gal. 5, 14.: Das ganze Geſetz iſt in Einem Gebote begriffen, in dieſem nämlich: du ſollſt deinen Nächſten lieben, wie dich ſelbſt. Kol. 3, 14.: Vor Allem aber ziehet die Liebe an, die das Band der Vollkommenheit iſt.

den werden, nach welchen jede Tugend als ein Nichtiges erſcheint, wenn in ihr die Liebe nicht als das Princip geſetzt iſt. In dieſem zweifachen Sinne wird von der Liebe geſagt: „Wenn ich die Sprachen der Menſchen und der Engel redete, hätte aber die Liebe nicht; ſo wäre ich ein tönend Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich weiſſagen könnte, alle Geheimniſſe wüßte, alle Kenntniſſe beſäße, und den ſtärkſten Glauben hätte, ſo daß ich Berge verſetzte, es fehlte mir aber an Liebe, ſo wäre ich nichts. Ja, wenn ich mein ganzes Vermögen zum Unterhalte der Armen hingäbe, und meinen Leib hinopferte, ſo daß ich mich verbrennen ließe, es fehlte mir aber an Liebe, ſo hälfe es mir nichts. Die Liebe iſt langmüthig, iſt milde; die Liebe beneidet nicht; ſie iſt nicht unbeſcheiden; ſie blähet nicht auf; ſie verletzt den Wohlſtand nicht; ſie iſt nicht eigenſüchtig; ſie läßt ſich nicht erbitten; ſie denkt nichts Arges; ſie hat nicht Freude an dem Unrecht, wohl aber Freude an der Wahrheit; ſie trägt Alles; ſie glaubt Alles; ſie hofft Alles; ſie duldet Alles; [1]) ſie gibt kein Aergerniß; [2]) liebt nicht den Streit, ſondern Friede und Eintracht; [3]) ſie iſt gütig; [4]) ſie iſt dienſtfertig; [5]) ſie fördert den Nutzen der Andern; [6]) ſie deckt die Fehler der Andern zu; [7]) ſie belehrt und beſſert; [8]) ſie bringt Opfer; [9]) ſie iſt herzlich, [10]) aufrichtig, [11]) thätig; [12]) ſie handelt allgemein, indem ſie den Menſchen als Menſchen liebt, [13]) ohne Rückſicht weder auf die Nation, [14]) auf Stand und Eigenſchaft, [15]) auf religiöſe Verſchiedenheit, [16]) auf ſittliche Beſchaffenheit. [17]) Dieſe Allgemeinheit der Liebe ſchließt in ſich auch die Liebe zum Feinde ein. [18]) Erſcheint die Liebe alſo, und ſetzt

---

1) 1 Kor. 13, 1—7. 2) Röm. 14, 15. 20. 21. 1 Kor. 8, 11—13.

3) Gal. 5, 14. 15. Epheſ. 4, 2. 3. Phil. 2, 3.

4) Epheſ. 4, 32. 1 Petr. 3, 8.

5) Gal. 5, 13.: Durch die Liebe diene Einer dem Andern; vgl. 5 Moſ. 22, 1—4. Apg. 28, 2. 1 Petr 4, 10.

6) Röm. 14, 15. 18. 19. 7) Spr. 10, 12. 1 Petr. 4, 8. 8) Gal. 6, 1. 2.

9) 2 Kor. 8, 9. Epheſ. 3, 13. Kol. 1, 24. 2 Tim. 2, 8—10. Vgl. Jeſ. 15, 12. Epheſ. 5, 1. 12. 1 Joh. 3, 16.

10) Röm. 12, 10. 1 Petr. 1, 22. 4, 8.

11) Röm. 12, 9. 1 Petr. 1, 22. 1 Tim. 1, 5.

12) 1 Joh. 3, 18.: Meine Kindlein, laſſet uns nicht lieben mit Worten, ſondern in der That und in der Wahrheit. Vgl. Jak. 2, 15. 16.

13) 3 Moſ. 19, 18. Matth. 19, 19. 22, 39. Mark. 12, 31. Gal. 5, 14. Jak. 2, 8.

14) 3 Moſ. 19, 34. 5 Moſ. 10, 19. 15) Jak. 2, 1—19.

16) Luk. 10, 25—37. Röm. 14, 1—3.

17) Gal. 6, 2. 2 Kor. 2, 5—10. 2 Theſſ. 3, 14. 15.

18) Die Feindesliebe iſt Gebot. Matth. 5, 40—48. Luk. 6, 32—35. 9, 52—56.

ſie ſich in ſolchen Eigenſchaften und Thätigkeiten als Princip; ſo gibt ſie zu andern wiederum die Impulſe. Es gibt nämlich in der heil. Schrift Gedankenreihen, welche die Liebe ebenſo eröffnet als ſchließt; was in die Mitte fällt, fällt unter den Impuls der Liebe. So unter Anderm im zwölften Kapitel des Briefes an die Römer. Die Vorſtellung von der ungeheuchelten Liebe eröffnet den Gedankenkreis,[1] die Aufforderung zur Feindesliebe ſchließt ihn.[2] In die Mitte hinein fallen jene Thätigkeiten, welche ihre Impulſe von der Liebe erhalten, ſo daß mit Rückſicht hierauf der Sinn der betreffenden Stellen ſo auszuſprechen iſt: die Liebe kommt den Bedürfniſſen der Andern entgegen, übt Gaſtfreundſchaft, ſie ſegnet die Verfolger und flucht ihnen nicht, ſie freut ſich mit den Fröhlichen, und weint mit den Weinenden, ſie iſt einträchtig und friedlich geſinnt, demüthig, herablaſſend, vergilt nicht Böſes mit Böſem, nimmt keine Rache, ſpeist die Hungrigen und tränkt die Durſtigen.[3] In welcher Weiſe die Liebe jenes Princip ſei, welches das göttliche Reich durch Wollen ſetzt, dieſes Reich ſofort geſtaltet und vollendet, iſt Gegenſtand ſchon früherer Betrachtung geweſen.[4]

Die Einheit des Menſchen mit Gott.

Die Theoſis.

§. 119.

Die höchſte und letzte Beſtimmung, welche der Menſch der Gottheit gegenüber zu erreichen hat, iſt ſeine Einheit mit Gott, welche mehrmals bald als Vergöttlichung (Theoſis), bald als Theilhaftigwerden des Göttlichen bezeichnet wird. Dieſe Einheit mit Gott iſt aber keine ſubſtantielle, ſondern eine ſittlich-religiöſe, und zwar beſteht ſie in der bewußten, freien und lebendigen Gemeinſchaft des creatürlichen Menſchen mit dem abſoluten Gott. So begriffen iſt ſie die Religion ſelbſt, die in ihrer vollen Wirklichkeit auch die Sittlichkeit in ſich ſchließt. In der ſo beſtimmten Einheit des Menſchen mit Gott iſt zugleich die Idee des Menſchen ſchon in ſofern eine erfüllte, als der Menſch, in jener Einheit geiſtig ſtehend, ſich in ſeinem wahren gottgedachten und gottgewollten Weſen nicht nur ebenſo wieder denkt und wieder will, ſondern in dieſem Denken und Wollen ſich ſelbſt ſchon vollzogen hat. Wird dieſe Einheit nicht

1) Röm. 12, 9. 2) Röm. 12, 20. 3) Röm. 12, 13—20.
4) Siehe Dogmatik II. S. 383—390.

als Zuſtand, ſondern als Action betrachtet, die einen Zuſtand bewirken will; ſo iſt ſie darein zu ſetzen, daß im freien Menſchen alle geiſtigen Bewegungen ebenſo von Gott ausgehen, als ſie zu ihm frei zurückkehren, um in ihm, als dem ewigen Ziele, ſich zu vollenden und die wirkliche Vollendung als bleibenden Zuſtand zu haben, welcher Zuſtand im künftigen Leben mit dem der Herrlichkeit identiſch iſt.

1. Haben wir im Obigen vom Menſchen geſehen, daß ſeine höchſte und letzte Beſtimmung in Gott iſt, entſprach dieſer Beſtimmung ein in der Natur des Menſchen vorhandener Zug zur Gottheit, der, im unmittelbaren Gefühle ſeinen Anfang nehmend, alle Kräfte des Geiſtes durchdrang, und ihnen eine beſtimmte Richtung zur Gottheit hin verlieh, welchem Zuge und welcher Richtung ſelbſt wieder eine lebendige Bewegung und Erhebung jener Kräfte entſprach; ſo erweiſt ſich dieſes Alles in dem, was die chriſtliche Theologie Einheit, oder Einigung, oder Vereinigung mit Gott nennt, welche verſchiedenen Ausdrücke nur die Bezeichnungsweiſe für Einen und denſelben Begriff ſind. Dieſer Eine Begriff erleidet für ſich ſelber wiederum keine Aenderung, ob er einfach als Einheit des Menſchen mit Gott, oder als Einheit mit Chriſto ausgeſprochen wird. Denn wie in der Einheit des Menſchen mit Chriſto überall auch die Einheit mit Gott vollzogen wird, ſo führt die durch Chriſtus vermittelte Einheit nur auf die urſprüngliche und weſentliche Beſtimmung des Menſchen zurück, mit Gott Eins zu ſein. Das Chriſtenthum iſt in Allem Zurückführung auf das urſprüngliche Weſen und die urſprüngliche Beſtimmung des Menſchen. Und es iſt es vorzugsweiſe hinſichtlich des Einsſeins mit Gott. Die objective Erlöſungsthat hat dieſes Einsſein (ἓν εἶναι) wieder möglich gemacht, das Einsſein, wie es ſich, wie wir ſpäter ſehen werden, ſtets durch den heiligen Geiſt vollkommen vollzieht, im Urmenſchen wie in dem zu erlöſenden oder erlösten.

2. Das Einsſein des Menſchen mit Gott knüpft ſich urſächlich, nicht aber in ſubſtantieller Abfolge, an die Einheit des Sohnes Gottes mit dem Vater, die für das Verhältniß Gottes zum Menſchen urbildlich, aber in einem ganz beſtimmten, mit einem andern nicht zu verwechſelnden Sinne iſt. Was wir in der Lehre von der Trinität über die Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit des Verhältniſſes zwiſchen Sohn und Vater ausgeſprochen haben, [1]) gilt auch hier, und vor Allem für

1) Dogmatik II. 519—534.

folgende Stelle der Schrift: „Aber ich bitte nicht für ſie allein (die Apoſtel und Jünger), ſondern auch für Diejenigen, welche durch ihr Wort an mich glauben werden; damit Alle Eins ſeien, wie Du, Vater in mir und ich in Dir; damit auch ſie in uns Eins ſeien: auf daß die Welt glaube, daß Du mich geſandt haſt. Und ich habe die Herrlichkeit, welche Du mir gegeben haſt, auch ihnen gegeben, damit ſie Eins ſeien, wie auch wir Eins ſind. Ich in ihnen und Du in mir; damit ſie vollkommen Eins ſeien, und die Welt erkenne, daß Du mich geſandt haſt, und ſie liebſt, wie Du mich auch liebſt.“ [1]) Hier iſt von einer dreifachen Einheit die Rede: von einer Einheit zwiſchen Vater und Sohn, von einer Einheit des Menſchen mit Gott, und einer Einheit der Menſchen unter einander. Die erſte iſt die vorhin geſchilderte einzigartige, bei dieſer Einzigartigkeit aber dennoch urbildliche; urbildlich jedoch nur in dem Sinne, wie Gott überhaupt Urbild, der Menſch aber Nach- oder Ebenbild Gottes iſt. Das Urbild aller endlichen geiſtigen Einheit iſt das trinitariſche Leben der Gottheit: allein dieſes Urbildliche wiederholt ſich in ſeinem Nachbildlichen überall nur ſo, daß alle Weſensgleichheit zwiſchen dem Urbild und dem Nachbild ausgeſchloſſen bleibt. Jene Einheit, welche wir in der Reihe der übrigen die dritte genannt haben, iſt die der Menſchen unter einander. Dieſe dritte gründet ſich in der erſten und in der zweiten. In der erſten, denn es heißt: damit auch ſie in uns Eins ſeien. [2]) Die dritte Einheit ſtützt ſich aber in ſofern auch auf die zweite, als die Menſchen erſt dann unter einander wahrhaft Eins zu werden vermögen, wenn jeder Einzelne mit Gott Eins geworden iſt. Wie ſich die zweite und dritte Einheit im Chriſtenthum durch den Erlöſer, nach dem Ausſpruche: Ich in ihnen, und Du in mir [3]) vollziehe, darüber wird in der Lehre von der Erlöſung die Rede ſein. Hier haben wir einzig noch jenes obige Wie (καθως) ins Auge zu faſſen, welches entweder eine Aehnlichkeit oder eine Gleichheit bedeutet. [4]) Dieſer Ausdruck kann aber nach dem oben geſchilderten einzigartigen Verhältniſſe keiner Schwierigkeit mehr unterliegen. Denn der Sinn der Worte des Erlöſers,

---

1) Joh. 17, 20—23.

2) Joh. 17, 21.: ihre (der Menſchen) Einheit gründet ſich in unſerer Einheit: ſie werden Eins durch uns, d. h. durch unſere Einheit und die Kraft derſelben.

3) Joh. 17, 23.

4) Joh. 17, 21.: Wie du, Vater, in mir, und ich in dir; und Joh. 17, 23.: Damit ſie Eins ſeien, wie wir Eins ſind.

an ſeinen Vater gerichtet, iſt kein anderer als der: die Einheit, welche ewig zwiſchen mir und dir beſteht, ſoll nicht die einzig beſtehende ſein, ſondern es ſoll auch Einheit ſein der Menſchen mit uns und der Menſchen unter einander. Für uns iſt ewige Einheit; aber auch für ſie ſoll Einheit ſein. Damit iſt aber nicht geſagt, daß die Einheit des Menſchen mit Gott und unter einander dieſelbe Einheit, wie die trinitariſche, und daß ſie ſich in derſelben Weiſe vollziehe. Vielmehr ſchließt die genannte Einzigartigkeit der erſten Einheit jede andere als eine gleiche ſchlechthin aus. Dieß iſt auch ſchon in ſofern der Fall, als die Einheit zwiſchen Vater und Sohn für eine ſolche ausgegeben wird, welche ſich durch die zwei andern als die ſie begründende hindurchzieht. Jene erſte iſt die abſolute Einheit, die andern ſind die relativen; die erſte die unentſtandene ewige, die andern ſind die gewordenen. Es waltet hier überhaupt kein anderes Verhältniß, als das allgemeine zwiſchen Gott und Welt. Wie Gott bei der Hervorbringung der endlichen Weſen nicht ſein eigenes Weſen ſetzt und ſetzend wiederholt; ebenſo ſetzt und wiederholt er auch in und für die Welt nicht die abſolute Einheit ſeines eigenen abſoluten Weſens.

3. Bei allem dem aber bedient ſich die göttliche Offenbarung und die auf ſie gegründete Theologie des Ausdrucks Einheit, Einsſein, Einswerden, um die Beſtimmung des menſchlichen Weſens auszudrücken, die in eben dieſer Einheit beſteht. Es iſt jedoch in jenen Sätzen, in welchen der Ausdruck vorkommt, ſtets auf die Art und Weiſe hingewieſen, wie ſich die genannte Einheit vollzieht. Sie vollzieht ſich aber, wie ſpäter umſtändlicher darzuſtellen iſt, ſtets ſittlich-religiös. Und dieß iſt auch da der Fall, wo es nur andeutungsweiſe vorkommt, wie in dem Ausſpruche: Wer dem Herrn anhängt, wird Ein Geiſt mit ihm.[1] Der Ausdruck: Ein Geiſt (ἓν πνευμα) mit dem Herrn, will ſagen: dem Geiſte nach mit dem Herrn verbunden. Was aber dieſe Einheit von Seite des Menſchen bewirkt, iſt das Anhängen, welches ein Folgen, Folgſamkeit-Erweiſen in ſich ſchließt.[2] Damit iſt die Vollziehung der Einheit durch ſittlich-religiöſes Streben genugſam herausgeſtellt.

---

1) 1 Kor. 6, 17.

2) Das Wort κολλαω, κολλαομαι, das in der Stelle gebraucht wird, bedeutet nicht nur: adhaereo alicui, conjungor cum aliquo, Einem anhängen, Luk. 15, 15. Apg. 16, 28., ſondern auch Jemanden folgen, Apg. 8, 29.; die Sache eines Andern ergreifen und zu der ſeinigen machen, Apg. 5, 13. 9, 26. 17, 33. Es heißt endlich auch Jemanden ergeben ſein, Röm. 12, 9. 1 Kor. 6, 16.

Nicht anders verhält es ſich, wenn ſtatt der Einheit oder des Einsſeins mit Gott der Ausdruck geſetzt wird: Der göttlichen Natur theilhaftig werden: [1]) denn die Hindeutung darauf, wie ſich dieſes Theilhaftigwerden vollzieht, iſt die Hindeutung auf einen von Gott eingeleiteten und im Menſchen ſich vollziehenden ſittlich-religiöſen Proceß. [2]) Die wirkliche Einheit mit Gott oder das wirkliche Theilhaftigwerden der göttlichen Natur iſt bedingt, iſt die Folge, iſt das Reſultat eines ſittlich-religiöſen Proceſſes. Die Einheit hat nur Statt, wenn die Bedingung, die Vorausſetzung erfüllt iſt, unter der das vorher nur Mögliche in die Wirklichkeit übergehen kann. Wenn aber dieß ſo und nicht anders ſich verhält; ſo wird unmittelbar durch dieſes innere und weſentliche Verhältniß auch die Natur der Einheit des Menſchen mit Gott beſtimmt. Die Kräfte und Thätigkeiten, welche und indem ſie von Seite des Menſchen die Einheit mit Gott bewirken, ſchaffen nicht ein dem Weſen nach von dem Verſchiedenes, was ſie ſelber ſind: ſondern wie ſie, die Kräfte und Thätigkeiten, ſittlich-religiöſer Natur ſind, ſammt dem Proceſſe, den ſie bewirken; ſo iſt auch das Reſultat, die wirkliche Einheit mit Gott, ihrer Natur nach ſtets eine ſittlich-religiöſe, und nie nimmt in Folge ſolcher Einheit das menſchliche Sein das göttliche an ſich. Die chriſtliche Wiſſenſchaft hat dieß eine Einheit durch und in der Relation (ἑνωσις σχετικη), im Unterſchiede von der Einheit durch das gleiche Weſen (ἑνωσις κατ' οὐσιαν, auch ἑνωσις φυσικη), genannt, welche letztere die Einheit in der Trinität iſt, da die erſtere, die Einheit durch Relation, in der durch Glauben und heilige Geſinnung bewirkten Gemeinſchaft mit Gott beſteht. [3]) Die Einheit in Gott iſt als die abſolute ebenſo ewig als unauflösbar; die Einheit des Menſchen mit Gott iſt als die

---

1) 2 Petr. 1, 4.: ἱνα δια τουτων γενησθε θειας κοινωνοι φυσεως.

2) Die Stelle, wie ſie in ihrem ganzen Umfange bei 2 Pet. 1, 3—7. vorkommt, lautet wörtlich: Wie ſo Alles, was zu einem gottſeligen Wandel dient, hat ſeine göttliche Macht uns geſchenkt, durch die Erkenntniß deſſen, der uns durch Herrlichkeit und Macht berief, wodurch uns die größten und köſtlichſten Verheißungen geſchenkt worden, damit ihr dadurch der göttlichen Natur theilhaftig werdet, wenn ihr den verderblichen Lüſten der Welt entſaget; aber eben deßwegen wendet allen Fleiß an, und zeiget bei eurem Glauben Tugend, bei der Tugend Weisheit, bei der Weisheit Selbſtbeherrſchung, bei der Selbſtbeherrſchung Geduld, bei der Geduld Frömmigkeit, bei der Frömmigkeit Bruderliebe, und bei der Bruderliebe Menſchenliebe.

3) So nach Ammonius in Catena in cap. XIV. Joan. p. 370: ὁ πατηρ ἐν τῳ υἱῳ ἐστιν φυσικως, ἐν ἡμιν δε σχετικως· και ὁταν ἀκουσωμεν ἑνωσιν πατρος και υἱου, την φυσικην νουμεν· ὁταν δε ἑνωσιν θεου και ἀνθρωπων, σχετικην νουμεν την ἐκ πιστεως γινομενην τοις ἁγιοις, και την ἀπο της του πατρος μετοχης κοινωνιαν.

relative eine in der Zeit gewordene und auflösbare: was in der letztern und durch ſie zuſammengetreten iſt, kann ſich wieder trennen. [1]) Aber eben hiedurch zeigt ſich die eigentliche Natur der Einheit des Menſchen mit Gott: ſie iſt eine ethiſche, eine von Seite des Menſchen durch Freiheit bewirkte, und durch dieſelbe Freiheit wieder verlierbare. Die Einheit iſt entſtanden durch Einigung mit Gott, die Einigung aber war eine ethiſche Action. Eine gleiche ethiſche Action iſt die Trennung von Gott, durch welche die Einheit, das Reſultat der Einigung, von ſelbſt ſich aufhebt.

4. In dieſer rein theiſtiſchen Bedeutung hat ſich der Begriff der Einheit des Menſchen mit Gott in der Kirche fortentwickelt, und frei von aller pantheiſtiſchen Entſtellung erhalten. Nur als der andere Ausdruck für die Bezeichnung deſſelben Begriffes galt das Wort: Theilhaftigwerden der Gottheit, welches Wort in die liturgiſche Sprache der Kirche übergegangen iſt. [2])

5. Ein weiterer Ausdruck für die religiös-ſittliche Einigung mit Gott iſt der der Vergöttlichung (*θεωσις*, deificatio). Als Reſultat der Vergöttlichung, wie ſie Proceß iſt, wird das Gottſein angeſehen und der Menſch, der ſich mit Gott geeint hat, ſofort Gott genannt. Hiebei braucht kaum bemerkt zu werden, daß der Ausdruck ſchlechthin uneigentlich und nur bildlich ſei. So kommt er ſchon in der Bibel vor, in welcher die Richter, die an Gottes Stelle das ihnen verliehene Richteramt verwalten, Götter ſowie Söhne des Höchſten genannt werden. [3])

---

1) Suidas definirt dieſe *ἑνωσις* als *διεστωτων πραγματων κοινωνικη συνδρομη*: unio est disjunctarum rerum sociabilis concursus.

2) Bei der Opferung, und zwar bei der Miſchung des Weins mit Waſſer lautet das Gebet: Deus, qui humanæ substantiæ dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti: da nobis per hujus aquæ et vini mysterium, *ejus Divinitatis esse consortes*, qui humanitatis nostræ fieri dignatus est particeps, Jesus Christus, Filius tuus Dominus noster etc. Die Präfation an Chriſti Himmelfahrt enthält die Worte: Qui post resurrectionem suam omnibus discipulis suis manifestus apparuit, et ipsis cernentibus est elevatus in cœlum, *ut nos Divinitatis suae tribueret esse participes.* Die Secret des vierten Sonntags nach Oſtern lautet: Deus, qui nos per hujus sacrificii veneranda commercia, *unius summae Divinitatis participes effecisti*: præsta, quæsumus, ut sicut tuam cognoscimus veritatem, sic eam dignis moribus assequamur. Die letzten Worte zeigen an, daß das Theilhaftigwerden der Gottheit ebenſo ein ethiſcher Proceß iſt, als ſein Reſultat, das Theilhaftigſein, welches der Einheit gleichzuſetzen iſt.

3) Pſ. 81 (82), 1—8.: Gott ſteht mitten in der Verſammlung der Götter, und richtet darin die Götter. Wie lange richtet ihr unrecht, und nehmet die Partei

Die Väter der Kirche nun, welche ſich hinſichtlich des Menſchen des Ausdrucks: **Vergöttlichung** oder: **Gottwerden** (*θεον γενεσθαι, θεωθηναι, ἀποθεωθηναι, θεοποιηθηναι*) bedient haben, haben ſelten vergeſſen, die Bedingung oder Vorausſetzung hervorzuheben, unter welcher ſie jener Worte ſich bedienen. Es iſt von ihnen ausdrücklich bemerkt worden, daß ſie das Wort nur **uneigentlich** und **bildlich** faſſen, daß ſie die Einheit zwiſchen Gott und dem Menſchen keineswegs für eine **ſubſtantielle** halten, ſondern die Vorſtellung einer ſolchen ſchlechthin abweiſen, daß ſie vielmehr den Ausdruck auf die **höchſte intellectuelle** und **ſittlich-religiöſe Vollkommenheit** beziehen, die ſie damit allein bezeichnen wollen. Was insbeſondere die Einheit zwiſchen Gott und dem Menſchen vermittle, ſei die **Liebe**. In dieſem Sinne handeln über die Vergöttlichung **Clemens von Alexandrien**,[1] **Dionyſius Areopagita**,[2])

---

der Sünder? Sprechet Recht dem Armen und der Waiſe! Schaffet Recht dem Niedrigen und dem Armen! Rettet den Armen, und reiſſet den Dürftigen aus der Hand des Sünders! Sie erkennen es nicht, noch ſehen ſie es ein, im Finſtern wandeln ſie; es wanken alle Grundveſten der Erde. Ich habe geſagt: **Ihr ſeid Götter und Söhne des Höchſten**; aber wie Menſchen werdet ihr ſterben, und wie jeder der Fürſten fallen. Steh' auf, Gott! richte du die Erde; denn du erbeſt aus allen Völkern.

1) *Clem. Alex.* Strom. IV. c. 23. p. 632: *τουτῳ δυνατον τῳ τροπῳ τον γνωστικον ἠδη γενεσθαι θεον.* Die im Vorausgegangenen angegebene Weiſe (*τροπος*), wie der wahre Gnoſtiker **Gott wird**, iſt aber keine andere, als die intellectuelle und ethiſche Vollendung des Menſchen. Ebenſo Strom. VI. c. 14. p. 797: nachdem unmittelbar vorher vom guten Gewiſſen, von der Heiligkeit in Beziehung auf Gott, von der Gerechtigkeit gegen die Menſchen, von der Reinheit der Seele, von ehrbaren Gedanken, keuſchen Worten und frommen Werken die Rede geweſen, heißt es: *οὑτως δυναμιν λαβουσα κυριακην ἡ ψυχη, μελετᾳ εἰναι θεος.* Vgl. Protrept. c. 11. Paedag. I. c. 6. p. 113. III. c. 1. p. 251. Strom. II. c. 20. p. 494. Unſere **Philoſophie des Chriſtenthums** I. S. 555 ff. Dieſer ſelbe **Clemens**, der von einem Gottwerden des Menſchen ſpricht, weist aber mit größter Klarheit und Beſtimmung die, wie er ſie nennt, häretiſche Vorſtellung von einer **ſubſtantiellen Einheit** des Menſchen mit Gott zurück, Strom. l. II. c. 16. p. 467, 468: *ὁ θεος δε οὐδεμιαν ἐχει προς ὑμας φυσικην σχεσιν, ὡς οἱ των αἱρεσεως κτισται θελουσι· οὐτ' εἰ ἐκ μη ὀντων ποιοιη, οὐτ' εἰ ἐξ ὑλης δημιουργοιη· ἐπει το μεν, οὐθ' ὁλως ὀν· ἡ δε, κατα παντα ἑτερα τυγχανει του θεου· εἰ μη τις μερος αὐτον και ὁμοουσιους ἡμας τῳ θεῳ τολμησει λεγειν.* Gott würde ja, meint **Clemens** weiter, in den Menſchen als in den **Theilen von ihm** auch ſündigen: *εἰη γαρ ἀν οὑτως, ὁ μηδ' εἰπειν θεμις, μερικως ἁμαρτανειν ὁ θεος, εἰ γε τα μερη του ὁλου μερη και συμπληρωτικα του ὁλου.*

2) Nach ecclesiast. hierarch. sect. III. p. 200 edit. Paris. iſt die Theoſis eine Verähnlichung und Einigung mit Gott: *θεωσις ἐστι ἡ προς θεον, ὡς ἐφικτον, ἀφομοιωσις τε και ἑνωσις* (*ἑνωσις* bedeutet ſowohl die Einigung als das Geeinigtſein). Er legt in ſie nur etwas Analoges, coelest. hierarch. c. 1. sect. III. p. 11.

- Pachymeres,[1]) Theophilus,[2]) Athanaſius,[3]) Theodoret,[4]) Gregor v. Nazianz,[5]) Gregor v. Nyſſa,[6]) Photius,[7]) Cyrill v. Alex.,[8])

την ἡμων ἀναλογον θεωσιν. Was er unter dem Analogen verſtehe, wird aus ecclesiast. hierarch. sect. IV. p. 200 klar, wo die von Natur ſeiende Gottheit, welche das Princip jeder Vergöttlichung in ſich trägt, von den endlichen geiſtigen Weſen unterſchieden wird, welche von der göttlichen Liebe in jene heilige Ordnung eingeführt werden, in der von ihnen geſagt wird, ſie ſeien vergöttlicht: ἡ φυσει θειοτης, ἡ ἀρχη της θεωσεως, ἐξ ἧς το θεουσθαι τοις θεουμενοις ἀγαθοτητι θειᾳ την ἱεραρχιαν, ἐπι σωτηριᾳ και θεωσει παντων των λογικων τε και νοερων οὐσιων, ἐδωρησαν.

1) Zu Dionysii eccles. hierarch. p. 210: το σωζεσθαι ἀπο ἀλλοτριωσεως θεου, προσπελαζειν τῳ θεῳ και θεωσις ἐστι. Vermittelt wird die Theoſis durch Liebe p. 211: ἐθεωθησαν τη προς θεον ἀγαπησει.

2) *Theophil.* ad Autol. l. II. c. 24 (34): μετεθηκε δε αὐτον (τον ανθρωπον) ὁ θεος ἐκ της γης, ἐξ ἧς ἐγεγονει, εἰς τον παραδεισον διδους αὐτῳ ἀφορμην προκοπης, ὁπως αὐξανων και τελειος γεγενομενος, ἐτι δε και θεος ἀναδειχθεις οὑτως και εἰς τον οὐρανον ἀναβη· μεσος γαρ ὁ ἀνθρωπος ἐγεγονει.

3) Chriſtus iſt Menſch geworden, um uns zu vergöttlichen; de incarnat. Tom. I. p. 108 ed. Paris. 1627: αὐτος (Chriſtus) ἐνηνθρωπησεν, ἱνα ἡμεις θεοποιηθωμεν. Vgl. epist. ad Adelph. Tom. I. p. 158: γεγονεν ἀνθρωπος, ἱνα ἡμας ἐν ἑαυτῳ θεοποιηση· Orat. II. contr. Arian. Tom. I. p. 345: και ἐθεοποιησε τους ἀνθρωπους, γενομενος αὐτος ἀνθρωπος. Wie wenig Athanaſius pantheiſtiſchen Gedanken zugethan war, geht ſchon daraus hervor, daß er adv. gent. cc. 8. 16. 25. 26. 30—33. 34—37 die Vergötterung des Endlichen für ein Produkt der Sünde hält.

4) *Theodor.* in Psalm. 49: κυριως ἀν θεοι κληθειν οἱ κατ' εἰκονα θειαν γεγενημενοι, και ἀκηρατον την εἰκονα φυλαξαντες.

5) Orat. VII. n. 23: Χριστῳ συνταφηναι μεδει, Χριστῳ συναναστηναι, συγκληρονομησαι, Χριστῳ, υἱον γενεσθαι θεου, θεον αὐτον.

6) Orat. XII. contr. Eunom. Tom. II. p. 722 ed. Paris. 1638; er findet den Grund der Bezeichnung in der Güte, alſo im Ethiſchen: οἰδαμεν και ἐπι ἀνθρωπου τουτο το ὀνομα παρα της γραφης τεταγμενον· ἀλλα διαιρει την ἐκ της ὁμωνυμιας κοινοτητα, το ἰδιαζον ἐφ' ἑκατερου της σημασιας· ὁ μεν γαρ πηγη της ἀγαθοτητος ὠν, ἀπ' αὐτης ὀνομαζεται· ὁ δε μετεχων της ἀγαθοτητος, συμμετεχει και του ὀνοματος. Cfr. Tom. II. p. 15.

7) Epist. 162. p. 215 ed. Londin. 1651, δευτερᾳ δε ταξει, και μεθεξει της πρωτης αἰτιας, λεγοιτ' ἀν και των ἀνθρωπων ἐκεινος θεος, ὁς, ἐφ' ὁσον εστι δυνατον, γεννητῃ φυσει, εἰς μιμησιν ἑαυτον, ἀρετων ἀσκησει, διαπλαττοι θεον. Και γαρ ὡσπερ κυριως μεν ἐστιν ἀγαθον ἡ θεια και παντουργος φυσις· κατα μεθεξιν δε και των ἀνθρωπων ὁσα διακαθαρσει βιον, της ἐκειθεν ἀκτινος ἐναγασθησαν, ταις μαρμαρυγαις· οὑτω και θεος, οὐ μονον ἡ παντων δεσποζουσα και κατεξουσιαζουσα φυσις, 'αλλα και τους ἀνθρωπους ἐστιν ἰδειν ταυτης ἠξιωμενος της ὀνομασιας.

8) *Cyrill. Alex.* ad Joan. 8, 47. p. 567 ed. Paris. 1638: ἐκ θεου φησι τον ἐξ ἀρετης και ἐννομου πολιτειας προσοικειωθεντα θεῳ, και ἠξιωμενον ὡσπερ της προς αὐτον συγγενειας, καθο και ἐν τεκνοις καταταττειν τους τουτους ἀξιοι

Ammonius,[1]) Johannes Damascenus,[2]) Hilarius,[3]) Auguſtinus,[4]) Bernhard v. Clairvaux.[5]) — Obſchon aber die Einheit des Menſchen mit Gott keine ſubſtantielle iſt; ſo gründet ſie ſich doch in der

---

1) In Catena in Joan. p. 239, wo ausdrücklich die ſubſtantielle Einheit in Abrede geſtellt, und nur die durch den Glauben und ein geheiligtes Leben geſtiftete feſtgehalten wird: *τους πιστους ἐκ του θεου λεγει, οὐ κατ' ουσιαν, ἀλλα κατα το ἐξ αὐτου τον τυπον της εὐσεβειας λαβειν, και οἰκειωθηναι αὐτῳ, ἐξ ἀρετης και εννομου πολιτειας.*

2) Orthod. fid. II. 12: Die Theoſis iſt keine Verwandlung in die göttliche Natur: *θεουμενον δε τῃ μετοχῃ της θειας ἐλλαμψεως, και οὐκ εἰς την θειαν μεθισταμενον οὐσιαν.*

3) De trinit. l. IX. cc. 4. 5, l. X. c. 7; dieſelbe Vorſtellung, wie oben bei Athanaſius.

4) Serm. 166 de verbis Apostoli, Ephes. 4: *deponentes mendacium, loquimini veritatem*, et Psalm. 115: *omnis homo mendax*. n. 4: Non enim ita tibi dicitur, ut homo non sis, ut pecus sis; sed ut sis inter eos, quibus dedit potestatem filios Dei fieri. Deus enim Deum te vult facere, non natura, sicut est ille quem genuit; sed dono et adoptione. Sicut enim ille per humanitatem factus est particeps mortalitatis tuæ; sic te per exaltationem facit participem immortalitatis suæ. *Serm.* 121 de verbis Joan. 1. *mundus per ipsum factus est*, n. 1, nach der Vorſtellung: Was man liebt, das wird man ſelber: homines mali mundus vocantur, homines infideles mundus vocantur. Inde acceperunt nomen, ex eo quod amant. *Amando Deum, efficimur dii:* ergo amando mundum, dicimur mundus. Sodann Enchirid. ad Laurent. c. 56 in Betreff der Gläubigen, die ein Tempel der Gottheit genannt werden: Templum Dei aedificari ex diis, quos facit non factus Deus. Wie ſehr Auguſtinus gegen die Vorſtellung gekämpft habe, der Menſch ſei aus der göttlichen Subſtanz, iſt bekannt; man vgl. *de anima et ejus orig.* ad Petr. presb. II. 3: *Tolerabilius* enim, quod quidem falsum est, *tamen*, ut dixi, *tolerabilius* ex aliqua alia creatura, quam quidem jam fecerat Deus, quam *ex Dei natura animam conditam crederes.* . . . Abjice frater, abjice obsecro istam non plane fidem, *sed execrandae impietatis errorem*, ne homo gravis, seductus a juvene et a laico et a laico presbyter, cum istam catholicam fidem esse arbitraris, de numero fidelium, quod a te avertat Dominus, eximaris. *De tempore serm.* 129, 3: Si quis dixerit atque crediderit, animam humanam Dei portionem vel Dei esse substantiam, anathema sit. Vgl. de genesi ad litt. VII. 1. 2. 3; de fide et symb. c. 4; de fide ad Petrum diac. c. 3; de anima et ejus orig. ad Renat. I. 15; Conf. IV, 15. VIII, 10: de genesi contra Manich. II, 8; de morib. Manich. II, 11. 13. Epist. 28 ad Hieron. de civ. Dei VIII, 5; de libero arbitr. II, 6. Vgl. Gangauf: Metaphyſiſche Pſychologie des heiligen Auguſtinus, erſtes Heft, S. XXXII ff.

5) In Canticum serm. 71. Nachdem von der Einheit in der Trinität die Rede geweſen, heißt es n. 8 weiter: Quo contra homo et Deus, quia unius non sunt substantiæ vel naturæ, unum quidem dici non possunt, unus tamen spiritus certa et absoluta veritate dicuntur, si sibi glutino amoris inhaereant. Quam quidem unitatem non tam essentiarum cohaerentia facit, quam conniventia voluntatum. Und n. 10: Atqui Deum et hominem, quia propriis exstant ac

weſentlichen Einheit des trinitariſchen Seins und Lebens der Gottheit in ſofern, als dieſe das, wenn auch über allen Vergleich erhabene und nur ethiſch nachahmbare Urbild jeder Einheit iſt, [1] wenn auch damit nicht geſagt ſein will, daß das Abſolute des Denkens und Wollens in Gott als ſolches durch den nur relativen Menſchen ſchlechthin nachahmbar ſei. So weit es aber nachahmbar iſt, knüpft ſich an die Vergöttlichung des Menſchen die künftige Seligkeit. [2] In dieſem Sinne aber iſt die Vergöttlichung als Gemeinſchaft mit Gott, und zwar als ſchon erreichte genommen.

6. Der Begriff der Einheit löst ſich fortwährend in den der Gemeinſchaft auf: während die Einigung oder die Vereinigung des Menſchen mit Gott die Einheit als Reſultat und dieſes als Zuſtand will, iſt die Einheit als Reſultat die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott [*κοινωνια του ἀνθρωπου μετα του θεου*, societas hominis cum Deo]. [3] Dieſe Gemeinſchaft iſt das Endziel aller Offenbarungen Gottes an den Menſchen, wie ſie ſchon der Zweck der Schöpfung deſſelben war. Ebenſo iſt in der Gemeinſchaft jede Eigenſchaft geſetzt, die der Einheit

---

distant et voluntatibus et substantiis, longe aliter in se alterutrum manere sentimus, id est, non substantiis confusos, sed voluntatibus consentaneos. *Et haec unio ipsis communio voluntatum, et consensus in charitate.* Felix unio, si experiaris; nulla, si comparaveris. *Tractat.* de charitate, c. 4. n. 20: Deum homini et hominem Deo unit charitas, non solum illa ineffabili unitate, qua nostra natura unitur verbo aeterno in unitate personæ, quam efficit utique illa charitas, qua ante mundi constitutionem nos dilexit: sed etiam de qua ait Apostolus: *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est.* Profecto unitas haec amoris est, quia homo totis praecordiis et totis votis supernæ et aeternæ voluntati conformis unitur Deo, glutino quod non dissipabitur. Est enim charitas vinculum perfectionis, quo mentes fidelium arctissimo complexi sibi invicem haerent, et suo capiti per omnes juncturas connectuntur in unum corpus, in mutuo participio bonorum omnium.

1) *Bernard.* de considerat. l. V. c. 8. n. 19: Verum haec omnia quid ad illud summum, atque, ut ita dicam, unice Unum, ubi unitatem consubstantialitas facit. Huic Uni quodvis illorum si assimiles, erit quoquo modo unum: si compares, nullo. Igitur inter omnia quæ recte unum dicuntur, arcem tenet Unitas Trinitatis, qua tres personæ una substantia sunt. Secundo loco illa præcellit, qua e converso tres substantiæ una in Christo persona sunt. Porro haec et quæcunque alia dici una possunt, summæ illius unitatis imitatione, non comparatione.

2) *Gregor. Niss.* de anima et resurrectione, ed. Krabinger. p. 148. Nachdem über die künftige Seligkeit verhandelt worden, die kein Auge geſehen und kein Ohr gehört hat, heißt es weiter: *τουτο δε οὐδεν ἀλλο ἐστι, κατα γε τον ἐμον λογον, ἡ το ἐν αὐτῳ τῳ θεῳ γενεσθαι· το γαρ ἀγαθον το ὑπερ ἀκοην, και ὀφθαλμον, και καρδιαν αὐτο ἀν εἰη το του παντος ὑπερκειμενον.*

3) 1 Joh. 1, 6.

zukommt, ſowie hinwiederum aus ihr alle jene Folgen fließen, die wir als Wirkungen der Einheit mit Gott erkannt haben. Auch die ſpätere Erlöſung hatte kein anderes Ziel, als die durch die Sünde verloren gegangene Gemeinſchaft wieder herzuſtellen.[1]) Nur ein anderer Ausdruck für den Begriff der Gemeinſchaft mit Gott iſt der andere: In Gott ſein (ἐν Θεῷ εἶναι, in deo esse), womit von ſelbſt das Sein Gottes im Menſchen geſetzt iſt. Daß dieſes Sein des Menſchen in Gott und Gottes im Menſchen durch Chriſtus den Erlöſer vermittelt ſei, thut der Allgemeinheit ſchon deßwegen keinen Eintrag, weil es ja eben der Zweck der Erlöſung iſt, Alles ins Urſprüngliche zurückzuführen. Dahin lauten nun folgende Ausſprüche der Schrift Joh. 17, 22. 23.: Auch die Herrlichkeit, die du mir gegeben, habe ich ihnen gegeben, damit ſie Eins ſeien, wie auch wir Eins ſind; ich in ihnen, und du in mir, auf daß ſie unter einander vollkommen Eins werden, damit die Welt erkenne, daß du mich geſandt, und ſie geliebet, wie du mich geliebet haſt. 1 Joh. 5, 20.: Aber wir wiſſen auch, daß der Sohn Gottes gekommen iſt, und uns den Sinn gegeben hat, den wahrhaftigen Gott zu erkennen; ja vereint ſind wir mit dem Wahrhaftigen in ſeinem Sohne. Dieſer iſt der wahrhaftige Gott und das ewige Leben. Das Sein des Menſchen in Gott hat aber nicht die Beſtimmung, ein nur Vorübergehendes zu ſein; es ſoll vielmehr ein Stetiges und Dauerndes ſein. Um dieſe Stetigkeit und Dauer des Seins in Gott auszudrücken, bedient ſich die Schrift der Formel: in Gott bleiben (μενειν ἐν Θεῷ, in deo manere): ſo in den Stellen 1 Joh. 3, 24.: Wer ſeine Gebote hält, der bleibt in ihm, und er in ihm; daran erkennen wir, daß er in uns bleibt, an dem Geiſte nämlich, den er uns gegeben hat. 1 Joh. 4, 12. 13. 16.: Niemand hat Gott jemals geſehen; wenn wir aber uns einander lieben, dann bleibt Gott in uns, und ſeine Liebe iſt in uns vollkommen. Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben, und er in uns, daß er uns ſeinen Geiſt mitgetheilt hat . . . . Ja wir haben gläubig erkannt die Liebe, die Gott zu uns hat. Gott iſt die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott in ihm.

---

1) 1 Joh. 1, 1—3.: Was von Anfang her war, was wir gehört, was wir mit unſern Augen geſehen, was wir genau beobachtet und mit unſern Händen berührt haben, in Beziehung auf das Wort des Lebens, — ja erſchienen iſt das Leben, wir haben es geſehen und ſind ſeine Zeugen, und verkündigen euch das Leben, das ewige, das beim Vater war und uns erſchien, — was wir geſehen und gehört haben, das verkündigen wir euch, damit auch ihr Gemeinſchaft mit uns habet, und unſere Gemeinſchaft eine Gemeinſchaft ſei mit dem Vater und mit ſeinem Sohn Jeſu Chriſto.

Daß das, was das Bleiben des Menſchen in Gott und Gottes im Menſchen vermittelt, die *Liebe* ſei, iſt aus den obigen Stellen klar. Das im Allgemeinen Geſagte wiederholt ſich, wenn von der Reſtauration der Menſchheit durch Chriſtus die Rede iſt. Das Bleiben iſt ein *Bleiben in Chriſto.*[1]) Haben wir oben als das, was das Bleiben in Gott vermittelt, die Liebe und damit ein Ethiſches erkannt; ſo iſt dieſes Vermittelnde in andern Stellen an das *Halten der Gebote* und an den *geheiligten Wandel* geknüpft, was ſelbſt nun wieder eine ethiſche Vermittlung iſt.[2]) Mit den obigen Ausdrücken für die Einheit mit Gott iſt aber die Zahl der Formeln noch nicht erſchöpft. Eine fernere Formel iſt: *Den Vater oder den Sohn Haben,*[3]) womit der ſtete Beſitz, das *Zum-Eigenthum-Gemachthaben* ausgedrückt iſt: dem mit Gott Verbundenen, dem Religiöſen iſt Gott nicht ein *Fremdes, ſchlechthin Aeußerliches,* wenn er ihm auch ſtets ein *Anderes* bleibt, weil das religiöſe Verhältniß, wie wir geſehen, alle ſubſtantielle Einheit, alle Weſensidentität ausſchließt, und damit jede Vorſtelluug, wonach der Menſch, den wir oben als eine in ſich abgeſchloſſene individuelle Perſönlichkeit erkannt haben, entweder in die Subſtanz Gottes aufgelöst, oder zur äußern Erſcheinungsform Gottes gemacht werden ſollte, der ſonach die Seele des Menſchen oder vielmehr der Menſchheit wäre.[4]) Wie aber

---

1) Joh. 6, 57. 58.: Wer mein Fleiſch ißt, und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm. Gleichwie der lebendige Vater mich geſandt hat, und ich durch den Vater lebe; ſo wird auch der, welcher mich iſſet, durch mich leben. Joh. 15, 4—7.: Bleibet in mir, ſo wie ich in euch. So wenig das Schoß aus ſich ſelbſt, wenn es nicht am Weinſtock bleibet, Frucht bringen kann; eben ſo wenig auch ihr, wenn ihr nicht in mir bleibet. Ich bin der Weinſtock, ihr ſeid die Schoſſe. Wer in mir bleibt, ſo wie ich in ihm, der wird viele Frucht tragen. Denn ohne mich könnt ihr nichts thun. Wer nicht in mir bleibet, der wird hinausgeworfen werden, wie ein Schoß, das verdorret iſt; ſolche lieſet man zuſammen, und wirft ſie ins Feuer zum Verbrennen. Wenn ihr in mir bleibet, und meine Lehren in euch bleiben; ſo bittet, um was ihr wollet, es wird euch gewährt werden.

2) 1 Joh. 1, 3—6.: Und daran können wir wahrnehmen, daß wir ihn kennen, wenn wir ſeine Gebote halten. Wer ſagt: ich kenne ihn, und hält ſeine Gebote nicht, der iſt ein Lügner, und die Wahrheit iſt nicht in ihm. Wer aber ſeine Lehre befolgt, in dem iſt wahrhaftig die Liebe Gottes vollkommen; daran erkennen wir, daß wir in ihm ſind. Wer ſagt: er bleibe in ihm, der muß auch wandeln, wie er gewandelt hat.

3) 1 Joh. 2, 23.: *ἐχειν τον πατερα.* 1 Joh. 5, 12. 2 Joh. 9: *ἐχειν τον υἱον του θεου.*

4) Gerade hierüber hat K. *Fromman* in ſeinem *Johanneiſchen Lehrbegriff* S. 186 ſehr gute Gedanken geäußert, die Jeder zu wiederholen ſich entſchließen darf. Aber es fällt ſehr auf, daß er ſchon S. 187, 188 durch die Vorſtel-

Gott durch die Einheit mit ihm das Eigenthum des Menſchen wird; ſo umgekehrt auch der Menſch das Eigenthum Gottes; er iſt ſein.[1]) Eine weitere hieher gehörige Formel iſt die: Aus Gott geboren werden.[2]) Deutet dieſer Ausdruck einen Proceß an, und iſt dieſer gleich dem der Vereinigung mit Gott; ſo iſt das hieraus ſich ergebende Reſultat, als Zuſtand angeſehen, das: Aus Gott ſein, ἐκ του θεου εἰναι.[3]) Dieſe letztere Formel geht von ſelbſt in die andere über: Kind Gottes ſein. Der aus Gott Geborne, und der in Folge dieſer Geburt aus Gott Seiende iſt — Kind Gottes.[4])

7. Wir haben bisher die Einheit des Menſchen mit Gott theils nur im Allgemeinen, theils nur im negativen Sinne beſchrieben, in dem letztern ſo, daß wir jene pantheiſtiſchen Beſtimmungen von dem Begriffe ausgeſchloſſen, nach welchen an eine ſubſtantielle Einheit mit Gott, an eine Auflöſung des Menſchen ins Göttliche, oder umgekehrt, gedacht wird. Indem wir aber nunmehr zu den beſondern und poſitiven Beſtimmungen der Einheit übergehen, könnte für die Beſchreibung ſogleich eine Schwierigkeit darin gefunden werden, daß die Einheit, als Leben gedacht, als ein in ſich kreiſendes Leben, das es immer iſt, auch in ſofern erſcheint, als die Momente, die in dieſem Leben als die weſentlichen und maaßgebenden ſich herausſtellen, bald ſo vorkommen, wie ſie Urſachen, bald aber auch ſo, wie ſie Wirkungen ſind. Was hier als Urſache eines andern Moments erſcheint, erſcheint dort als Wirkung eben dieſes andern Moments. Unter dieſe Momente rechnen wir: das Aus-Gott-Geborenwerden, die Gemeinſchaft mit Gott, die Wahrheit, die Liebe,

---

lung von Chriſtus als dem Weinſtock und ſeinem Verhältniß zu den Gläubigen als den Rebſchoſſen ſich dahin bringen läßt, von einer ſubſtantiellen Einheit zu ſprechen, als ob dieſer Gedanke nicht im klaren Widerſpruche mit dem obigen wahren ſtände. Er ſagt aber: „Es findet alſo auch eine ſubſtantielle Einheit zwiſchen dem Stamme und den Zweigen ſtatt. So wird denn alſo auch der Menſch, wenn er in Gemeinſchaft mit Gott getreten iſt und in ihm bleibt, ſo in das göttliche Weſen gleichſam eingeſenkt gedacht werden müſſen, daß er Theil hat an dieſem göttlichen ſubſtantiellen Weſen ſelbſt und ſein Leben und Sein identiſch iſt mit dem göttlichen Leben und Sein und in demſelben aufgeht.“

1) Joh. 17, 9.: Für ſie bitte ich, die du mir übergeben haſt: denn ſie ſind dein, σοι εἰσιν.

2) Im Griechiſchen ἐκ του θεου γεννηθηναι. Joh. 1, 13. 1 Joh. 3, 9. 1 Petr. 1, 23.

3) Joh. 8, 47. 1 Joh. 3, 9. 4, 6. 5, 19.

4) Der Menſch als τεκνον του θεου. Röm. 8, 16. 17. 21. 9, 8. Epheſ. 5, 1. 1 Joh. 3, 1. 2. 10. Nach 1 Joh. 3, 9. iſt ὁ γεγεννημενος ἐκ του θεου ſchon an ſich daſſelbe was τεκνον του θεου.

das Halten der göttlichen Gebote u. ſ. w. Und doch heben ſich die Momente in dieſem gegenſeitigen cauſalen Verhalten zu einander weder auf noch verwirren ſie einander; ſondern ſie alle erweiſen ſich eben als die integrirenden Momente eines in ſich harmoniſchen Ganzen: aber nicht als todte Momente, als reine Aggregate ſind ſie vorhanden, ſondern als Momente, die leben und lebendig wirken, und dadurch ein lebendiges Leben als organiſirte Einheit darſtellen. Was aber jenes Verhalten der Momente einander gegenüber angeht, wonach ſie bald als Urſachen, bald als Wirkungen erſcheinen; ſo wird dieſes gegenſeitige Verhalten alſo ſich erweiſen, daß, wenn ein Moment als dasjenige hervortritt, welches ein anderes im cauſalen Sinne hervorruft, das hervorgerufene auf das hervorrufende ſo kräftig zurückwirkt, daß es dieſes ſofort beſtimmt, ſo daß durch dieſes beſtimmende Zurückwirken es nun ſelbſt ihm gegenüber als ein cauſales erſcheint. Wir glauben ſowohl dem Ganzen als ſeinen integrirenden Momenten genug zu thun, wenn wir die Einheit mit Gott als die der Idee entſprechende, vollendete Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott zum Mittelpunkte der Vorſtellung machen, um ſie ſofort im Zuſammenhange mit jenen Momenten zu beſchreiben, womit ſich noch die ſtete Rückſicht auf die Gründe, worauf die Gottesgemeinſchaft beruht, ſo wie auf die Folgen, in welche ſie führt, von ſelber verbindet. Die Einheit des Menſchen mit Gott ſelbſt aber wird nur dann wahrhaft nach ihrem Weſen und nach ihren Eigenſchaften geſchildert werden, wenn die Darſtellung der Einheit nur die Darſtellung der Religion ſein wird. Die wahre Einheit des Menſchen mit Gott erreicht, erfüllt und ſtellt ſich dar in der Religion, welche Gemeinſchaft mit Gott iſt.

8. Und zwar iſt Religion — als wirkliche und wahre Einheit — die bewußte, freie und lebendige Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott,[1]) womit noch weiter dasjenige Alles gegeben iſt, was in dieſer Gemeinſchaft an ſich ſchon mitgeſetzt iſt, wie, daß ſie durch Gehorſam ſich bewährt, heilig iſt u. dgl. Die Religion, ſagten wir, iſt Gemeinſchaft. Wir begreifen unter dieſer die Gemeinſchaft als die eines endlichen perſönlichen Weſens mit dem abſoluten und abſolut perſönlichen Weſen. Damit iſt ausgeſagt, daß der Accent vorerſt auf das Perſönliche zu legen ſei. Es iſt Gemeinſchaft der endlichen Perſon mit der abſoluten Perſon. Dieſe Gemeinſchaft iſt nicht Gemeinſchaft einer Perſon mit einer andern, die mit dieſer andern gleiches Weſen und durch

1) Vgl. unſere Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften, I. Bd. 2te Aufl. S. 189—195.

die Gleichheit des Weſens gleiche Würde hat, wie in der Trinität. Es iſt auch nicht Verbindung zweier Naturen zu Einer Perſon, wie im Gottmenſchen Chriſtus; ſondern es iſt Gemeinſchaft des creatürlichen, perſönlichen Menſchen mit dem abſolut perſönlichen Gott, welcher ebenſo der Urheber, wie das letzte Ziel des Menſchen iſt. Darin, daß die Gemeinſchaft eine Gemeinſchaft zwiſchen Perſonen iſt, liegt der Grund, warum oben von der falſchen Einheit geſagt wurde, ſie beſtehe darin, daß entweder der Menſch in Gott aufgehe, oder das göttliche Weſen im Menſchen als in einer äußerlichen Form zur Erſcheinung komme. Denn von der Perſönlichkeit haben wir geſehen, daß ſie als Ichheit in der unauflöslichen und untheilbaren Selbſtheit beſteht, daß ſie ein Sein, Leben und Bewegen in ſich, durch ſich und für ſich in dem Sinne iſt, daß ſich dieſes Sein, Leben und Bewegen — wohl in Beziehung, und noch mehr, in perſönliche Gemeinſchaft ſetzen kann mit andern perſönlichen Weſen, daß aber eben die ſich überall ſelbſt wahrende Perſönlichkeit eben ſo wenig eine Verwandlung des Menſchen in Gott, als eine Verwandlung Gottes in den Menſchen zuläßt.[1]) Als die Elemente, in welchen ſich das Perſönlichkeitsprincip oder die reine Perſönlichkeit ſetzt, haben wir die Intelligenz, den Willen und das Gemüth erkannt.[2]) In dieſen ſelben Elementen ſetzt aber die Perſönlichkeit auch ihre Gemeinſchaft mit jedem andern perſönlichen Weſen, ſowie mit dem abſoluten und abſolut perſönlichen — der Gottheit, welche Gemeinſchaft wir als religiöſe, oder ſelbſt als Religion erkannt haben, — eine Gemeinſchaft folglich, die ſich durch Intelligenz, Willen und Gemüth vollzieht. Dieſe Gemeinſchaft ſetzt ſich nicht im Weſen, ſo daß dieſes ein Gemeinſames zwiſchen Gott und dem Menſchen wäre. Wohl aber ſetzt ſich dieſe Gemeinſchaft mit dem ganzen und vollen perſönlichen Weſen.[3]) Es gibt demnach keine Grundkraft, kein Grundvermögen und keine Seite des perſönlichen Weſens des Menſchen, das nicht in die Gemeinſchaft mit Gott hineingezogen wäre,

---

1) Ueber die Perſönlichkeit des Menſchen und den unauflöslichen identiſchen Charakter derſelben ſiehe oben S. 688—696, und 696—731.

2) Siehe oben S. 688—696.

3) Sofern dieſe Gemeinſchaft in der Liebe beſteht oder durch ſie ſich offenbart, heißt es dießfalls 5 Moſ. 6, 5.: Du ſollſt Jehovah deinen Gott lieben mit ganzem Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen. Vgl. 5 Moſ. 10, 12. 11, 1. 30, 6. 16. Das Neue Teſtament ſagt Matth. 22, 37.: mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit dem ganzen Gemüthe, und Mark. 12, 30.: mit deinem ganzen Herzen, deiner ganzen Seele, deinem ganzen Gemüthe und mit aller deiner Kraft.

und durch die ſich dieſe Gemeinſchaft nicht darſtellte. Das Sein des Menſchen in Gott iſt ein Sein des ganzen Menſchen in ihm: und das Sein Gottes im Menſchen ein Sein Gottes im vollen, ungetheilten Menſchen. Obſchon aber dadurch, daß keine Kraft und kein Vermögen ausgeſchloſſen iſt, die innerſte und engſte Gemeinſchaft ſich darſtellt; ſo bleibt deßungeachtet doch die Verſchiedenheit des göttlichen und menſchlichen Weſens fort beſtehen, und die Gemeinſchaft iſt als eine religiöſe an das beſtändige Bleiben des Unterſchiedes geknüpft.

9. Wie aber das Perſönlichkeitsprincip die Intelligenz, den Willen und das Gemüth in ſeinen Kreis hinein zieht, [1]) um dadurch die Perſönlichkeit in ihrem vollen und ganzen Umfange zu geſtalten; ſo ſetzt es ſich nun auch in dieſen Elementen, um ſein höchſtes Ziel in Gott zu erreichen, wohin es ſich, wie wir oben geſehen, [2]) durch das Gewiſſen hingewieſen ſieht, um nicht falſches Perſönlichkeitsprincip zu werden. Indem nun aber einerſeits das Perſönlichkeitsprincip in der Gemeinſchaft mit Gott ſeine höchſte und wahrſte Beſtimmung ſucht, andrerſeits aber in Intelligenz, Willen und Gemüth, ohne die es nie iſt, ſich ſetzt und beſtimmt, wird die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott eine bewußte, freie und lebendige. Wir haben aber in jedes der beſondern Momente der religiöſen Gemeinſchaft näher einzugehen.

10. Die Gemeinſchaft mit Gott iſt zuerſt eine bewußte Gemeinſchaft. Sie iſt im Bewußtſein und für daſſelbe, und zwar iſt ſie dieſes ſo ſehr, daß, wo das klare Bewußtſein ſowohl von Gott und von ſich ſelber, als von der wirklichen Gemeinſchaft mit ihm mangelt, die Religion entweder gar nicht, oder doch nur erſt im Keime vorhanden iſt. Daß das Bewußtſein ein weſentliches und nothwendiges Moment der Gemeinſchaft *mit Gott*, d. h. der Religion ſei, dürfte unter Anderm ſchon daraus hervorgehen, daß von Zeit zu Zeit, freilich gegen die Wahrheit, die Religion beinahe ausſchließlich in die Erkenntniß geſetzt wurde, wobei man allerdings die Religionswiſſenſchaft mit der Religion, gewiß unwiſſenſchaftlich genug, verwechſelte. [3]) Während die chriſtliche Offenbarung die Gemeinſchaft mit Gott als eine bewußte ſetzt, erhebt ſie Widerſpruch gegen jedes Syſtem,

---

1) Siehe oben S. 688—696. 2) Siehe S. 696.

3) Schon Suidas ſetzt die Religion in die Wiſſenſchaft des heiligen Cultus, in der Definition: *εὐσεβεια, ἐπιστημη θεου θεραπειας*. Es kann uns nicht daran liegen, die oftmaligen Wiederholungen dieſer Definition nachzutragen, wonach die Religion nichts wäre als **cognitio Dei**, auch **modus cognoscendi Deum**, wozu bei Andern allerdings der verbeſſerte Zuſatz kam: **et colendi, sc. Deum.**

welches der Religion als ſeinen Boden das Gefühl in dem Sinne zuweist, daß ſie auf dieſem Boden verharrt und die wiſſenſchaftliche Vermittlung ausſchließt. Damit aber, daß wir die Gemeinſchaft mit Gott bloß eine bewußte nennen, und darunter nur dieß verſtehen, daß ſie im Bewußtſein hafte, oder ohne das Bewußtſein nicht ſei, haben wir unſer erſtes Moment, eben das des Bewußtſeins, noch lange nicht erſchöpft. Denn es handelt ſich nunmehr darum, zu ſehen, worin dieſes Bewußtſein, das ein Moment der Religion iſt, gegründet ſei, was wir als ſeine Wurzel und Quelle anzuſehen haben. Allerdings haben wir ſchon früher im Menſchen einen natürlichen, ſeinem Weſen angebornen Keim für die religiöſe Gemeinſchaft erkannt. [1] Allein dieſer Keim wird erſt dann zum ſchlechthin wahren und wirklichen, wenn mit der angebornen Kraft die geoffenbarte Wahrheit ſich verbindet. Aus Beidem zugleich heraus entwickelt ſich die religiöſe Gemeinſchaft: Beides zugleich bildet den Begriff vom Keime des Göttlichen, [2] und vom eingepflanzten Worte, [3] von wo an alle wahrhaft religiöſe Entfaltung im Wiſſen und Leben ihren Anfang nimmt. Das, was wir das eingeborne Göttliche, oder die religiöſe Anlage nennen, hat von ſelbſt, d. h. von Natur, einen Glauben an alle göttliche Offenbarung: Das aus Gott Geborne und aus Gott Seiende glaubt an die Offenbarung Gottes, [4] und zwar gilt dieß ebenſo vom Menſchen, wie er urſprünglich aus Gott iſt, als wie er durch das Chriſtenthum wiedergeboren werden ſoll. Der Glaube aber führt

---

1) Zuerſt wie dieſer göttliche Keim ſich erweist im allgemeinen Zuge der menſchlichen Natur zur Gottheit S. 512—531; ſodann wie dieſer Zug urſprünglich im unmittelbaren Gefühle ſich ankündet S. 541—549, im Selbſtbewußtſein S. 573–588 und Weltbewußtſein S. 597–605 ſich entwickelt, bis er im Gottesbewußtſein S. 605—609 ſein höchſtes Stadium erreicht. Ueber dieſen angebornen Keim der Religion ſpricht ſich Auguſtinus kurz ſo aus, daß er ſagt: religionem vis innata inseruit, *de divers. quaestt.* 83, qu. 31. Er bringt dieß in Verbindung mit dem Recht und der Wahrheit, denen im menſchlichen Geiſte ein gleicher Keim, die Rechtsidee und die Idee der Wahrheit entſpricht, in den Worten: natura jus est, quod non opinio genuit, sed quædam innata vis inseruit, ut religionem, . . . veritatem.

2) 1 Joh. 3, 9.: σπεϱμα του θεου.

3) Jakob. 1, 21.: δεξασθε τον ἐμφυτον λογον, was die durch Offenbarung eingeprägte Lehre bedeutet.

4) Joh. 8, 47.: Wer aus Gott iſt, der höret Gottes Wort; deßwegen höret ihr es nicht, weil ihr nicht aus Gott ſeid. Vgl. Joh. 5, 38. Das ſchon oben angezeigte Zurückwirken der Momente auf einander findet auch hier Statt, indem von Johannes der Glaube als die Bedingung der Geburt aus Gott (der Kindſchaft Gottes) angegeben wird 1 Joh. 5, 1.

zur **Erkenntniß.**[1] Auf dieſe durch göttliche Offenbarung vermittelte Erkenntniß nun gründet ſich die wahre Religion, und iſt nie ohne ſie.[2] Die religiöſe Erkenntniß aber, in welche die göttliche Offenbarung einführt, iſt eine Erkenntniß in der **Wahrheit** (ἐν ἀληθειᾳ). Wir faſſen hier den Begriff der **Wahrheit** (ἀληθεια) nicht in ſeinem ganzen Umfange, ſondern vorerſt nur von der erkenntnißtheoretiſchen Seite ins Auge. Aber ſelbſt der ſonſt einfache erkenntnißtheoretiſche Begriff der Wahrheit bietet doch eine zweifache Seite der Wahrheit dar, eine **objective** und eine **ſubjective**. Die **objective Wahrheit** iſt der Inhalt der göttlichen Offenbarung, welche der Welt zu Theil geworden iſt. Dadurch, daß dieſer Offenbarungsinhalt durch den Glauben aufgenommen und zum Eigenthume gemacht wird, kommt die objective Wahrheit in den Menſchen, individualiſirt und ſubjectivirt ſich in ihm: das iſt die **Wahrheit in uns**, ἡ ἀληθεια ἐν ἡμιν.[3] Dieſe in uns durch den Glauben übergegangene Wahrheit vermittelt ſich, je mehr wir nur ſelbſt bei der göttlichen Offenbarung verharren,[4] und die Wahrheit in uns[5], zum **Erkennen** (γιγνωσκειν, εἰδεναι) eben dieſer göttlichen Wahrheit: **Wir haben geglaubt und erkannt.**[6] Die höchſte Spitze dieſer Erkenntniß iſt die Erkenntniß des **wahrhaftigen Gottes.**[7] Mit der Erkenntniß Gottes aus ſeiner Offenbarung an uns verknüpft ſich aber auch die Erkenntniß alles deſſen, was die Offenbarung ſonſt noch offenbart, insbeſondere die Erkenntniß der **geſammten chriſtlichen Heilsökonomie.**[8]

---

1) Joh. 6, 69.: Wir haben geglaubt und erkannt. Joh. 4, 42.: Wir haben gehört und erkannt.

2) *August.* de civit. Dei VI. 4: Vera autem religio non a terrena aliqua civitate instituta est; sed plane coelestem ipsa instituit civitatem. Eam vero inspirat et docet verus Deus, dator vitæ aeternæ, veris cultoribus suis. Cfr. *de utilitate credendi* c. 9.

3) 1 Joh. 1, 8. 2, 4. 2 Joh. 2.

4) Das μενειν ἐν τῳ λογῳ; ſiehe Joh. 5, 38.: ἐχειν μενοντα τον λογον του θεου ἐν ἑαυτῳ.

5) 2 Joh. 2: ἀληθεια μενουσα ἐν ἡμιν.

6) Joh. 6, 69.: και ἡμεις πεπιστευκαμεν και ἐγνωκαμεν. Bei 2 Joh. 2: παντες οἱ ἐγνωκοτες την ἀληθειαν, und 1 Joh. 2, 21.: οὐκ ἐγραψα ὑμιν, ὁτι οὐκ οἰδατε την ἀληθειαν, ἀλλ᾽ ὁτι οἰδατε αὐτην iſt der vom Glauben ausgehende Erkenntnißproceß als bereits vollzogen gedacht.

7) Joh. 17, 3.: ἱνα γινωσκωσι σε τον μονον ἀληθινον θεον. 1 Joh. 5, 20.: ἱνα γινωσκωμεν τον ἀληθινον, sc. θεον.

8) An die Erkenntniß des wahrhaftigen Gottes aus Offenbarung reiht ſich überall die Erkenntniß des von ihm geſendeten Sohnes, des Mittelpunkts der Heilsökonomie, wie bei Joh. 17, 3. und 1 Joh. 5, 20.

An die beiderſeitige Erkenntniß aber ſchließt ſich in der Vorſtellung die Gemeinſchaft mit Gott ſowie das ewige Leben an,[1]) woraus für uns an dem gegenwärtigen Orte hinlänglich hervorgeht, daß die Religion als Gemeinſchaft mit Gott ſich überall auf Erkenntniß und die Wahrheit derſelben ſtützt, welche letztere aber dadurch gewährleiſtet iſt, daß ſie aus Gott, d. i. göttlich geoffenbart iſt. Die auf Erkenntniß der Wahrheit geſtützte Religion iſt aber diejenige Gemeinſchaft mit Gott, die wir oben die bewußte genannt haben. Und dieſes Bewußtſein iſt nicht etwa allein Gottesbewußtſein, ſondern ebenſo Selbſt- und Weltbewußtſein in dem Sinne, wie wir den innern Zuſammenhang dieſes dreifachen Bewußtſeins ſchon oben dargeſtellt haben. Insbeſondere aber iſt das Selbſtbewußtſein ſchon deßwegen eine nothwendige Forderung, weil der Menſch gerade durch ſeine religiöſe Thätigkeit am meiſten die Idee ſeines Weſens verwirklichet. Die Kirchenväter haben hierüber dieſelbe Vorſtellung, wenn ſie die Religion nur in Verbindung mit der Wahrheit zu erkennen vermögen.[2]) So nothwendig jedoch die Gemeinſchaft mit Gott eine bewußte iſt; ſo geht doch ihr Charakter im Weſen des reinen Bewußtſeins nicht auf: vielmehr ſtellt ſich als eben ſo weſentlich ſogleich ein anderes Moment heraus, und zwar das der Freiheit. Ja das zweite Moment, das der Freiheit, erſcheint in ſofern noch als wichtiger, weil das erſte ſelber auf dieſes zweite als auf jenes hinweist, worin es ſelbſt ſeine Beſtimmung, die es in ſich allein noch nicht hat, findet.

11. Die Religion iſt freie Gemeinſchaft mit Gott. Die Freiheit aber, die von der Religion ausgeſagt wird, iſt eine zweifache, eine Freiheit im negativen, und eine Freiheit im poſitiven Sinne. Unter Freiheit im negativen Sinne verſtehen wir jene Freiheit, die ſelber wieder frei, und zwar in ſofern iſt, als ſie keiner Art von Nothwendigkeit unterliegt, eine Freiheit folglich nach der Vorſtellung des Befreitſeins des Geiſtes von Allem, was die Freiheit als Wahlvermögen aufhebt. Während das Chriſtenthum ſeine Lehre von der Freiheit allenthalben

1) 1 Joh. 5, 20.: Aber wir wiſſen auch, daß der Sohn Gottes gekommen iſt, und uns den Sinn gegeben hat, den wahrhaftigen Gott zu erkennen; ja vereint ſind wir mit dem Wahrhaftigen, in ſeinem Sohne Jeſu Chriſto. Dieſer iſt der wahrhaftige Gott und das ewige Leben. Joh. 17, 2. 3.: Haſt du ihm (dem Sohne) doch Macht über alle Sterblichen gegeben, daß er Allen, die du ihm übergabſt, das ewige Leben ertheile. Das iſt aber das ewige Leben, daß ſie erkennen dich den einzig wahren Gott, und den, welchen du geſandt haſt, Jeſum Chriſtum.

2) Wie Auguſtinus Contra Gaudent. donatist. l. II. c. 11. Vgl. noch das oben S. 609—613 über die Idee der Wahrheit Vorgebrachte.

in der oben beſchriebenen ganzen und vollen Ausdehnung feſthält,[1]) bezieht es dieſelbe nach der unbeſchränkten Kraft ihrer Bedeutung nicht nur zugleich auch auf die Religion, ſondern weist, indem ſie jenes thut, zugleich jede Vorſtellung als eine falſche von ſich, welche, wie jede pantheiſtiſche, die Religion in eine abſolute Nothwendigkeit verflicht, oder die Frömmigkeit in das Gefühl abſoluter Abhängigkeit ſetzt.[2]) Die Freiheit im negativen Sinne des Wortes wird um ſo mehr als eine nothwendige Forderung erſcheinen, je gewiſſer, wie wir bald ſehen werden, die Liebe ein mitbeſtimmendes, integrirendes Moment im Begriff der Religion iſt, die Liebe aber, um wahre Liebe ſein zu können, die Freiheit als etwas Weſentliches vorausſetzt. Nur die freie Liebe iſt die wahre Liebe. Jeder Zwang und jede Nothwendigkeit hebt ſchon ihren Begriff auf.

12. Die Freiheit im poſitiven Sinne des Wortes iſt jene, die wir oben als Vermögen der Wahl, als Kraft der Selbſtentſcheidung und Selbſtbeſtimmung, als Princip der Handlung und That begriffen haben.[3]) Als dieſe Freiheit hat ſie die nächſte Beziehung zu dem, was wir als Inhalt des bewußten Elementes der Religion erkannt haben, zur Wahrheit. Wir haben die Beziehung der Freiheit zur Intelligenz und zur Wahrheit ſchon oben im Allgemeinen behandelt.[4]) Hier kommen wir darauf zurück mit beſtimmter Rückſicht auf die Religion. Es iſt bereits bemerkt worden, daß das bewußte Element in ſich ſelber ſeine letzte Beſtimmung nicht finde, ſondern daß es zu dem freien eile, um in dieſem ſich zu vollenden. Dieſer Trieb liegt ebenſo in der Wahrheit, als er in der Religion liegt, welche letztere ohne die Verbindung des durch und in der Wahrheit Bewußten mit dem Freien ſelbſt nicht Religion wäre. Sagen wir aber, jener Trieb nach Vereinigung des Bewußten mit dem Freien liege in der Wahrheit; ſo begreifen wir nur die Wahrheit in der Vollſtändigkeit ihrer Exiſtenz, oder die Wahrheit in ihrer ganzen Verwirklichung. Die Wahrheit in ihrer vollen Verwirklichung iſt aber die Wahrheit, wie ſie im Leben ſich ſetzt und als Leben erſcheint. Und eben in dieſer ſelben Vollſtändigkeit ihres Seins durch das Leben

1) Siehe oben S. 614—667.

2) Während jedes pantheiſtiſche Syſtem die menſchliche Freiheit der abſoluten Nothwendigkeit zum Opfer bringt, iſt es bei Schleiermacher (der chriſtliche Glaube I. Bd. S. 185, 186. 2te Aufl.) nur als ein beſonderer Ausdruck der dießfallſigen allgemeinen pantheiſtiſchen Vorſtellung anzuſehen, wenn das Freiheitsgefühl als etwas Unfrommes dargeſtellt, und ihm gegenüber die Frömmigkeit in das Gefühl abſoluter Abhängigkeit gelegt wird.

3) Siehe oben S. 614—667.

4) Siehe oben S. 647—660.

will die Wahrheit auch die Religion, ſo daß ſie, die Religion, ſelbſt nur in Wirklichkeit iſt, wo die Wahrheit Leben geworden. Denn wie von der Religion oben geſagt, daß ſie lebendige Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott ſei; ſo iſt, wenn gefragt wird, was lebendig erſcheinen ſoll, das Moment der Lebendigkeit an die Wahrheit geknüpft, oder, näher ausgedrückt, die Wahrheit ſelber iſt es, und zwar mit ihrem vorerſt noch rein ideellen Inhalte, was Leben werden und als gewordenes Leben erſcheinen ſoll. Das Vermögen nun, von Seite des Menſchen die Wahrheit zu verlebendigen, iſt die Freiheit, oder der freie Wille. Die Wahrheit wird, wie ſie zuvor Inhalt der Erkenntniß war, jetzt ebenſo auch Inhalt des Willens, der Wille aber läßt es nicht beim bloßen Wollen beharren, ſondern als Vermögen der That und Handlung führt er die Wahrheit mit ihrem ideellen Inhalte in die ethiſche Wirklichkeit hinüber, welche die ſittliche Geſinnung und das ſittliche Leben iſt. Dieſe Hinüberführung der Wahrheit in das Leben oder dieſe Verwirklichung derſelben im Leben iſt dasjenige, was die Schrift das Thun der Wahrheit, d. i. das Vollbringen der Wahrheit (ποιειν την ἀληϑειαν) nennt.[1] Iſt die göttliche Wahrheit (der Offenbarung) ein göttliches Princip des menſchlichen Lebens; ſo hat ſich mit ihm die Freiheit, das ethiſche Princip des menſchlichen Geiſtes, verbunden, um in Vereinigung mit ihm jenes Leben zu geſtalten, welches der ausgeſprochene Zweck des Menſchen ſelbſt iſt.[2] Durch dieſe Verbindung iſt es der göttlichen Wahrheit möglich geworden, der göttliche Keim eines Lebens zu ſein. Der durch jene Geſtaltung gewonnene Zuſtand hat aber nicht die Beſtimmung, ein vorübergehender, ſondern die, ein bleibender zu ſein. Um dieſes Bleibende zu bezeichnen, bedient ſich die Schrift des Ausdrucks: in der Wahrheit wandeln (περιπατειν ἐν ἀληϑειᾳ).[3] Damit will ausgedrückt ſein, ſowohl die ſtete Gegenwart der Wahrheit im erkennenden Geiſte, als das ununterbrochene Handeln des freien Willens nach derſelben. Wo nun dieſes Verhältniß als ein ſtetiges eingetreten iſt, da wird vom Menſchen die Formel gebraucht: aus der Wahr-

1) Joh. 3, 21.: Wer die Wahrheit vollbringt (zum Vollzug bringt), der tritt an das Licht, damit ſeine Handlungen offenbar werden, weil ſie in Gott gethan ſind. Vgl. 1 Joh. 1, 6. Tob. 13, 6.

2) Vgl. das oben S. 750 mitgetheilte Kirchengebet, und den Ausdruck in ihm: ut sicut tuam cognoscimus veritatem, sic eam dignis moribus assequamur.

3) 2 Joh. 4. 3 Joh. 3. 4.

heit ſein [ἐκ της ἀληθειας εἶναι].[1] Die göttliche Wahrheit iſt in dem, der ſie ſtets erkennt und ſtets vollzieht, zu einem ebenſo ſtetigen Sein geworden. Das Sein aus der Wahrheit und das Wandeln in ihr iſt in ein enges Verhältniß geſetzt mit dem Sein aus Gott: der aus der Wahrheit ſeiende Geiſt tritt in das Sein aus oder in Gott ein, welches Sein in Gott die Gemeinſchaft mit Gott iſt.[2] Wer in der Wahrheit iſt, im Lichte wandelt, und nicht in der Lüge und Finſterniß, der hat Gemeinſchaft mit Gott.[3] Wird hieraus wiederum deutlich, was wir ſchon oben erkannt haben, daß die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott ethiſcher Natur ſei; ſo vermittelt ſie ſich dadurch, daß der Menſch mit Freiheit die göttliche Wahrheit verwirklicht, in deren Inhalt der volle Keim des wahren, der Idee entſprechenden Lebens eingeſchloſſen iſt. Die Vollziehung ſeiner dem Menſchen geoffenbarten Wahrheit führt zur Einheit, d. i. zur Gemeinſchaft mit ihm, eine Anſchauung, die, wie in der heil. Schrift, ebenſo auch bei den ihr folgenden Kirchenvätern ſich findet. Bei den Letztern auch in ſofern, als ſie die Gemeinſchaft mit Gott nicht nur der Religion gleichſetzten, ſondern noch beſtimmten, wie und wodurch ſich die Religion als Gottesgemeinſchaft vollziehe. Die Beſtimmungen, die ſie hierüber gegeben haben, lauten, wenn wir ſie auf einen kurzen Ausdruck bringen, dahin: die Religion vermittelt ſich und ſtellt ſich dar dadurch, daß der Menſch der durch den Glauben erkannten göttlichen Wahrheit Folge leiſtet.[4]

---

1) 1 Joh. 2, 21. 3, 19.

2) Aus dieſer Gemeinſchaft iſt der Teufel herausgefallen, weil er nicht in der Wahrheit beſtand, und die Wahrheit nicht in ihm war. Joh. 8, 44.

3) 1 Joh. 1, 6—8.: Wenn wir ſagen: wir haben Gemeinſchaft mit ihm, und doch noch in der Finſterniß wandeln, ſo lügen wir und vollbringen nicht die Wahrheit. Wandeln wir hingegen im Licht, wie er im Licht iſt; ſo haben wir Gemeinſchaft mit einander (eigentlich: Gemeinſchaft mit Gott und unter einander: *μετ' αὐτου και ἀλληλων*). Wenn wir ſagen: wir haben nicht geſündigt, ſo täuſchen wir uns ſelbſt und die Wahrheit iſt nicht in uns.

4) So Oekumenius in I. ad Timoth. IV. p. 754. ed. Veronæ 1532: *εὐσεβεια ἐστιν, ἡ μετα πιστεως ὀρθης ἐπιμελεια του βιου* (Religion als Einklang des Lebens mit dem wahren Glauben). Euſebius præpar. evang. l. I. p. 3. ed. Paris. 1544: *εὐσεβεια ἐστιν, ἡ προς τον ἑνα και μονον ὡς ἀληθως ὁμολογουμενον τε και ὀντα θεον ἀνανευσις, και ἡ κατα τουτον ζωη.* Derſelbe loc. cit. l. XV. p. 463: *εὐσεβεια ἐστιν, ἡ δια πασης ἀρετης τῳ θεῳ εὐαρεστησις.* Clemens v. Alex. Strom. II. 9. p. 453: *εὐσεβεια ἐστι πραξις ἑπομενη και ἀκολουθος θεῳ.* Auguſtinus de civit. Dei l. VIII. c. 17: Religionis summa est imitari quem colis.

12. Die Freiheit hat aber in ſich ſelbſt wieder ein tieferes Princip, das ſie beſeelt und antreibt, — die Liebe, ἀγαπη. Haben wir nun von der Wahrheit, wie ſie durch die göttliche Offenbarung geboten wird, geſehen, daß ſie das objective Princip der Gemeinſchaft mit Gott und des dadurch bedingten wahren Lebens iſt; ſo iſt die in der Freiheit wirkende Liebe, oder die freie Liebe, das andere, und zwar ſubjective Princip jener Gemeinſchaft. Dieſe Principien werden als ſolche bald neben einander geſtellt, bald werden ſie außer einander genannt, womit aber die innere Zuſammengehörigkeit nicht aufhört. [1]) Wir haben das Weſen, die Bedeutung und die Wirkſamkeit der Liebe ſchon früher geſchildert, [2]) und kommen hier auf ſie nur in ſofern zurück, als ſie, wie die Wahrheit, Princip der Gemeinſchaft mit Gott iſt. Aber auch als dieſes Princip iſt uns die Liebe ein ſchon Bekanntes, denn wir haben ſie früher nicht nur als Princip der Einheit in einem ſchlechthin univerſellen Sinne begriffen, [3]) ſondern auch geſehen, daß die erſte Einheit, von der ſie Princip iſt, Einheit mit Gott, und daß dieſe erſte Einheit die Wurzel aller andern durch Liebe geſtifteten Einheit iſt. [4]) Die Gemeinſchaft mit Gott durch die Liebe vermittelt ſich zuerſt ſchon dadurch, daß überall, wo die Liebe ihr Daſein offenbart, an dieſem Daſein unmittelbar auch das Daſein eines Göttlichen ſchon deßwegen zur Erſcheinung kommt, weil das Weſen Gottes ſelbſt Liebe iſt. [5]) Sodann aber vermittelt die Liebe die Gottesgemeinſchaft durch wirkliche Actionen, welche aus ihrem innerſten und tiefſten Weſen hervorgehen, und aus dieſem Innern heraus die Gemeinſchaft durch lebendige Bewegung und Handlung ſtiften. Das Princip der Liebe iſt ein Princip, welches Einheit will, zur Einheit bewegt und in der Einheit ſein eigentlichſtes Leben lebt. Und zwar iſt dieß bei Gott wie bei dem Menſchen. Wie das Abſolute und Ewige alles Erſte iſt; ſo iſt auch die Bewegung der Liebe in Gott zum Menſchen die erſte Bewegung; die Bewegung der Liebe des Menſchen zu Gott iſt die durch die erſte hervorgerufene Gegenbewegung. Die Schrift drückt dieß dadurch aus, daß ſie ſagt: Gott hat uns zuerſt geliebt;

---

1) Neben einander geſtellt ſind ſie 2 Joh. 3: Gnade, Erbarmen, Friede ſei mit euch von Gott dem Vater, und dem Herrn Jeſu Chriſto, dem Sohne des Vaters, in Wahrheit und Liebe.

2) Siehe oben S. 741—745 und Dogmatik II. S. 374—395.

3) Dogmatik II. S. 583—390. 4) Dogmatik II. S. 390—393.

5) 1 Joh. 4, 8.: Wer keine Liebe hat, der kennet Gott nicht, denn Gott iſt die Liebe. Vgl. 1 Joh. 4, 16.: Gott iſt die Liebe ꝛc.

ſie knüpft aber daran die Gegenliebe als eine eben ſo weſentliche als nothwendige Forderung.[1]) Das Reſultat, welches die beiderſeitige Liebe erreicht und in welchem ſie ſich darſtellt, iſt die Gemeinſchaft. Um die aus der Liebe hervorgehende Gemeinſchaft zu bezeichnen, bedient ſich die Schrift derſelben Ausdrücke, die ſie, nach ſchon früherer Darſtellung, für die Einheit mit Gott gebraucht, als: Aus-Gott-geboren-ſein, in-Gott-Sein, in-Gott-Bleiben. Wer liebt, iſt aus Gott geboren,[2]) wer liebt, iſt und bleibt in Gott, wie Gott in ihm.[3])

13. Iſt die Wahrheit der Offenbarung, ſoweit dieſe dem Menſchen ſich ſelber (den Menſchen) offenbart, der reine Begriff des menſchlichen Weſens und ſeiner Beſtimmung, iſt es Zweck der Wahrheit, nicht in der Abſtractheit zu verharren, ſondern in ihrem ganzen Umfange durch die Freiheit in der Art realiſirt zu werden, daß der Menſch eben durch die volle Verwirklichung der Wahrheit in die ideale Freiheit eintritt,[4]) und beziehen ſich hierauf die von derſelben Offenbarung ausgehenden Aufforderungen, die Wahrheit durch Glauben aufzunehmen, und ihr zu gehorchen,[5]) — iſt hiemit eine, und zwar in der Wahrheit ſelbſt noch liegende, Bewegung von der Wahrheit zur Freiheit, um durch dieſe ins Leben eingeführt und zum Leben vermittelt zu werden; — ſo wird umgekehrt das vollkommene Geſetz der Freiheit (*νομος τελειος της ἐλευθεριας*) darin gefunden, daß der freie Wille auf das Wort göttlicher Offenbarung, welches die Wahrheit iſt, als auf das hinſieht, was

---

1) 1 Joh. 4, 19.: Laſſet uns Gott lieben, denn er hat uns zuerſt geliebt. Und ferner: 1 Joh. 4, 10.: Darin zeigt ſich dieſe Liebe (die Liebe Gottes) nicht, als wenn wir Gott geliebt, ſondern daß er uns liebte. Auch ſonſt iſt die Liebe Gottes überall als die erſte, die überall vorausgehende geſchildert, wie 1 Joh. 4, 9. in dem Ausdruck: die Liebe Gottes hat ſich uns bewieſen; 1 Joh. 4, 11.: Geliebte, da Gott uns ſo geliebt; ſo müſſen auch wir ꝛc.

2) 1 Joh. 4, 7.: Geliebte! laſſet uns einander lieben! denn die Liebe iſt aus Gott; deßwegen iſt Jeder, der Liebe hat, aus Gott geboren, und kennet Gott.

3) 1 Joh. 4, 11. 13. 16.: Geliebte! da Gott uns ſo ſehr geliebt, ſo müſſen auch wir einander lieben. Niemand hat Gott je geſehen; wenn wir aber einander lieben, dann bleibt Gott in uns, und ſeine Liebe iſt in uns vollkommen. Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben, und er in uns, und daß er uns ſeinen Geiſt mitgetheilt hat. Ja wir haben gläubig erkannt die Liebe, die Gott zu uns hat. Gott iſt die Liebe; wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.

4) Joh. 8, 31. 32.: Jeſus ſprach zu den Juden, die an ihn glaubten: Wenn ihr bleibet bei meinem Worte, ſo ſeid ihr meine wahren Jünger. Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.

5) Pſ. 86, 11. Apg. 2, 41. 42. 6, 7. 11, 21. 13, 42—44. 48. 49. 14, 1. 17, 2—4. 11. 12. 18, 8. Gal. 3, 1. Epheſ. 5, 9. 2 Theſſ. 2, 13. 2 Joh. 4.

er durch ſeine Thätigkeit zu verwirklichen hat.[1]) Daß das, was die Freiheit treibt, die Wahrheit durch die That zu vollziehen und dadurch zu verlebendigen, die Liebe ſei, haben wir kurz zuvor oben geſehen. Ebenſo haben wir auch ſchon begriffen, daß die freie Liebe, in ihrer ganzen Vollſtändigkeit betrachtet, Vereinigung mit Gott und als dieſe Religion, als Religion aber erreichte Beſtimmung ſei.[2]) In dieſer umfaſſenden Weiſe erſcheint aber die Liebe, indem in ihr andere Principien, und zwar die der Erkenntniß und des Lebens, ſich mitſetzen. Damit kommen wir auf einen Punkt eigenthümlicher Betrachtung, die ſich aber nicht auf die Liebe allein, ſondern ebenſo auch auf Anderes erſtreckt, was als Princip des Erkennens und Lebens ſich erweist, wie die vom Glauben aufgenommene Wahrheit, die Freiheit ꝛc. Während ein jedes Princip die Beſtimmung hat, zur Gemeinſchaft mit Gott als zu dem letzten und höchſten Reſultate aufzuſteigen, ſetzt zu dieſem Ende ein jedes Princip in ſich zugleich die andern Principien, d. h. es durchdringt und vereinigt ſich mit ihnen, um zur Gottesgemeinſchaft zu gelangen und als ſolche ſich darzuſtellen. Daraus iſt die Erſcheinung zu erklären, daß in der Schrift von einem einzelnen Princip oftmals ſo geſprochen wird, wie von allen Principien zumal, und daß ebenſo von dem beſondern Princip ausgeſagt wird, was von der Gottesgemeinſchaft, obſchon dieſe erſt das gemeinſame Reſultat der Wirkſamkeit aller Principien iſt. So iſt die Liebe nicht nur jenes Princip, welches einfach liebt, ſondern ſie iſt es auch, die glaubt,[3]) die Gott erkennt,[4]) die dem Worte Gottes folgt, in Gott iſt und in ihm wandelt;[5]) ſie hält ferner die Gebote,[6]) ſie bethätiget ſich durch

---

1) Jacob. 1, 22—25.: Werdet aber auch thätige Befolger des Wortes, und nicht bloß Hörer, die ſich ſelbſt täuſchen. Denn wer das Wort nur hört, und nicht auch befolgt, der gleicht einem Menſchen, der ſein leibliches Angeſicht im Spiegel beſieht; nachdem er ſich beſehen, geht er weg und vergißt ſogleich wie er ausſah. Wer hingegen das vollkommene Geſetz der Freiheit durchſchaut, und dabei beharret, der iſt nicht ein vergeßlicher Hörer, ſondern ein thätiger Befolger; dieſer wird durch ſeine Befolgung ſelig.

2) Dogmatik II. S. 390—393. 3) 1 Kor. 13, 17.

4) 1 Joh. 4, 7. 8.: Geliebte! laſſet uns einander lieben! denn die Liebe iſt aus Gott; deßwegen iſt Jeder, der die Liebe hat, aus Gott geboren und kennet Gott; wer keine Liebe hat, der kennet Gott nicht, denn Gott iſt die Liebe.

5) 1 Joh. 2, 5. 6.: Wer ſeinem Worte folgt, in dem iſt wahrhaftig die Liebe Gottes vollkommen; daran erkennen wir, daß wir in ihm ſind. Wer ſagt, er bleibe in ihm, der muß auch wandeln, wie er gewandelt hat.

6) 1 Joh. 5, 2. 3.: Daran erkennen wir, daß wir Gottes Kinder ſind, wenn wir Gott lieben und ſeine Gebote halten. Denn das iſt die Liebe zu Gott, daß wir

die That,[1]) ſie liebt nicht die ſündige Welt,[2]) ſie iſt das Band der Vollkommenheit,[3]) und führt zum Leben.[4]) Daß die göttliche *Wahrheit*, vom menſchlichen Geiſte durch den Glauben aufgenommen und zur *erkannten Wahrheit* geworden, ſich mit dem Princip des freien Willens verbinde, darauf iſt ſchon hingewieſen. Iſt aber das höchſte Object des Erkennens Gott; ſo gilt von der Gotteserkenntniß, wie ſie mit dem freien Willen vereinigt iſt, daſſelbe, was von der Liebe: *Wer Gott kennt, hält die Gebote.*[5]) Das Princip des Erkennens iſt ſomit erſt dann ein wahres und vollſtändiges, wenn es ſich mit dem Princip des freien Willens, vor Allem aber mit dem Princip des Guten vereinigt hat und zu einem Princip des wirklichen Lebens geworden iſt. Die wahre Erkenntniß hält ihr Geſchäft erſt dann für beendigt, wenn ſie durch die Freiheit, die Wahlvermögen iſt, hindurchgedrungen iſt zur idealen Freiheit, mit welcher das Princip der Liebe, welches die Gebote hält, in unzertrennlicher Einheit iſt. Dieſe Verbindung des Princips des Erkennens mit dem der Freiheit und der Liebe iſt ſo weſentlich, daß da, wo ſie nicht Statt hat, die Erkenntniß ſelbſt für Nichts geachtet wird, denn ſie erreicht ihre Beſtimmung nicht, hat kein wahres Reſultat, bleibt entfernt vom Leben, in welchem ſie ihr letztes Ziel hat. Wenn daher von der wahren Gotteserkenntniß geſagt iſt, ſie halte die Gebote; ſo wird umgekehrt da die Gotteserkenntniß als ſchlechthin abweſend gedacht, wo nicht

---

ſeine Gebote halten. 2 Joh. 6: Und dieſes iſt die Liebe, daß wir nach ſeinen Geboten wandeln. Joh. 14, 15. 21. 23. 24.: Liebet ihr mich, ſo haltet meine Gebote. Wer meine Gebote hat und ſie hält, der iſt es, der mich liebt. Wer mich liebt, der wird nach meiner Lehre handeln; und auch mein Vater wird ihn *lieben*, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen. Wer *mich nicht liebt*, der thut nicht nach meiner Lehre.

1) 1 Joh. 3, 18.: Unſere Liebe ſoll nicht in Worten, nicht auf der Zunge, ſondern in That und Wahrheit ſich zeigen.

2) 1 Joh. 2, 15—17.: Liebet nicht die Welt, noch das, was in der Welt iſt! Wer die Welt liebt, in dem iſt noch nicht die Liebe zum Vater. Denn Alles, was in der Welt iſt: Fleiſchesluſt, Augenluſt, Hoffart des Lebens, kommt nicht vom Vater, ſondern von der Welt. Die Welt vergeht mit ihrer Luſt; wer aber den Willen Gottes liebt, der bleibt in Ewigkeit.

3) Kol. 3, 14.: ſiehe oben S. 743.

4) 1 Joh. 3, 14.: Wir wiſſen, daß wir aus dem Tode zum Leben gelangt ſind, weil wir die Brüder lieben. Wer den Bruder nicht liebt, bleibt im Tode. Vgl. über den ganzen Umfang der Thätigkeit der Liebe oben S. 742—745.

5) 1 Joh. 2, 3. 4.: Und daran können wir wahrnehmen, daß wir ihn kennen, wenn wir ſeine Gebote halten. Wer ſagt: ich kenne ihn, und hält ſeine Gebote nicht, der iſt ein Lügner, und die Wahrheit iſt nicht in ihm.

nur die Gebote nicht gehalten werden, ſondern wo man ihnen entgegenwirkt: Wer ſündigt, kennt Gott nicht.[1]) Nicht anders verhält es ſich mit dem Glauben. Schon in ſeinem bibliſchen Begriffe liegt, daß er der wahre nicht ſei, ſo lange er einſeitig nur Erkenntnißprincip iſt;[2]) vielmehr will es eben der bibliſche Begriff des Glaubens, daß er ebenſo, wie er Princip des höhern Erkennens iſt, zugleich das Princip der freien Liebe in ſich trage: der wahre Glaube iſt der Glaube, der thätig durch die Liebe iſt.[3]) In ſeiner Getrenntheit von der Liebe und ihren Werken bringt er nicht zum Leben hervor, und bleibt darum todt: der todte Glaube aber rechtfertigt nicht und führt nicht zum Leben.[4]) Der wahre Glaube iſt ſomit jener, der, wie er die Principien des Erkennens und des geheiligten Lebens vereinigt in ſich trägt, an und für ſich nur die Einheit des wahren Erkennens und des geheiligten Lebens iſt. In dieſem Sinne gilt von dem Glauben daſſelbe, was oben von der Liebe ausgeſagt iſt: der Glaube hält die Gebote,[5]) überwindet die Welt,[6]) führt zur Geburt aus Gott,[7]) gibt Kindſchaft Gottes,[8]) macht vor Gott gerecht,[9]) beſeliget,[10]) macht des ewigen Lebens theilhaftig.[11])

14. Was aber von der Erkenntniß der Wahrheit, von der Freiheit und von der Liebe, wie ſie alle in ihrer Vollſtändigkeit daſtehen, ausgeſagt wird, daſſelbe wird auch ausgeſagt von der Gemeinſchaft mit Gott. Wer mit Gott in bewußte, freie und lebendige Gemeinſchaft getreten iſt, der hält die Gebote,[12]) ſündigt nicht, indem er das

---

1) 1 Joh. 3, 6.: Jeder, der ſündigt, hat ihn (Gott) weder geſehen noch erkannt. 3 Joh. 11: Geliebter! ahme nicht den Böſen, ſondern den Guten nach: wer Gutes thut, iſt Gottes Kind; wer Böſes thut, der kennet Gott nicht.

2) Erkenntnißprincip iſt der Glaube nach Hebr. 11, 3.: Durch Glauben wiſſen wir. Siehe unſere Einleitung in die Dogmatik.

3) Gal. 5, 6.

4) Jakob. 2, 14. 24. Dieſe Stelle in ihrer Ausführlichkeit ſpäter in der Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung.

5) Offenb. 14, 12.

6) 1 Joh. 5, 4. 5.

7) 1 Joh. 5, 1.

8) Gal. 3, 26.

9) Apg. 13, 39. Röm. 3, 22. 25. 4, 5. 5, 1. 10, 4. Gal. 2, 16. Epheſ. 2, 8. Phil. 3, 9.

10) Mark. 16, 16. Luk. 1, 45. Apg. 16, 31.

11) Joh. 3, 16. 18. 36. 5, 24. 6, 40.

12) 1 Joh. 3, 24.: Wer ſeine Gebote hält, der bleibt mit ihm und er mit ihm vereinigt. Zur Vervollſtändigung gehören hieher 1 Joh. 3, 4—9. Wer aus Gott iſt, übertritt das Geſetz nicht.

göttliche Geſetz nicht übertritt,[1]) er tritt in jene ideale Freiheit ein, in welcher er nicht mehr ſündigen kann,[2]) er überwindet die Welt,[3]) wandelt nicht im Finſtern, ſondern im Lichte,[4]) er wandelt wie Gott.[5]) Daß die Gemeinſchaft mit Gott zur Seligkeit führe, braucht um ſo weniger ausführlich bemerkt zu werden, je mehr die volle und wahre Gemeinſchaft mit Gott an ſich ſchon Seligkeit iſt.

15. Haben wir von den bisher dargeſtellten Principien geſehen, daß ſie ebenſo die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott bilden, als in dieſer Gemeinſchaft ſich erhalten und darſtellen, worin ſie auch ihr allein rechtes und wahres Ziel haben; — ſo kommt die Betrachtung hierüber erſt dann zu ihrer Vollſtändigkeit, wenn ſie die Principien ſo auffaßt, wie ſie, jedes im Einzelnen und alle zuſammen, in ihrer Ganzheit und Vollheit, folglich ſo genommen werden, wie in ſie und in die Gemeinſchaft mit Gott zumal alle Tugenden eingeſchloſſen ſind. Die Wahrheit iſt nur Wahrheit, ſofern ſie den Menſchen nach allen Seiten des Guten durchwaltet, in allen ethiſchen Kräften ſich ſetzt, und in allen Tugenden ſich nur ſelber erkennt, hat und beſitzt. Ebenſo erſcheint die Freiheit nur dann in ihrer Vollſtändigkeit und wahren Wirklichkeit, wenn ſie zur idealen Freiheit ſich geſtaltet hat, welche ſchon ihrem Begriff nach die ganze ſittliche Vollkommenheit, und darum alle Tugenden in ſich begreift, die in jener Vollkommenheit liegen. Von der Liebe aber haben wir wiederholt geſehen, daß ſie das Band aller Vollkommenheit iſt. Aber die

---

1) 1 Joh. 3, 4—8.: Jeder, der Sünde thut, übertritt das Geſetz, denn die Sünde beſteht in der Uebertretung des Geſetzes. Und ihr wiſſet, daß er erſchienen iſt, damit er uns von der Sünde befreie, daß an ihm ſelbſt keine Sünde iſt. Jeder, der mit ihm vereinigt bleibt, der ſündigt nicht; Jeder hingegen, der ſündigt, hat ihn weder geſehen, noch ihn erkannt. Wer Sünde thut, iſt vom Teufel; denn der Teufel hat von jeher geſündigt. 1 Joh. 5, 18.: Wir wiſſen: Jeder, der Gottes Kind iſt, ſündigt nicht; das Kind Gottes iſt vielmehr auf der Hut, daß es der Böſe unangetaſtet laſſe.

2) 1 Joh. 3, 9.: Wer ein Gotteskind iſt, begeht keine Sünde, weil der Keim des Göttlichen in ihm bleibt; ja, er kann nicht ſündigen, weil er ein Kind Gottes iſt.

3) 1 Joh. 5, 4.: Jeder, der zu Gottes Kindern gehört, überwindet die Welt; und eben dieſer weltüberwindende Sieg iſt unſer Glaube.

4) 1 Joh. 1, 6. 7.: Wenn wir nun ſagen: wir haben Gemeinſchaft mit ihm, und doch noch in der Finſterniß wandeln, ſo lügen wir, und handeln nicht der Wahrheit gemäß. Wandeln wir hingegen im Lichte, wie er im Lichte iſt; ſo haben wir Gemeinſchaft mit einander.

5) 1 Joh. 2, 6.: Wer ſagt: er bleibe in ihm, der muß auch wandeln, wie Er gewandelt hat.

höchſte Vollkommenheit und die wahre Vollendung des ſittlichen oder des guten Geiſtes iſt die Gemeinſchaft mit Gott, und zwar dieſe als die bewußte, freie und lebendige. Zu ihr ſteigen alle ethiſchen Kräfte auf, in ihr ſammeln ſich alle geiſtigen Principien, und in ihr vereinigen ſich alle Tugenden. Wie aber Alles zu ihr aufſteigt, in ihr ſich ſammelt und feſt vereinigt; ebenſo fließt auch Alles wieder aus ihr hervor: ſie ſelbſt wird nun, wie ſie Mittelpunct geworden, auch Princip für die ethiſchen Kräfte, für die geiſtigen Principien und für jede hieraus entſpringende Tugend. Ganz in dieſem Sinne haben die Kirchenväter die Religion als Gemeinſchaft mit Gott aufgefaßt, wenn ſie von ihr nachſtehende Beſtimmungen geben. Sie iſt ihnen die Mutter der Tugenden, das Princip und die Vollendung aller ethiſchen Eigenſchaften,[1]) der Gipfel, das Fundament und der Träger alles Guten und Schönen,[2]) das höchſte Gut, die Fülle des Guten, das eigentliche, das wahre Gut, das Haupt unter den göttlichen Vorſchriften,[3]) die Vermittlerin alles Guten und Heilſamen.[4]) Wer mit Gott Eins geworden iſt, beſitzt durch dieſe Einheit Alles, was des geiſtigen Beſitzes werth iſt.[5])

16. Jede Tugend alſo gründet ſich und hat zugleich ihre Beſtimmung ebenſo in der Einheit mit Gott, wie alles endliche Sein und Leben ſein urſächliches Princip und ſein letztes Ziel in Gott hat. Wenn wir nun früher von jenen geiſtigen Kräften und Anlagen, in welchen, wie vor Allem in der Intelligenz und in der Freiheit, das Gott-Ebenbildliche liegt, geſehen haben, ſie ſeien beſtimmt, dahin zu wirken, daß die Ebenbildlichkeit Gottes in die Gottähnlichkeit übergehe; ſo iſt dieſer Ueber-

---

1) *Gregor. Thaumat.* orat. paneg. in Origenem, p. 69. ed. Paris. 1622: *μητηρ των ἀρετων, ἀρχη και τελευτη πασων των ἀρετων* (*ἡ εὐσεβεια*).

2) *Isidor. Pelusiot.* epist. 188. lib. V. p. 615. ed. Paris. 1638: Die *εὐσεβεια* iſt *ἡ κεφαλη, και ὁ θεμελιος, και ἡ κρηπις των καλων.*

3) *Isidor. Pelusiot.* epist. 142. l. IV. p. 492: Die *εὐσεβεια* erſcheint als *των ἀγαθων το ἀκροτατον, και των θειων προσταγματων κεφαλαιον.* Gregor von Nazianz nennt orat. XLII. n. 8 die *εὐσεβεια — τον κοινον πλουτον και ὁμοτιμον·* und an einem andern Orte ſagt er: *μονον ἰδιον ἀγαθον και παραμενον ἀσφαλως, ἡ εὐσεβεια.*

4) *Theodoret.* in Psalm. 33: *ἁπαντων των ἀγαθων προξενος ἡ εὐσεβεια· την γαρ θειαν προμηθειαν ἐφελκεται, αὐτη δε και θανατον τον ἐπιοντα κωλυει, και ἐνδειαν· χαριζεται δε των ἀγαθων την φοραν.*

5) *Gregor. Nyssen.* in oratione super illud: *Quando sibi subjecerit omnia, tunc ipse quoque filius subjicietur.* p. 15. Tom. II.: *ὁ ἐν τῳ θεῳ γενομενος παντα ἐχει ἐν τῳ ἐκεινον ἐχειν. Οὐδεν δε ἑτερον ἐστι το ἐχειν τον θεον, ἠ το ἑνωθηναι θεῳ.*

gang nunmehr verwirklichet durch die *Einheit mit Gott*, in welcher alle Tugenden und ſittlichen Eigenſchaften, und zwar in ihrem vollendeten Zuſtande, ſchon mitgeſetzt ſind. Die heilige Schrift bedient ſich, um dieſen höchſten Punkt des geiſtigen Lebens zu bezeichnen, des Ausdrucks: *Vollkommenheit*, oder auch *Heiligkeit*, und deutet die darin zu erreichende oder erreichte Gottähnlichkeit in dem andern Ausdrucke: *Wie Gott*, oder *Gleichwie Gott* an, und zwar bald im Allgemeinen, bald je nach einzelnen Momenten. Die Gottähnlichkeit ſtellt ſich in den meiſten hieher gehörigen Schriftſtellen als *Imperativ* hin.[1] Der Imperativ, ethiſch zu ſein, *wie Gott*, wandelt ſich, mit Rückſicht auf eine beſtimmte ethiſche Eigenſchaft, um in den andern, dieſe oder jene ſittliche Eigenſchaft zu haben, weil ſie, im abſoluten Sinne genommen, eine Eigenſchaft des

---

1) Schon im A. T. 3 Moſ. 11, 44. 45.: Ich bin der Ewige, euer Gott; ſo heiliget euch, daß ihr heilig ſeid, denn ich bin heilig, und verunreiniget euch nicht. . . . . Denn ich bin der Ewige, der euch herausgeführt aus dem Lande Aegypten, um euch ein Gott zu ſein: ſo ſeid heilig, denn ich bin heilig. 3 Moſ. 19, 1. 2.: Und der Ewige ſprach zu Moſes alſo: Rede zu der ganzen Gemeinde der Kinder Iſraels und ſprich zu ihnen: heilig ſollt ihr ſein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott. 3 Moſ. 20, 7. 8.: ſo heiliget euch denn, daß ihr heilig ſeid, denn ich, der Ewige, bin euer Gott. Und beobachtet meine Gebote, und vollbringet ſie. Ich, der Ewige, bin es, der euch heiliget. Matth. 5, 48.: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen iſt. 1 Petr. 1, 15. 16.: Wie der heilig iſt, der euch berufen, ſo werdet auch ihr heilig in euerm ganzen Wandel! Denn es ſteht geſchrieben: ihr ſollt heilig ſein, denn ich bin heilig. 1 Joh. 3, 3.: Jeder, der dieſe Hoffnung zu ihm hat, reinige ſich, wie er rein iſt. 1 Joh. 3, 7.: Wer thut, was recht iſt, der iſt gerecht, ſo wie er gerecht iſt. Luk. 6, 36.: Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig iſt. Epheſ. 4, 23. 24.: Freuet euch nach Geiſt und Sinn, und ziehet den neuen Menſchen an, der nach Gott geſchaffen iſt, in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit. Epheſ. 4, 32.: Seid gütig gegen einander, erbarmend und nachſichtsvoll, ſo wie auch Gott . . . ſich nachſichtsvoll gegen euch erwieſen hat. Epheſ. 5, 1.: Seid Nachfolger Gottes (ahmet Gott nach), als geliebte Kinder. Kol. 3, 10—14.: Ziehet den neuen Menſchen an, der zur Erkenntniß und nach dem Bilde deſſen, der ihn geſchaffen hat, erneuet iſt. . . . So ziehet denn, als Gottes Erwählte, Heilige und Geliebte, herzliches Erbarmen, Güte, Demuth, Sanftmuth und Geduld an. Daß ihr vertragſam gegen einander ſeid und einander vergebet, wenn Jemand gegen den Andern Klage hat: wie der Herr euch vergeben, ſo auch ihr! Vor Allem aber ziehet die Liebe an, die das Band der Vollkommenheit iſt. 5 Moſ. 10, 18. 19.: Gott hat die Fremdlinge lieb; darum ſollt auch ihr die Fremdlinge lieb haben. Matth. 5, 44. 45.: Liebet eure Feinde; ſegnet die, die euch fluchen; thut Gutes denen, die euch haſſen; bittet für die, die euch beleidigen und verfolgen, auf daß ihr Kinder eures Vaters im Himmel ſeid, denn er läßt ſeine Sonne aufgehen über Gute und Böſe, und regnen über Gerechte und Ungerechte. Vgl. Luk. 6, 35.

göttlichen Weſens iſt.[1]) Der Imperativ alſo, ethiſch zu ſein, wie Gott, wechſelt mit dem andern Imperativ, ethiſch dieſes zu ſein, weil Gott es iſt. Iſt in den Stellen, in welchen der Imperativ letzter Art vorkommt, der Grund angegeben, warum der Menſch dieſe oder jene ethiſche Eigenſchaft an ſich haben ſoll; ſo geht dieſe Vorſtellung von dem Grunde des ethiſchen Soſeins nur wieder zurück in die andere Vorſtellung, daß das ethiſche Weſen in Gott als das abſolute das ewige Urbild aller ethiſchen Eigenſchaften des Menſchen ſei, und daß die gottebenbildlichen Kräfte des ſittlichen Geiſtes ſich erfüllen in der Gottähnlichkeit. Von dieſer aber ſehen wir, daß die Eigenſchaften, durch welche ſie ſich bethätiget, im Ganzen dieſelben ſind, durch welche ſich die Einheit mit Gott kund gibt, als: Liebe, Güte, Barmherzigkeit, Heiligkeit, Gerechtigkeit u. ſ. w.[2]) Alles, was den Menſchen Gott ähnlich macht, macht ihn mit Gott Eins. Dieſe Dieſelbigkeit des Inhaltes der ethiſchen Eigenſchaften berechtiget uns ganz und gar zu dem Ausſpruche: Die Einheit mit Gott conſtituirt und vollzieht ſich durch die Gottähnlichkeit, d. i. durch die intellectuellen und ethiſchen Eigenſchaften, die den Inhalt der letztern ſelbſt bilden. Hievon aber nimmt ſich keine aus, weil alle, die in der Ebenbildlichkeit der Anlage nach gegeben ſind, in der Gottähnlichkeit zu ihrem Selbſtvollzuge zu kommen ſtreben.

17. Vereinigen ſich alle Tugenden, die ſelbſt nur die ſittlichen Kräfte und Eigenſchaften in ihrer vollendeten Wirklichkeit ſind, in der Gottähnlichkeit, führt dieſe zur Einheit mit Gott, iſt die Einheit mit Gott Religion, und dieſe die bewußte, freie und lebendige Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott; ſo liegt nahe, daß der ſittlich-religiöſe Lebensproceß ſich vollzieht durch ein allmähliges Aufſteigen zu der Einheit mit Gott: zuerſt ſtreben die ſittlich-religiöſen Kräfte, als Eigenſchaften ſich zu vollziehen, die Eigenſchaften ſtellen ſich in ihrer Geſammtheit als Aehnlichkeit mit Gott dar, die Aehnlichkeit mit Gott aber führt zur Einheit mit Gott. Aber ebenſo leiten ſich auch umgekehrt alle Tugenden und ethiſchen Eigenſchaften aus der Einheit mit Gott wiederum hervor, und es vermag keine Eigenſchaft oder Tugend wahrhaft ethiſch genannt zu werden, wenn ſie nicht zugleich religiös, d. h. wenn ſie ihre tiefſte Wurzel nicht

---

1) Die Ausdrücke: weil oder denn ſind ſich ganz gleich; wie 3 Moſ. 19, 2.: Ihr ſollt heilig ſein, denn ich bin heilig (weil ich heilig bin).

2) Vgl. die obige Stelle.

in der Religion als der Gemeinſchaft mit Gott hat. Wer die Religion als die bewußte, freie und lebendige Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott definirt, hat in dieſe Definition nicht nur alles ethiſch Gute mit aufgenommen, ſondern damit zugleich auch das tiefſte Princip, ſo wie das höchſte Ziel eben dieſes ethiſch Guten ausgeſprochen. So iſt die Religion als bewußte, freie und lebendige Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott auch das Centrum aller ethiſchen Eigenſchaften, derjenige Punkt, in welchen alle Tugenden eben ſo zurückſtreben, wie ſie von ihm ausgehen. Wie ſich Alles in der Einheit mit Gott ſammelt; ſo ſtrömt auch wiederum Alles aus ihr hervor. Mit dieſem Sichſammeln der ethiſchen Eigenſchaften in der Einheit mit Gott verbindet ſich aber auch noch ein anderes Sammeln, und zwar ein Sichſammeln der ſittlichen Eigenſchaft je in einer andern ſittlichen Eigenſchaft, das Sichſammeln einer jeden einzelnen Tugend in jeder andern, und aller in und unter einander.

18. Dadurch erzeugt ſich von ſelber ein enger Zuſammenhang der Tugenden und ethiſchen Eigenſchaften unter einander, wonach jede von ihnen zugleich in der andern iſt, wirkt und ſich darſtellt. Sie bilden auf dieſe Weiſe zuſammen eine Kette und geſtalten ſich zu einem feſt gegliederten Syſtem, in welchem keine einzige Tugend fehlen darf, weil ſie ein integrirendes Moment des Ganzen iſt. Dieſes eng verflochtene Syſtem von Tugenden hat die Schrift im Auge, wenn ſie ſagt: „Wenn auch Jemand das ganze Geſetz befolgt, aber nur ein einziges Gebot übertritt; ſo verſchuldet er ſich an allen.“ [1]) In jeder verletzten Tugend ſind hienach alle Tugenden zumal verletzt. Dieß aber wäre nicht möglich, wenn es nicht ein Ineinanderſein und Ineinanderwirken von Tugenden gäbe, wonach eben keine einzige ihren wahren, reinen und vollen Charakter entfalten kann, wenn es ihr verwehrt iſt, den ganzen Umfang ihres Seins und Wirkens in andern zur Entwicklung und Darſtellung zu bringen. Damit ſind wir auf die innere Einheit des Guten und der Tugend gekommen, welche ſchon von den Kirchenvätern vielfach hervorgehoben worden iſt. So von Clemens Alexandrinus. Nachdem er [2]) mehrere Tugenden, wie die Tapferkeit des Gemüthes, die Mäßigung, die Klugheit, die Gerechtigkeit, die Geduld, die Beſcheidenheit, die Ehrbarkeit und die Enthaltſamkeit wörtlich angeführt, und dann die Religioſität über alle dieſe Tugenden geſtellt (την δε ἐπι τουτοις ἐυσεβειαν),

---

1) Jakob. 2, 10. 2) *Clem. Alex.* Strom. II. 18. p. 469.

ſagt er: „Es gehen aber die Tugenden wechſelweiſe aus einander hervor, und bei wem dieſe innere Abfolge der Tugenden iſt, bei dem iſt auch das Heil, welches die Erhaltung des ſittlich-guten Zuſtandes iſt. Mit Recht kann alſo auch geſagt werden, daß wir, da wir über dieſe Tugenden gehandelt, alle zumal in Betrachtung gezogen haben; denn wer im wahrhaft gnoſtiſchen Sinne auch nur Eine Tugend beſitzt, der beſitzt durch die wechſelſeitige Abfolge der einen aus der andern alle Tugenden." [1]) Auf ähnliche Art ſpricht ſich Makarius in nachfolgender Stelle aus: „Wiſſet, Geliebte, daß alle Tugenden unter ſich verbunden ſind und in einer Abfolge aus einander ſtehen. Sie bilden gleichſam eine geiſtige Kette, ſo zwar, daß das Gebet ſich der Liebe, die Liebe der Freude, die Freude der Sanftmuth, die Sanftmuth der Demuth, die Demuth der Dienſtfertigkeit, die Dienſtfertigkeit der Hoffnung, die Hoffnung dem Glauben, der Glaube dem Gehorſam, der Gehorſam der Einfalt ſich anſchließt." [2]) Nach Ambroſius bilden die Tugenden einen heiligen Kreis, in welchem ſie wechſelſeitig aus ſich hervorgehen. [3]) Wir ſagen: wechſelſeitig aus ſich hervorgehen, und ſchließen mit dieſem Ausdrucke die Vorſtellung aus, als ob Eine Tugend ſtets die Urſache der andern, dieſe andere aber ſtets nur die Folge oder die Wirkung der erſtern ſei. Vielmehr iſt in jener geiſtigen Kette oder in jenem heiligen Kreiſe Eine und dieſelbe Tugend bald Urſache, bald Wirkung einer andern. Wenn die Erkenntniß Gottes zur Liebe Gottes und zum Halten der göttlichen Gebote führt; ſo wird umgekehrt derjenige, der in Wirklichkeit und That Gott liebt, ſowie die Gebote hält, einer viel tiefern Erkenntniß fähig. Denn durch die wirkliche Liebe zu Gott und durch das thatſächliche Halten der göttlichen Gebote wird das Göttliche in ſeinem innerſten Weſen erfahren, und eben dieſe

---

1) Strom. l. II. c. 18. p. 470: *ἀντακολοθουσι δε ἀλληλαις αἱ ἀρεται, και παρ' ᾧ αἱ των ἀρετων ἀκολουθιαι, παρα τουτῳ και ἡ σωτηρια τηρησις οὖσα του εὖ ἐχοντος· εἰκοτως ἐτι περι τουτων διαλαβοντες των ἀρετων περι πασων ἀν εἰημεν ἐσκεμμενοι, ὁτι ὁ μιαν ἐχει ἀρετην γνωστικως πασας ἐχει δια την ἀντακολουθιαν.* Nach Cyrill v. J. cat. XVI. n. 4 iſt die Tugend ungetheilt.

2) *Macar. Aegypt.* de custod. cordis. c. 8 (12). Nicht nur dieſelbe Vorſtellung, ſondern auch beinahe dieſelben Worte wiederholen ſich bei Makarius de perfectione in spiritu c. 16 (21) und hom. XL: ſo ſehr iſt dieſer geiſtvolle Kirchenlehrer von dem Gedanken der Einheit der Tugenden erfüllt.

3) *Ambros.* exposit. evangel. secund. Lucam l. VIII. n. 30: Hic igitur locus hortatorius ad fidem, docens moraliter etiam ea quæ solidata sunt, fide posse dissolvi. Ex fide autem charitas, ex charitate spes, et rursus in se sancto quodam circuitu refunduntur.

lebendige Erfahrung iſt es, die eine wahrhaft lebendige und kräftige Erkenntniß vermittelt. Auf ähnliche Weiſe verhält es ſich mit allen übrigen intellectuellen, ſowie ethiſchen Kräften und Eigenſchaften.

19. Beſteht die Lebendigkeit der Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott, wie wir im Vorausgehenden geſehen, darin, daß die erkannte göttliche Wahrheit in den freien Willen aufgenommen und von dieſem im Leben thatſächlich verwirklichet wird, ſo daß im Geiſte der Menſchheit überall ſowohl die Eine göttliche Wahrheit, als der Eine göttliche Wille lebt und herrſcht;[1] ſo erreicht die Lebendigkeit des Verhältniſſes ihren höchſten Grad, und die Einheit des Menſchen mit Gott wird zu einer ſtetig lebendigen Action dadurch, daß alle geiſtigen Bewegungen im Menſchen ihre Impulſe von Gott empfangen und zu Gott wieder zurückkehren, um in ihm als ihrem höchſten Ziele zur Ruhe der Vollendung zu kommen. Wie die Bewegung, durch die Impulſe angefacht, nicht ruhet, bis ihr Ziel erreicht iſt, ſo läßt auch der Menſch nicht von der Bewegung, bis ſie an ihrem Ende angekommen iſt.[2] Wenn wir uns dahin beſtimmen, der Menſch nehme ſeine Impulſe aus Gott, und werde von ihnen ſo lange und ſo weit getrieben, bis die in den Impulſen liegende Bewegung ſelbſt an ihrem Ende angekommen iſt; —

---

1) Wie die Schrift hat auch die Liturgie dieſen großen Gedanken aufgefaßt, wie aus nachſtehenden Gebeten der Kirche hervorgeht, die das *Missale romanum* enthält. Orat. in Dominica IV. Paschæ: Deus, qui fidelium mentes unius efficis voluntatis; da populis tuis id amare quod praecipis, id desiderare quod promittis; ut inter mundanas varietates ibi nostra fixa sint corda, ubi vera sunt gaudia. Die Secret deſſelben Sonntags lautet: Deus, qui nos per hujus sacrificii veneranda commercia, unius summæ Divinitatis participes effecisti: praesta, quaesumus, ut sicut tuam cognoscimus veritatem, sic eam dignis moribus assequamur. Orat. in Dominica VIII. Pentecost.: Largire nobis, quaesumus Domine, semper spiritum cogitandi quæ recta sunt, propitius et agendi: ut, qui sine te esse non possumus, secundum te vivere valeamus.

2) Die Kirchengebete ſprechen dieſen Gedanken in aller Vollſtändigkeit aus: *in Gratiarum act. post missam:* Actiones nostras, quaesumus Domine, aspirando praeveni, et adjuvando prosequere: ut cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat, et per te coepta finiatur. *Orat. in Dominica V. Paschae:* Deus, a quo bona cuncta procedunt, largire supplicibus tuis, ut cogitemus, te inspirante, quæ recta sunt, et, te gubernante, eadem faciamus. *Orat. Dominicae III. Pentecost.:* Protector in te sperantium Deus, sine quo nihil est validum: nihil sanctum: multiplica super nos misericordiam tuam, ut, te rectore, te duce, sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus aeterna. Endlich *orat. Dominicae XVI. Pentecost.*: Tua nos, quaesumus Domine, gratia semper et praeveniat et sequatur, ac bonis operibus jugiter praestet esse intentos.

ſo wollen wir damit nicht ſagen, daß die genannte Bewegung eine göttliche Bewegung in dem Sinne ſei, daß die menſchliche dadurch aufgehoben iſt, noch viel weniger aber iſt ſie eine Selbſtbewegung des göttlichen Geiſtes, für welche der Menſch nur das Werkzeug oder den paſſiven Träger abgebe. Vielmehr gilt für Alles, was oben über die Gemeinſchaft mit Gott geſagt worden iſt, welche und ſofern ſie eine freie iſt. Was für den freien Geiſt des Menſchen zum Impuls, zum bewegenden und treibenden Princip wird, oder was er dazu werden läßt, das iſt die aus der Offenbarung fließende göttliche Wahrheit, ſowie der göttliche Wille als das höchſte Geſetz alles Lebens. Nur ein anderer Ausdruck hiefür iſt es, wenn wir ſagen: der Menſch ſei durch Gott beſtimmt, und es erſtrecke ſich dieſes Beſtimmtſein des Menſchen durch Gott, als ein ununterbrochenes, ſtetiges, auf alle Momente des geiſtigen Lebens. Dieſer permanente Zuſtand iſt aber nicht paſſiv, ſondern activ geworden, denn mit der göttlichen Gnade oder in Einheit mit ihr hat ſich ebenſo auch der freie Wille des Menſchen ſelber beſtimmt. Und wie er ſich beſtimmt hat, ſo verharret er auch mit derſelben Freiheit in dem Beſtimmtſein: er beſtimmt ſich fortwährend auf's Neue wieder. Das aber, durch was der Menſch beſtimmt iſt oder ſich beſtimmt hat, iſt die göttliche Wahrheit und der göttliche Wille. Während nun die göttliche Wahrheit geſchaut, der göttliche Wille aber gewollt und vollzogen wird, jene Stetigkeit aber in dieſes Schauen und Wollen übergeht und in ihm ſich darſtellt, — kommt es von Seite der menſchlichen Intelligenz zu dem ununterbrochenen Acte des Schauens der göttlichen Wahrheit, von Seite des menſchlichen Willes aber zu dem eben ſo ununterbrochenen Acte des freien Vollziehens des göttlichen Willens, in welches das ſtete Wiederwollen des göttlichen Willens um ſo mehr ſchon eingeſchloſſen iſt, als der wirkliche Vollzug deſſelben die factiſche Bethätigung jenes Wollens iſt. Beide Acte aber, der der Intelligenz und der des Willens, bleiben nicht außer einander, ſondern vereinigen und verſchmelzen ſich zu Einem Acte; ſo daß der Menſch, indem er durch ſeine Intelligenz immerwährend Gott und Göttliches nach der Wahrheit ſchaut, zugleich durch den Willen nach der erkannten Wahrheit in ſtetiger Folge göttliche Werke vollbringt. Dieß führt zu der weitern Beſtimmung: daß die Lebensacte des religiöſen Menſchen ſolche Acte ſind, in und durch welche fortwährend die göttliche Wahrheit wie der göttliche Wille vollzogen werden. Dieſe Lebensacte erſcheinen aber in ſofern wiederum

nur als Ein Act, als der Wille, indem er göttliche Werke vollbringt, in dieſem Vollbringen nur die von der Intelligenz erkannte Wahrheit vollzieht. Wahrheit und Wille haben einen durchaus *identiſchen* Inhalt. Das iſt aber nicht die alleinige Weiſe, wie Intelligenz und Wille, ſowie die Acte derſelben, ſich zu Einem verbinden. Wir haben ſchon früher geſehen, daß für die Verbindung Beider zu Einem ein eigenes Princip bereit ſtehe, die im *Gemüthe* des Menſchen wohnende *Liebe*. Dieſe dringt mit ihrer belebenden Kraft in Alles, und verbindet das, in was ſie gedrungen, mit einander zur feſten Einheit. Die Intelligenz denkt und betrachtet die göttliche Wahrheit fortan nicht in kalter, intereſſeloſer Weiſe, ſondern denkt und betrachtet das Göttliche mit Liebe. Während nun aber die Wahrheit durch ihre innere Tiefe, ſowie ihren unendlichen Reichthum den ſie mit Liebe denkenden und betrachtenden Geiſt entzückt, wächst die Liebe ſelber, ſo daß jetzt der Geiſt in Allem *nur* die göttliche Wahrheit denken *will*, am Denken ihrer *allein* Geſchmack und Freude findet. Dem Willen der Liebe, nur die göttliche Wahrheit zu denken, und an ihr allein denkend ſich zu erfreuen und betrachtend ſie zu genießen, verbindet ſich der, von derſelben Liebe getriebene, andere Wille, den ganzen und vollen Inhalt der göttlichen Wahrheit frei zu vollziehen. Dieſer von der Liebe erfüllte Wille will aber nicht nur zu jeder Zeit, was *Gott will*, ſondern auch *wie er will* und *weil er will*. Damit verbindet ſich bald die Nothwendigkeit jener *idealen Freiheit*, die das, was Gott will, *wollen muß*, und das, was Gott nicht will, *nicht mehr wollen kann*: und wo die Liebe den Willen auf dieſe Stufe geführt hat, da iſt die Einheit mit Gott an ſich ſchon vollzogen, jene Einheit, die ihrem Begriffe nach dem gleich iſt, was die Kirchenväter die *Vergöttlichung* (*Theoſis, Deificatio*) genannt haben: dieſe Einheit iſt jene Gemeinſchaft mit Gott, die nicht nur als die bewußte und freie allein daſteht, ſondern welche die *wahrhaft lebendige* durch die große *Innigkeit* iſt, mit welcher der Menſch Gott und dem Göttlichen in der *Freude* und im *Jubel* der Seele anhängt.[1] Um die Tiefe und Innigkeit der Einheit des Menſchen mit Gott hervorzuheben, hat man, wie *Maximus* (der Mönch) und der

1) Die vorzugsweiſe auf den hl. *Johannes* gebaute kirchliche *Myſtik* hat ſich hierüber in voller Klarheit geäußert. Nachdem der hl. *Bernhard* in der Schrift de diligendo Deo die verſchiedenen Grade der Liebe beſchrieben, ſagt er cap. 10 n. 28: Quoniam tamen Scriptura loquitur, Deum omnia fecisse propter semetipsum, erit profecto ut factura sese quandoque *conformet et concordet Auctori.* Oportet proinde in eundem nos *affectum* quandocunque transire: ut quomodo Deus omnia esse voluit propter semetipsum, sic nos quoque nec nos ipsos

hl. Bernhard, zu Bildern ſeine Zuflucht genommen: Wie das vom Feuer erwärmte Eiſen gluthroth und dem Feuer ſelbſt ähnlich wird, indem es ſeine alte Form verliert: wie die Luft, von dem Lichte der Sonne durchdrungen, gewiſſermaßen umgewandelt und lichtvoll wird, wie dieſes Geſtirn; ebenſo wird in den Heiligen jede menſchliche Neigung ſich auflöſen, aufhören für ſich zu ſein, ſich auf eine unausſprechliche Weiſe umgeſtalten und ganz in den Willen Gottes verſinken. Es wird aber ausdrücklich hervorgehoben, daß bei dieſer Verbindung des Menſchlichen mit dem

---

nec aliud aliquid fuisse, vel esse velimus, nisi neque propter ipsum *ob solam videlicet ipsius voluntatem*, non nostram voluptatem. Delectabit sane non tam nostra, vel sopita necessitas, vel sortita felicitas, quam quod ejus in nobis, et de nobis voluntas adimpleta videbitur: quod et quotidie postulamus in oratione cum dicimus: *Fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra* (Matth. 6, 10.). O amor sanctus et castus! o dulcis et suavis affectio! o pura et defaecata intentio voluntatis! eo certe defaecatior et purior, quo in eo de proprio nil jam admixtum relinquitur: eo suavior et dulcior, quo totum divinum est quod sentitur. *Sic affici, deificari est.* Noch deutlicher und umfaſſender ſchildert den Proceß der Gottesgemeinſchaft der Verfaſſer der in den Werken des hl. Bernhard vorkommenden umfaſſenden Epistola ad fratres de Monte-Dei, welche Epiſtel bald dem Abte Wilhelm v. S. Theodorich, bald, und wohl mit mehr Recht, dem fünften Prior der großen Carthaus, Guigo (auch Wigo genannt) zugeſchrieben wird. Hier heißt es lib. II. c. 3, n. 15 nach Anführung der Stelle Gal. 5, 22. 23., wie folgt: Et in omni genere cogitationis, omnia quaecunque cogitanti occurrunt, *conformantur intentioni voluntatis*, agente in eis misericordia et judicio Dei, ut justus justificetur adhuc. . . . Ideo homini Deum amare volenti, vel jam amanti, suus semper consulendus est animus, examinanda conscientia, quid sit quod in totum vult, et propter quod vult; quidquid aliud vult spiritus vel odit, quidquid contra illud caro concupiscit. Incidentes enim quasi extrinsecus et decedentes cogitationes, et praetervolitantes voluntates, quibus modo vult, modo non vult, nequaquam inter voluntates, sed pene inter otiosas deputandæ sunt cogitationes. Nam et si aliquando fiunt usque ad delectationem animi, cito tamen inde se excutit animus compos sui. Quod autem in totum vult, primo considerandum est ei quid illud sit quod sic velit; deinde, quantum velit, et quomodo velit. Si quod in totum vult, *Deus est:* discutiendum est ei Deum quantum et quomodo velit, et utrum usque in contemtum sui ipsius, omniumque quæ sunt vel esse possunt; et hoc non tantum ex judicio rationis, sed etiam *ex affectu mentis: ut jam voluntas plus quam voluntas sit, ut amor sit, ut dilectio sit*, ut sit charitas, sit unitas spiritus. Sic enim diligendus est Deus. Magna enim voluntas ad Deum, amor est; dilectio, adhaesio sive conjunctio; charitas, fractio. Unitas vero spiritus cum Deo homini sursum cor habenti, proficientis in Deum voluntatis est perfectio, cum *jam non solummodo vult quod Deus vult, sed sic est non tantum affectus, sed in affectu perfectus, ut non possit velle nisi quod Deus vult. Velle autem quod Deus vult, hoc est jam similem Deo esse; non posse velle nisi quod Deus vult, hoc est jam esse quod Deus est, cui velle et esse, id ipsum est.*

Göttlichen die Subſtanz nicht aufgehoben werde, ſondern bleibe, der Menſch folglich ſeiner Natur nach nicht in die göttliche verwandelt angeſehen werden dürfe. Die Subſtanz bleibt unverſehrt, aber als die fortan verklärte.[1] Die mit Gott Geeinten ſind nicht Gott ſelbſt, aber ſie ſind, was Gott iſt. Um aber ſelber dieſen Ausdruck nicht einer Mißdeutung auszuſetzen, wird er dahin erklärt, daß von den in der Gottesgemeinſchaft Stehenden geſagt wird: ſie ſind heilig, und im künftigen Leben ſelig, wie Gott, und zwar ſind ſie heilig und ſelig durch Gott.[2] Gehören ſolche Vorſtellungen der auf die hl. Schrift gegründeten Myſtik der patriſtiſchen und der mittelalterlichen Zeit an; ſo hat die ſpätere Myſtik von dieſen Vorſtellungen nicht abgelaſſen.[3]

---

1) Johannes Sc. Erigena führt in der Schrift de divis. nat. l. I. c. 10. p. 5 et 6 aus Maximus Monachus folgende Stellen an: Sicut aër a sole illuminatus, nihil aliud videtur esse nisi lux, non quia sui naturam perdat, sed quia lux in eo praevaleat, ut id ipsum lucis esse aestimetur; sic humana natura Deo adjuncta, Deus per omnia dicitur esse: non autem desinat esse humana natura, sed quod divinitatis participationem accipiat ut solus in ea Deus esse videatur. . . . Nam cum ferrum conflatum in igne in liquorem solvitur, nihil de natura ejus remanere sensibus videtur, sed totum in igneam qualitatem vertitur. Sola vero ratione suam naturam quamvis liquefactam servare cognoscitur. Daß Maximus und Erigena die menſchliche Natur und Subſtanz nicht untergehen laſſen in der göttlichen, iſt ausdrücklich hervorgehoben. Aehnlich der hl. Bernhard. Nachdem er de diligendo Deo c. 10 n. 28 von der ethiſch geſtifteten Einheit des Menſchen mit Gott und der daran geknüpften Deification gehandelt, fährt er fort: Quomodo stilla aquæ modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit, et colorem; et quomodo ferrum ignitum et candens, igni simillimum fit, pristina propriaque forma exutum; et quomodo solis luce perfusus aër in eamdem transformatur luminis claritatem adeo ut non tam illuminatus, *quam* ipsum lumen esse videatur; sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem. Alioquin quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quidquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria, aliaque potentia.

2) Der oben citirte Guigo, Prior der großen Carthaus, fügt der dort mitgetheilten Stelle unmittelbar Nachſtehendes bei: Unde bene dicitur, quod tunc plene *videbimus eum, sicuti est, cum similes ei erimus*; hoc est, erimus quod ipse est. Quibus enim potestas data est filios Dei fieri, data est potestas, non quidem ut sint Deus, sed sint tamen quod Deus est, sint sancti, futuri plene beati, quod Deus est. Nec aliunde hic sancti, nec ibi futuri beati, quam ex Deo, qui eorum et sanctitas et beatitudo est. *Epist. ad Fratres de Monte-Dei.* l. II. c. 3, n. 15.

3) Fr. Ant. v. Besnard hat in ſeinen ſchätzenswerthen Beiträgen zur myſtiſchen Theologie mehreres Hiehergehörige mitgetheilt. So heißt es S. 161

20. Um unter Einem Ausdrucke zu befaſſen, was Gott mit der Welt des endlichen Geiſtes will, worin aber zugleich das Andere ausgedrückt iſt, worin die letzte Beſtimmung der geiſtigen aufgehe, ſagt die Schrift: Gott ſoll Alles in Allen ſein.[1]) Schon Origenes hat die Bemerkung gemacht, daß dieſer Ausdruck der Schrift für die allgemeine Vollendung der Dinge auch auf das Einzelne und insbeſondere auf jeden Menſchen gehe, in den Worten: „Ich glaube, wenn Gott Alles in Allen iſt, ſo iſt er auch im Einzelnen Alles. Alles im Einzelnen wird er aber dann ſein, wenn Alles, was der Geiſt fühlt und denkt, Gott iſt, wenn dieſer nichts Anderes mehr außer Gott ſieht und umfaßt, und Gott das Maaß und der Modus aller ſeiner Bewegungen iſt; in dieſer Weiſe wird Gott Alles ſein.“ [2]) Damit iſt ausgeſprochen, der Menſch trete in ſeinen vollendeten Zuſtand ein, wenn er religiös vollendet ſei; der vollendete religiöſe Zuſtand aber ſei erreicht, wenn der endliche Geiſt zum Object all ſeines Fühlens und Denkens Gott mache, wenn er in Allem nur ihn ſehe und umfaſſe, wenn dieſer das Princip und

---

in einer aus Achilles Gagliardi's Anweiſung zur chriſtlichen Vollkommenheit genommenen Stelle: „Dieſer Hochſchätzung (Gottes — von Seite des Menſchen), ſo erhaben und wirkſam, ſoll eine vollkommene Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Wollen entſpringen, welche da ſei die praktiſche Richtſchnur aller Entſchlüſſe, Affecte und täglichen Werke. Dieſe Praxis zu wirken, wie oben geſagt, mit Anwendung jener zwei Gründe (der Geringſchätzung des Endlichen und der Hochſchätzung Gottes) führt die Seele zur Einigung mit Gott und Transformation in Gott, welche Deification genannt wird; nicht etwa myſtiſch auf dem Wege der Entzückung, der Gemüthserhebung und der heftigen Affecte, welche hieraus erfolgen; denn ſolche ſind unterworfen vielfachen Illuſionen und Mühen, der Gefahr leiblicher Gebrechlichkeit und dem Verderben des Gemüths; ſolche Mühſal läuft zumeiſt übel ab, weil nur Wenige hiedurch zur wahren Vereinigung mit Gott gelangen. Die einzige reale und gewöhnliche Vereinigung geſchieht durch den Weg des Wollens, der auf's Höchſte gleichgeſtimmt und faſt transformirt im göttlichen Wollen durch vollkommene Liebe iſt, welche Alles in Gott und durch Gott wirken macht, ſelbſt ohne Erleuchtung. Dieſer Vereinigung ſind wir alle fähig, und mit Leichtigkeit und Sicherheit kann man unfehlbar zu ihr gelangen, nicht aber ohne Beſchwerlichkeit und Kreuz.“ — Aus des Nicolaus Eſchius Uebungen zur vollkommenen Gleichförmigkeit und ſteten Einigung mit Gott macht v. Besnard S. 492 folgende Mittheilung: „So ſollſt du im activen Leben ein beſchauliches führen, da dich ganz einſammelnd du in dein Herz eingeheſt und deſſen Innerſtes durchdringend dich auflöſeſt, reſignirſt und verlierſt in Gott. Dann wirſt du gewiſſermaßen vergöttlicht und in Gott umgeſtaltet, wohin du dich auch wendeſt, Nichts denn Gott betrachten.“ — Auf ähnliche Weiſe ſprechen von der Vereinigung mit Gott Benedict v. Canfeld, bei v. Besnard S. 278—439, Ludwig de Ponte S. 233—277.

1) 1 Kor. 15, 28. 2) *Origen.* de princip. l. III. c. 6, n. 3.

das Maaß aller ſeiner Bewegungen ſei. So gefaßt, iſt dieſer bibliſche Ausſpruch dem Inhalte nach nur dem andern gleich: daß wir in Gott leben, in ihm uns bewegen und ſind.[1]) Dieſem andern aber gleicht wiederum ein dritter, und zwar der, nach welchem der Geiſt ſein höchſtes, reinſtes und tiefſtes Leben dahin ausſpricht, daß er ſagt: Ich lebe, doch nicht ich, ſondern Chriſtus lebt in mir,[2]) was verwandt der Formel iſt: Ich lebe, doch nicht ich, ſondern Gott lebt in mir,[3]) worüber die frühern Ausdrücke vom Sein und Bleiben in Gott und Gottes in uns zu vergleichen ſind, lauter Ausdrücke, die uns früher die Religion als die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott bezeichnet haben, die uns aber eben nun auch zu der Einheit des Menſchen mit Gott und zum eigentlichen Weſen dieſer Einheit in der Betrachtung zurückführen. Auf dieſes ſelbe Gebiet gehört endlich noch die ſchon dem alten Teſtamente angehörige Vorſtellung, wonach Gott unſer ewiger Theil iſt, womit die andern Vorſtellungen, die alle für uns zu Imperativen werden, ſich verbinden, das ausſchließliche Eigenthum des Herrn zu ſein, beſtändig bei ihm zu ſein, außer ihm nichts zu begehren, an ihn ſich zu halten und ſeine ganze Zuverſicht auf ihn zu ſtellen.[4]) Faſſen wir alle bisherigen Ausdrucksweiſen, welche die Einheit des Menſchen mit Gott und die dem Begriffe nach gleiche Vergöttlichung deſſelben bezeichnen, zuſammen; ſo beſtehen ſie beide darin,

---

1) Apg. 17, 28. 2) Gal. 2, 20.

3) Im unmittelbar vorhergehenden Verſe (Gal. 2, 19.) heißt es: Ich bin durch das Geſetz dem Geſetze entſtorben, auf daß ich Gott lebe.

4) Pſ. 73, 23–28.: Aber ich will beſtändig bei dir ſein, du faſſeſt mich bei meiner Rechten. Durch deinen Rath leiteſt du mich, und führeſt mich zu Ehren. Wen habe ich im Himmel? und neben dir begehr' ich nichts auf Erden. Es vergeht mein Fleiſch und mein Herz; der Hort meines Herzens und mein Theil iſt Gott ewiglich. Denn ſiehe, die von dir ſich entfernt haben, kommen um, du vernichteſt, wer dir abtrünnig wird. Ich aber — an Gott mich halten iſt mein Gut, — ich habe auf Gott den Herrn meine Zuverſicht geſtellt, zu erzählen all deine Werke. Vgl. Pſ. 16 (15), 5.: Der Ewige iſt mein beſchieden Theil. Auguſtinus ſpricht ſich darüber, daß Gott unſer Theil ſein ſoll, in Psalm. XV ſo aus: Eligant sibi alii partes, quibus fruantur, terrenas et temporales: portio Sanctorum Dominus aeternus est: bibant alii mortiferas voluptates, pars calicis mei Dominus est. Hieronymus wendet die ſonſt allgemeine Vorſtellung im Beſondern auf die Cleriker an epist. ad Nepot.: Propterea vocantur Clerici, vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors, id est, pars Clericorum est: qui autem vel ipse pars Domini est, vel Dominum partem habet, talem se exhibere debet, ut et ipse possideat Dominum, et possideatur a Domino; quodsi quidpiam aliud habuerit praeter Dominum, pars ejus non erit Dominus.

daß alle geiſtigen Kräfte des Menſchen durch Gott ihre Impulſe erhalten und beſtimmt ſind, daß ſich alle Seelenthätigkeiten auf ihn beziehen, ihn zum Mittelpunkt haben, daß alle Gefühle und Empfindungen durch ihn beherrſcht ſind, daß jeder Gedanke zunächſt ihn und ſeine Wahrheit denkt, daß aller Gegenſatz und Widerſpruch zwiſchen ſeinem und des Menſchen Willen aufgehoben iſt, daß die Liebe vor Allem und am nächſten ihn, und um dieſer Liebe willen alles Andere liebt. Das iſt der Sinn der Worte, daß Gott in uns lebe, oder daß unſer Leben aus dem ſeinigen lebe,[1]) daß wir in ihm leben, in ihm uns bewegen und ſind.[2]) Gott, der erſte Beweger, bewegt den menſchlichen Geiſt; der Geiſt aber, von Gott bewegt, bewegt ſich ſofort ſelbſt, und ſo geht die erſte göttliche Bewegung durch die Selbſtthätigkeit des Menſchen in alle innern und äußern Kreiſe des menſchlichen Lebens ein. Hat man[3]) verſucht, die Einheit mit Gott, ſowie die Vergöttlichung, von der Gleichförmigkeit des menſchlichen Willens mit dem göttlichen Willen abhängen zu laſſen, wofür der urbildliche Ausſpruch iſt: Nicht wie ich will, ſondern wie du willſt,[4]) Dein Wille geſchehe;[5]) ſo iſt im Willen die Intelligenz und das Gefühl ſchon mitgeſetzt. Dieſes Wollen des göttlichen Willens von Seite des Menſchen iſt keine Sichſelbſtaufhebung des menſchlichen Willens im göttlichen, es iſt auch keine Entäußerung des eigenen freien Willens in dem Sinne, als ob dieſer, dem göttlichen gegenüber, ſchlechthin paſſiv wäre:[6]) vielmehr bleibt der menſchliche Wille unaufhörlich activ, und erweist gerade ſeine höchſte Thätigkeit dadurch, daß er den göttlichen Willen in ſeinem ganzen Umfange erfüllt, daß er will, was, wie und weil der göttliche Wille will.[7]) Weit daher entfernt, durch die allſeitige Erfüllung des göttlichen Willens ſich ſelbſt zu vernichten, bewährt ſich der menſchliche Wille durch eben dieſe Erfüllung als den wahrhaft freien, denn der Wille als Vermögen tritt dadurch

---

1) Gal. 2, 20.

2) Apg. 17, 28.

3) Wie wir das an der Myſtik ſehen.

4) Matth. 26, 39.

5) Matth. 26, 42. Markus hat 14, 36.: Nicht was ich will, ſondern was du willſt. Luk. 22, 42.: Nicht mein, ſondern dein Wille geſchehe!

6) Das Pati divina, das Gottleiden der Myſtik iſt nicht dahin zu verſtehen, als ob der menſchliche Wille bloßes Werkzeug des göttlichen Willens ſei, ohne ſelbſt an und für ſich mehr zu wollen.

7) Was oben aus Matthäus, Markus und Lukas über den Willen Chriſti bemerkt worden iſt, enthält vollkommen dieſes Wie, Was und Weil.

ein in den Willen als Zuſtand, d. i. in die ideale Freiheit, damit aber zugleich in das rechte und wahre Sein. [1])

21. Damit ſind wir, für die gegenwärtige Betrachtung des Menſchen, auf einen unſerer Hauptſätze, und zwar den zurückgekommen, daß das wahre Sein und Leben das der göttlichen Idee entſprechende ſei. Schon Clemens Alexandrinus hat auf den engen Zuſammenhang, welcher zwiſchen der Vergöttlichung des Menſchen und der göttlichen Idee des Menſchen beſteht, hingewieſen. Denn bald nachdem er bemerkt, daß der wahre Gnoſtiker durch einen vollzogenen Heiligungsproceß Gott werde, [2]) fährt er, nach kurzer Anführung eines Ausſpruchs von Empedokles über die Vergöttlichung, alſo fort: „Es wird aber der Menſch im Allgemeinen nach der Idee ſeines Geiſtes geſtaltet. Denn nichts Ideen- und Formloſes geht aus der Werkſtätte der Natur hervor, wo die Schöpfung des Menſchen geheimnißvoll, aber ſo vor ſich geht, daß die lebendige Form und das lebendige Weſen in einander laufen. Der Menſch, im Allgemeinen wie im Beſondern, erhält ſeinen Charakter aus der ſeiner Seele eingegebenen Form, mit Rückſicht auf das, was er aus freier Wahl vollbringt. So ſagen wir auch, daß Adam vollkommen geweſen ſei, anlangend nämlich ſeine ſchöpferiſche Geſtaltung, denn es fehlte ihm nichts von dem, was die Idee und die Form des Menſchen charakteriſirt. Im Proceſſe des Werdens und durch denſelben erhielt er die Vollkommenheit der Vollendung, und wurde durch den Gehorſam gerechtfertigt, — dieß war es, wodurch er zum vollkommenen Manne heranwachſen ſollte, nämlich durch die That ſeiner Freiheit. Was er wählte, und daß er das Verbotene wählte, dieß Alles iſt nicht Gott, ſondern dem Menſchen, der wählte, zuzurechnen. Denn es gilt ein doppeltes Werden: ein

---

1) Die Myſtik ſpricht oft von einer Selbſtvernichtung, die ſie näher als Entäußerung beſchreibt, und zwar als Entäußerung des Selbſtſchauens, Selbſtdenkens, Selbſturtheilens; ebenſo handelt ſie, und zwar in gleichem Sinne, von einer Abtödtung, und zwar von einer Abtödtung der Sinnlichkeit, ſowie von einer Abtödtung des Geiſtes, näher des Gedächtniſſes, des Verſtandes, des Willens. Allerdings iſt der Weg von der wahren Myſtik, nach welcher die menſchlichen Kräfte ſich in ihrer Integrität erhalten, mit der göttlichen Gnade mitwirken und in durchgängiger Harmonie mit ihr handeln, manchmal nicht weit zu der falſchen Myſtik, welche eine wirkliche Vernichtung der menſchlichen Kräfte annimmt, und im pantheiſtiſchen Sinne an ein Alleinhandeln der Gottheit glaubt.

2) *Clem. Alex.* Strom. l. IV. c. 23. p. 632: *τουτῳ δυνατον τῳ τροπῳ τον γνωστικον ἠδη γενεσθαι θεον*, mit Rückſicht auf Pſalm 102, 6.

Werden durch Schöpfung und ein Werden durch Entwicklung.“ [1]) Der Sinn dieſer Stelle iſt: die Schöpfung des Menſchen iſt von der freien Entfaltung deſſelben zu unterſcheiden. Die Schöpfung des Menſchen durch Gott iſt die Verwirklichung der ewigen göttlichen Idee vom Menſchen. An dieſe objective Schöpfung durch Gott ſchließt ſich die ſubjective Selbſtvollendung in der Weiſe an, daß ſich der Menſch durch die That der Freiheit nach derſelben göttlichen Idee vollzieht, nach welcher er von Gott erſchaffen iſt. Dieſe Selbſtvollziehung iſt als die wirkliche an ſich ſchon die Theoſis, die Vergöttlichung, die, identiſch mit der Gottesgemeinſchaft, Zweck des menſchlichen Lebens iſt. Dieſelbe Anſchauung treffen wir bei Maximus Confeſſor. [2]) Ein Hauptſatz lautet bei dieſem Theologen dahin, daß Alles, wie es durch Gott aus Nichts hervorgebracht worden ſei, ebenſo zu ihm zurückſtrebe. [3]) Der Beſtimmung, zu Gott zurückzukehren, entſpricht, und zwar vor Allem in den vernünftigen Weſen, eine Grundbewegung, die im Sein ſelber unmittelbar gegeben iſt, und durch welche eben der Geiſt ſich zu Gott zurückbewegt. [4]) Wenn dieſe Grundbewegung ſich im Menſchen vollzieht, gelangt er zur Vergöttlichung, welche letztere aber den ſubſtantiellen Unterſchied zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Weſen nicht aufhebt. [5]) Der Proceß der Vergöttlichung iſt aber jener, in und durch welchen ſich der Menſch mit Freiheit nach jener Idee vollzieht, welche die Gottheit vor aller Zeit von ihm (dem Menſchen) in ihrer Vor-

1) *Clem. Alex.* Strom. l. IV. c. 23. p. 632: *ὁ μεν οὐν ἀνθρωπος ἁπλως οὑτος κατ' ἰδεαν πλασσεται του συμφυους πνευματος, οὐδε γαρ ἀνειδεος οὐδ' ἀσχηματιστος ἐν τῳ της φυσεως ἐργαστηριῳ δημιουργειται, ἐνθα μυστικως ἀνθρωπου ἐκτελειται γενεσις κοινης οὐσης και της τεχνης και της οὐσιας, ὁ δε τις ἀνθρωπος κατα τυπωσιν την ἐγγινομενην τη ψυχῃ ὡν ἀν αἱρησηται χαρακτηριζεται. ἡ και τον Ἀδαμ τελειον μεν ὡς προς την πλασιν γεγονεναι φαμεν, οὐδεν γαρ των χαρακτηριζοντων την ἀνθρωπου ἰδεαν τε και μορφην ἐνεδεησεν αὐτῳ· ὁ δε ἐν τῳ γινεσθαι την τελειωσιν ἐλαμβανεν και δι' ὑπακοης ἐδικαιουτο, τουτο ἠν ἀπανδρουμενον το ἐπ' αὐτῳ κειμενον, αἰτια δε ἑλομενου και ἐτι μαλλον το κωλυθεν ἑλουμενου, ὁ θεος ἀναιτιος· διττη γαρ ἡ γενεσις, ἡ μεν των γεννωμενων, ἡ δε των γινομενων.*

2) Ueber die Lehre des Maximus vgl. unſere Abhandlung: Pantheismus und Chriſtenthum, in der Freiburger Zeitſchrift für Theologie, Bd. XV. S. 337—346.

3) *Maximi* Scholia in Gregorium Theologum, ed. Thom. Gale, angehängt dem Werke des Johannes Scotus Erigena de divisione naturæ. Oxon. 1681. c. 2. p. 7. 8. Freib. Zeitſchrift S. 337. 338.

4) *Maximi* Scholia c. 2. p. 10—12. Freib. Zeitſchrift S. 337—339.

5) *Maximi* Scholia c. 2. p. 12. 13. Freib. Zeitſchrift S. 338.

ſtellung und in ihrem Willen hat:[1]) wir werden ein Theil der Gottheit genannt, wenn unſer Weſen die ſubjectiv wie objectiv verwirklichte ewige göttliche Idee iſt.[2]) Wo dieſe Verwirklichung und mit ihr die wahre Vollendung erreicht iſt, da lebt in Wahrheit der Menſch in Gott, bewegt ſich und iſt in ihm.[3]) Auch Auguſtinus iſt hieher zu rechnen. Haben wir deſſen Ideenlehre im Allgemeinen bereits kennen gelernt, ſo gibt er ſelber eine Wiederholung dieſes Allgemeinen im Beſondern hinſichtlich des Menſchen. Und zwar iſt ihm die göttliche Idee vom Menſchen ſowohl die erſte Urſache (prima causa, causa primordialis, ratio causalis) deſſelben im objectiven Sinne, als ſie das Princip ſowie das Geſetz der ſubjectiven menſchlichen Entwickelung iſt.[4]) Wir haben in der Ideenlehre von der Idee ein Dreifaches unterſchieden: das Weſen, das ſein ſoll, den göttlichen Gedanken, der dieſes Weſen denkt, und den göttlichen Willen, der das vom Gedanken gedachte Weſen will und ſubſtantialiſirt, d. i. durch Schaffen in die Exiſtenz ſetzt. Wird, was manchmal geſchieht, vom göttlichen Willen allein geſprochen, ſo iſt das Denken als mit ihm ſchon verbunden vorausgeſetzt. Was aber im Allgemeinen gilt,[5]) gilt auch im Beſondern vom Menſchen.[6]) Iſt das Weſen überall dasjenige, was es in der Idee, d. i. im vorzeitlichen göttlichen Denken und Wollen war;[7]) ſo war in derſelben göttlichen Idee mit dem Sein auch der Modus des Seins, ſowie der ſeiner Entwicklung enthalten.[8]) Und das in der göttlichen Idee Enthaltene iſt zugleich

1) *Maximi* Scholia c. 2. p. 14. 15. Freib. Zeitſchrift S. 339. 340.

2) *Maximi* Scholia c. 2. p. 16. 17. Freib. Zeitſchrift S. 341.

3) *Maximi* Scholia c. 2. p. 18 in einer ſehr ausführlichen Stelle.

4) *August.* de genesi ad litt. l. VI. cc. 14—17.

5) *August.* de genesi ad litt. l. VI. c. 14. n. 25: Causales illæ rationes, quas mundo indidit (Deus), cum primum simul omnia creavit etc.

6) *Ibid.* c. 15. n. 26: Verumtamen sic factus est homo, quemadmodum illud primæ causæ habebant, ut fieret primus homo, quem non ex parentibus nasci, qui nulli praecesserant, sed de limo formari oportebat, secundum causalem rationem, in qua primitus factus erat. Nam si aliter factus est, non eum Deus in illorum sex dierum operibus fecerat, in quibus cum dicitur factus, ipsam causam utique fecerat Deus, qua erat suo tempore homo futurus, et secundum quam fuerat ab illo faciendus.

7) *August.* loc. cit. l. VI. c. 16. n. 27: Sed nec in natura esset, nisi in Dei voluntate prius fuisset, qui condidit omnia: mit Rückſicht auf den Menſchen geſagt.

8) *August.* loc. cit. l. VI. c. 15. n. 26: Si ergo in illis primis rerum causis, quas mundo primitus Creator inseruit, non tantum posuit, quod de limo formaturus erat, sed etiam *quemadmodum* formaturus; procul dubio sic fecit,

auch dasjenige, worin die Beſtimmung des Menſchen aufgeht. Gleichwie der göttliche Wille das von der göttlichen Intelligenz gedachte Weſen durch allmächtiges Schaffen verwirklichet; ebenſo iſt dem Menſchen die Aufgabe geſetzt, durch die Thätigkeit ſeines eigenen freien Willens, mit welcher die Thätigkeit der Intelligenz in Verbindung ſteht, [1]) die göttliche Idee des menſchlichen Weſens zu vollziehen und durch dieſe Vollziehung zu jener Verwirklichung zu bringen, die im freien Weſen von ihrem eigenen Handeln abhängt, ſo daß nunmehr der Menſch vollkommen der Idee im göttlichen Bewußtſein entſpricht. [2]) Es bedarf jetzt wohl keines beſondern Nachweiſes mehr, daß, wenn dieſe Vollziehung und Verwirklichung der Idee des eigenen Weſens Statt findet, in ihr auch noch ein Anderes vollzogen iſt, und zwar der göttliche Wille. Sich ſelbſt in ſeinem wahren Weſen vollbringend und vollziehend, vollbringt und vollzieht der Menſch auch den göttlichen Willen. Der göttliche Wille aber, von dem hier die Rede iſt, iſt der Wille, der ſich in der allgemeinen und beſondern Beſtimmung ausdrückt, die Gott dem Menſchen gegeben hat. Die göttliche Beſtimmung des Menſchen iſt der Wille Gottes mit dem Menſchen. Damit ſtellt ſich neben die bisher beſchriebene Einheit des Menſchen mit Gott eine andere Einheit, die Einheit in und durch die Idee: der Menſch iſt hienach mit Gott Eins, weil er der göttlichen Idee, d. i. dem göttlichen Gedanken von ihm, ſowie dem göttlichen Willen mit ihm entſpricht, die göttliche Idee folglich ſich in ihm vollzogen, erreicht, erfüllt, verwirklicht und vollendet ſieht. Dieſe Einheit iſt Uebereinſtimmung, Uebereinſtimmung des ganzen menſchlichen Weſens mit der vollen Idee eben dieſes Weſens. Und in dieſer Uebereinſtimmung iſt der Zweck des menſchlichen Daſeins um ſo mehr erfüllt, je weniger Weſen und Beſtimmung von einander getrennt werden kann. Das eigentlichſte Weſen jeder Creatur iſt auch die Beſtimmung eben dieſer Creatur, aber ſo, wie Weſen und Beſtimmung des Weſens in der göttlichen Idee geſetzt ſind. Dieſe an ſich vollziehen, heißt dem göttlichen Willen gehorchen, heißt aber auch zugleich durch geiſtige Selbſtvollendnng

---

ut illex praefixerat, neque enim contra dispositionem suam faceret. Si autem visu tantum ibi posuit possibilitatis, ut homo fieret quoquo modo fieret, ut et sic et sic posset, id est ut id quoque ibi esset, quia et sic et sic posset; unum autem ipsum modum, quo erat facturus, in sua voluntate servavit etc.

1) *Raymund. de Sabunde* theolog. natural. c. 109: In libero arbitrio sunt duæ partes, scilicet intellectus et voluntas.

2) Vgl. unſere Philoſophie des Chriſtenthums, Thl. I. S. 887. 888.

ſein eigenes Heil gründen und erreichen. Ebenſo laufen hier Ehre Gottes und höchſtes menſchliches Glück in Einem zuſammen. [1]) Was der Menſch erfüllt, iſt nicht ſein eigener, ſondern der göttliche Wille, und zwar als jenes Geſetz, welches der Menſch ſich nicht ſelber gibt, ſondern welches ihm eben in und mit dem göttlichen Willen vorgeſchrieben iſt. Aber eben dieſes göttliche Geſetz hat, weil es ausgeſprochener göttlicher Wille, der göttliche Wille aber Moment der göttlichen Idee iſt, nur das Weſen des Menſchen zu ſeinem Objecte, ſo daß der Menſch, den göttlichen Willen als das göttliche Geſetz vollziehend, nur ſich ſelber — aber eben in ſeiner göttlichen Idee — vollzieht. Der Menſch verwirklicht ſomit ſein eigenes, tiefſtes Weſen, indem er an ſich den göttlichen Willen verwirklicht. Die Einheit, welche durch die Verwirklichung der Idee entſteht, iſt von der oben geſchilderten Einheit mit Gott eben ſo verſchieden, als ſie mit ihr Eins iſt. Sie iſt von jener verſchieden, ſofern in ihr, d. i. in der durch die Idee geſetzten Einheit nicht nur das Allgemeine, für die menſchliche Natur als ſolche, und darum für Alle Geltende, ſondern mit und neben dieſem auch noch das Individuelle iſt. Dieſes in dem Sinne und in dem Umfange genommen, wie wir es früher in der Lehre von der Individualität geſchildert haben. Nicht etwa nur der Menſch ſoll Eins mit Gott ſein, ſondern dieſer Menſch, mit ſeinem ganzen individuellen Weſen und mit der aus dieſem hervorgehenden individuellen Beſtimmung. Die Einheit iſt aber mit der früher dargeſtellten dieſelbe, ſofern es ſich eben um das Allgemeine handelt, darum nämlich, wie der Menſch in intellectueller und ſittlich-religiöſer Weiſe mit Gott

---

1) *Raymund. de Sabunde* loc. cit. c. 183: Et quia jam probatum est, quod Deus omnia, quæ operatur exterius, operatur propter honorem suum et hominis utilitatem, et sic honor dei et utilitas hominis sunt simul conjuncta et colligata, nec separari possunt. Sehr klar und tief ſpricht ſich hierüber der römiſche Katechismus P. III. c. 1. qu. 10 alſo aus: Nec vero tam nostræ utilitatis gratia, quam Dei causa nobis et servanda lex, qui suam hominum generi in lege voluntatem aperuit, quam quum ceteræ creaturæ sequantur, hominem ipsum eandem sequi multo est aequius. Ne id quidem silentio praetereundum est, vel in hoc maxime suam in nos Deum clementiam et summæ bonitatis divitias ostendisse, quod, quum sine ullo praemio nos potuisset, ut suæ gloriæ serviremus, cogere, voluit tamen suam gloriam cum utilitate nostra conjungere, ut, quod homini utile, idem esset Deo gloriosum. Sodann nach Hinweiſung auf Pſ. 18, 12.: Non enim tantum illæ nobis benedictiones promissæ sunt, quæ ad terrenam magis felicitatem spectare videbantur, ut benedicti simus in civitate, benedicti in agro, sed copiosa merces in coelis.

Eins wird. Da nun die göttliche Idee nicht nur Weſens- und Lebensgedanke, ſondern ebenſo die Wahrheit und das Geſetz des endlichen Seins und Lebens iſt; ſo vollzieht ſich in dieſer Idee nach der ganzen Vollſtändigkeit alles Dasjenige, was uns als Inhalt der intellectuellen und ſittlich-religiöſen Aufgabe erſchienen iſt. Der Menſch erkennt in der Wahrheit, und zwar erkennt er Gott, ſich ſelbſt und die Welt, ſowie ſeine Beziehung zu dieſen. Dieſe erkannte Wahrheit aber verwirklichet er allſeitig durch Willen und Liebe, wie wir dieß oben ſchon zur Darſtellung gebracht haben. Da aber dieß ſo ſich verhält, ſo iſt klar, daß die Begriffe der Selbſtvollziehung und der Vollziehung der göttlichen Idee als des göttlichen Gedankens und Willens im Grunde nur Wechſelbegriffe ſind. Die göttliche Idee an und in ſich vollziehend, vollzieht der Menſch ſein innerſtes Weſen: und als ſein eigenſtes und tiefſtes Weſen vollzieht der Menſch die göttliche Idee, d. i. den göttlichen Gedanken und Willen. Da nun die göttliche Idee keinen andern Inhalt hat, als eben den Menſchen ſelbſt; ſo ſtiftet ſich durch die Verwirklichung der göttlichen Idee und die in ihr ſchon enthaltene Selbſtvollziehung des Weſens die Einheit mit Gott im vollſten Sinne des Wortes: denn was vollzogen wird, iſt der göttliche Gedanke und Wille vom Menſchen. So aufgefaßt wird es klar, daß durch ſolche ſtets wiederkehrende beiderſeitige Vollziehung der Menſch ſich immer mehr, immer inniger und tiefer in Gott hineinlebt, und das Göttliche, d. i. der göttliche Gedanke und Wille immer reiner, klarer und kräftiger am Menſchen zur Erſcheinung kommt. Man hat dieß in bildlicher Weiſe das Wachſen und Zunehmen des Menſchen in Gott, und Gottes im Menſchen genannt.[1])

22. Die bisher beſchriebene Einheit des Menſchen mit Gott iſt, wie die Vollendung, ſo die Verklärung des Menſchen: Alles zuſammen

1) *Raymund. de Sabunde* theolog. natural. c. 190: Et quia dum Deus crescit extra se in hominibus et in creatura rationali, ipsa creatura rationalis crescit intra se et homines crescunt interius, ideo simul et semel et Deus crescit extra se in creatura rationali et creatura rationalis crescit intra se et in Deo et de Deo et est unum et idem crementum. . . . Attamen licet multis modis crescat Deus extra se et creatura rationalis intra se, tamen sunt duo principalia incrementa, sicut duo sunt quæ possunt crescere in creatura, scilicet *intellectus* et *voluntas*. Ista autem duo incrementa sunt notitia et amor; unde cognitio et notitia Dei est incrementum intellectus, sed amor Dei et incrementum voluntatis. Tunc ergo crescit intellectus in Deo et de Deo, et Deus in intellectu, dum crescit Dei cognitio et notitia.

gibt den Begriff der Verherrlichung, δόξα. Dieſen Begriff verbindet die Schrift mit dem der Einheit in cauſaler Hinſicht, und zwar in der Art, daß die Verherrlichung als Folge der Einheit erſcheint, nach den Worten: „Damit Alle Eins ſeien, wie du, Vater! mit mir, und ich mit dir Eins bin, daß auch ſie durch uns Eins ſein mögen, damit die Welt glaube, daß du mich geſandt haſt. Auch die Herrlichkeit, die du mir gegeben, habe ich ihnen gegeben, damit ſie Eins ſeien, wie wir Eins ſind: ich in ihnen und du in mir.“ [1]) Allein dieſes cauſale Verhalten iſt nicht ſo zu faſſen, als ob die Herrlichkeit des Menſchen eine Folge der Gemeinſchaft mit Gott in dem Sinne ſei, als ſei die Herrlichkeit ein Weiteres, ein Anderes, das auf einer höhern Stufe ſteht: vielmehr iſt die Einheit mit Gott die Herrlichkeit des Menſchen ſelbſt ſchon. Wie in den Begriff des in und nach der göttlichen Idee vollendeten Menſchen auch ſchon der eingeſchloſſen iſt, daß der Höhepunkt der Vollendung die Einheit mit Gott ſei; ebenſo iſt in die Einheit mit Gott ſchon von ſelber die Verherrlichung des Menſchenweſens eingeſchloſſen: in jener ſtellt ſich auch dieſe dar. Dieſe Vorſtellung hängt mit der andern zuſammen, daß gerade die edelſten, reinſten, höchſten und tiefſten Bedürfniſſe des menſchlichen Geiſtes nur durch die Gemeinſchaft mit Gott befriedigt werden, es folglich keine andere Seligkeit zu geben vermöge als jene, welche in der lebendigen Einheit mit Gott beſteht, mit welcher jedes übrige wahrhaft Gute, zugleich aber auch aller Friede und alle Freude gegeben iſt. [2]) Der Geiſt, der in dieſem wahren Leben lebt, lebt zugleich in ſeinem ewigen Leben. [3])

---

1) Joh. 17, 21—23.

2) Bonaventura hat dieß im Breviloquium Part. VII. c. 7 ſehr ſchön alſo ausgeſprochen: Primum igitur, quoniam omnium justorum praemiatio fieri debet, secundum quod exigit retributio justa et etiam productio virtuosa, et productio Dei fecit rationalem spiritum prope Deum capacem Dei, capacem scilicet secundum vim inditæ imaginis ipsius B. Trinitatis, cui in justis totus hominis spiritus secundum integritatem imaginis deservivit; hinc est, quod a nullo minus Deo potest rationalis spiritus praemiari, nec impleri, nec ejus capacitas terminari; ideo in praemium datur ei deiformitas gloriæ, per quam Deo affectus conformis, et ratione ipsum videat clare, et voluntate diligat plene, et memoria retineat in aeternum; ut sic anima tota vivat, tota dotetur in tribus animæ viribus, tota Deo configuretur, tota illi uniatur, tota in illo requiescat, in ipso sicut in omni boni veniens pacem, lucem et sufficientiam sempiternam, per quam in statu omnium bonorum congregatione perfecto constituta, et aeterna vita vivens, dicatur beata et etiam gloriosa.

3) Matth. 7, 14. 18, 8. 19, 16. 25, 46. Mark. 9, 43. 45. 10, 17. Luk. 10, 25. 18, 18. Joh. 17, 3. Apg. 11, 18. 13, 46. 48. Jacob. 1, 12.

Die objective Vollendung des Menſchen durch die Gnade des heiligen Geiſtes.

Die urſprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit Adams.

§. 120.

Von dem zu der geiſtigen Natur weſentlich gehörigen Ebenbilde Gottes unterſcheidet ſich die im Urmenſchen von der Gnade des heiligen Geiſtes als von dem göttlichen Lebensprincip gewirkte urſprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, durch welche über das ganze Weſen Adams eine höhere, himmliſche Weihe ſich verbreitete, der Menſch in wahrhaft lebendige Gemeinſchaft mit Gott kam, die letzte und höchſte objective Vollendung des Geiſtes erhielt, und der Leib unſterblich war. Zwiſchen beiden Principien, dem ſupernaturalen göttlichen, und dem naturalen menſchlichen, beſtand eine ſtete und ſtets kräftige Wechſelwirkung, durch welche ſich der Leib dem Geiſte, der Geiſt aber Gott unterordnete. Dadurch erfüllte der Menſch, deſſen Leib von der ihm untergeordneten Natur iſt, zugleich die Forderung, welche an ihn vermöge ſeiner Stellung im Univerſum gemacht wird. Die durch die Gnade im Urmenſchen gewirkte Heiligkeit und Gerechtigkeit iſt als Gnadengeſchenk durch die Sünde verlierbar.

1. Wir haben oben ſchon den heiligen Geiſt als den Vermittler und Vollender des allgemeinen Lebens erkannt.[1]) In der Lehre vom urſprünglichen Zuſtande der Engel hat ſich für uns das Allgemeine nur in einem Beſondern wiederholt, weil wir den urſprünglich vollkommenen und vollendeten Zuſtand der höhern Geiſter eben als ein Werk des hl. Geiſtes erkannten.[2]) Heiliget nun, wie Cyrillus von Jeruſalem in Uebereinſtimmung mit Andern ſich ausſpricht, der heilige Geiſt alles von Gott durch Chriſtum Erſchaffene,[3]) und wird als die

---

1) Siehe S. 7—11. 148—149. 171—172.

2) Siehe oben S. 268—281.

3) *Cyrill.* Cateches. XVI. n. 3: Der heilige Geiſt, *το ἁγιον πνευμα* iſt ihm *ἁγιαστικον των ὑπο θεου δια χριστου γενομενων.* Pag. 244, ed. Touttée. Venet. 1763. Nachdem der eben genannte Herausgeber der Werke des Cyrillus p. 244 in einer Note aus *Maxim.* dial. 3 de Trinit. p. 456 folgende mit Cyrill wörtlich übereinſtimmende Stelle angeführt: *πατηρ δια λογου κτιζει, και δια του πνευματος ἁγιαζει,* fügt er hinzu; quæ communis Patrum loquendi ratio. Daß

durch den Geiſt zu heiligende Creatur vor Allem die intelligente genannt;[1] ſo wird der Menſch hievon keine Ausnahme machen, wie denn auch die Väter der Kirche den hl. Geiſt dem Menſchen urſprünglich ſich mittheilen laſſen. So ſagt Makarius: „Wie in den Propheten der Geiſt Gottes wirkte, ihr innerer Lehrer war, in ihrem Innern lebte und auch äußerlich ſich an ihnen zeigte; ſo war Gottes Geiſt nach ſeinem Wohlgefallen auch in Adam.“[2] Clemens v. Alexandrien rechnet zum vollſtändigen Sein des Menſchen das Sein des hl. Geiſtes in ihm, durch welches der Menſch ſein (zur Vollendung gehöriges) Gepräge erhält.[3] Mit Rückſicht hierauf haben die Kirchenväter, die Zweitheiligkeit der menſchlichen Natur gegen die Dreitheiligkeit derſelben vertheidigend, von jeher jene Stellen der hl. Schrift, in welchen von den zwei Beſtandtheilen des menſchlichen Weſens, Seele und Leib, die Rede iſt, ein Drittes, den Geiſt (*πνευμα*), der in Verbindung mit jenen genannt wurde, nicht auf den Menſchen als ein zu ihm Gehöriges bezogen, ſondern darunter den heiligen Geiſt verſtanden, der, keinen Beſtandtheil des menſchlichen Weſens bildend, dieſem letztern ſich nur aus Gnade mittheilt.[4] Die

---

der heilige Geiſt die Welt heilige, wie der Sohn ſie durch Verwirklichung der Idee des Vaters ſchaffe, iſt alſo gemeinſame Lehre der Väter. Baſilius ſagt contr. Eunom. l. V. p. 303, Tom. I. ed. Garnier: *ἀλλα πνευμα το θεϊκον παντων ἀει τελεσιουργον των ἐκ θεου δι᾽ υἱου γενομενων.* Vgl. ***Basilii Magni*** hom. in Psalm. XXXII., der ſehr dagegen eifert, daß man den heiligen Geiſt in der Lehre von der Weltſchöpfung vom Vater oder Sohn trenne.

1) Cyrill ſagt in derſelben Katecheſe (catech. XVI. n. 31): Der Paraklet, der Geiſt, der jede intelligente Creatur heiliget: *ὁ παρακλητος, το πνευμα το ἁγιαζον πασην νοητην φυσιν.*

2) ***Macar. Aegypt.*** homil. XII. n. 8.

3) Strom. l. VI. c. 16, p. 808. Nachdem Clemens die Kräfte des Menſchen von den niederſten bis zu den oberſten, den geiſtigen, namhaft gemacht, fährt er fort: *και δεκατον το δια της πιστεως προσγινομενον ἁγιου πνευματος χαρακτηριστικον ἰδιωμα.*

4) Gennadius hat auch in dieſer Beziehung, wie er ſonſt zu thun gewohnt iſt, nur die Anſchauungen und Ueberzeugungen der frühern chriſtlichen Zeit geſammelt, wenn er de eccles. dogm. cc. 19, 20 ſagt: Duabus substantiis tantum constat homo, anima et carne: anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis. Quos tamen sensus absque animæ societate non movet caro. Anima vero et sine carne rationale suum tenet. . . . *Non est tertius* in substantia hominus *spiritus*: sed spiritus ipsa est anima, pro spiritali natura, vel pro eo, quod spiret in corpore spiritus appellatus. Anima vero ex eo vocatur, quod ad vivendum vel ad vivicandum animet corpus. Tertium vero, qui ab Apostolo (2 Thess. 5, 23.) cum anima et corpore inducitur, spiritum, gratiam Sancti Spiritus esse intelligamus, quam orat Apostolus ut integra perse-

ſymboliſche Beſtimmung des Concils von Trient, ſich haltend an Ausſprüche der Schrift, [1]) ſagt hierüber aus: Der erſte Menſch, Adam, ſei in Heiligkeit und Gerechtigkeit erſchaffen, und zwar ſagt ſie dieß mit dem Anfügen, daß dieſes Urſprüngliche durch die Sünde verloren gegangen ſei. [2]) Die Worte des Conciliums ergänzt und erläutert der römiſche Katechismus in den Worten: „Zuletzt bildete Gott den Leib des Menſchen aus dem Lehm der Erde in der Art und in der Weiſe, daß er (der Leib), nicht kraft ſeiner natürlichen Beſchaffenheit, ſondern durch göttliches Geſchenk, unſterblich und den Leiden nicht unterworfen war. Was aber die Seele angeht, ſo ſchuf er ſie nach ſeinem Bild und Gleichniß, und gab ihr Freiheit des Willens. Ueberdieß ordnete er die Bewegungen des Gemüthes und die Begehrungen ſo in ihm, daß ſie ſtets der Vernunft gehorchten. Sodann fügte er die wunderbare Gabe der urſprünglichen Gerechtigkeit hinzu, und ſetzte den Menſchen als Herrn der übrigen Geſchöpfe.“ [3]) Faſſen wir dieſe ſymboliſchen Beſtimmungen des Concils von Trient und des römiſchen Katechismus vorläufig kurz zuſammen; ſo ſind es, übereinſtimmend mit denen der Väter, nachſtehende:

a. Der zu ſeinem Ebenbilde und zu ſeiner Aehnlichkeit geſchaffenen Seele fügte Gott das Geſchenk der urſprünglichen Gerechtigkeit hinzu.

b. In dem ſo von Gott geſchaffenen und begabten Menſchen gehorchten die Bewegungen des Gemüthes und die Begierden der Vernunft, ſo wie die ganze Natur unter deſſen Herrſchaft ſtand.

c. Der Leib war nicht nur den Leiden nicht unterworfen, ſondern er war auch, jedoch nicht in Folge natürlicher Beſchaffenheit, ſondern durch göttliche Gnade unſterblich.

d. Die urſprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit war aber, wie alles aus ihr Hervorgehende, durch die Sünde verlierbar. [4]) Dieſe Beſtimmungen haben wir nunmehr in's Einzelne zu verfolgen.

---

veret in nobis, ne nostro vitio aut minuatur, aut fugetur a vobis, quia Spiritus sanctus effugiet fictum (Sap. I, 5.). Bei andern Vätern iſt daſſelbe bald ausdrücklich ausgeſprochen, bald vorausgeſetzt. Man vgl. hierüber z. B. *Justin.* de resurrect. c. 10, dial. c. Tryph. c. 6, orat. ad Graec. c. 5. *Tatian.* orat. ad Graec. cc. 10, 18, 22, 24, 25, 34.

1) Epheſ. 4, 22. Kol. 3, 9. 10.

2) *Concil. Trid.* Sess. V. can. 1: Primum hominem Adam sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse.

3) Catech. rom. P. I. c. 2. quaest. 19.

4) Die Verlierbarkeit ſtellt das Concil zu Trient in der obigen Stelle durch den wirklich eingetretenen Verluſt dar. Andere concilianiſche Ausſprüche, und beſonders

2. In der Lehre von der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menſchen haben wir geſehen, wie der Menſch durch Entwicklung ſeiner Intelligenz und Freiheit zu ſeiner Beſtimmung ſich heranbildet, deren höchſter Punkt ſeine bewußte, freie und lebendige Gemeinſchaft mit Gott iſt. Die ganze frühere Schilderung betraf die Naturſeite des Menſchen. Dieſe iſt aber nicht die einzige, vielmehr iſt ſie in der Betrachtung des urſprünglichen Menſchen nur eine Seite, die erſt in Verbindung mit der andern die Vollſtändigkeit des Zuſtandes des erſten Menſchen ausmacht. Dieſes andere, zur Natur hinzukommende Moment iſt die göttliche Gnade, die als Gnade des heiligen Geiſtes dem erſten Menſchen — nicht als natürliches, zum endlichen Weſen als ſolchem gehöriges, ſondern als übernatürliches Princip — einwohnte, den Geiſt mit Heiligkeit und Gerechtigkeit erfüllte, dem Leib aber Unſterblichkeit verlieh. Indem die göttliche Gnade ſolches im Urmenſchen, dem ſie einwohnt, wirkt, vollendet ſie zugleich den Menſchen: die Gnade des heiligen Geiſtes gibt dem Menſchen ſeine letzte Vollendung. In dieſer Hinſicht erſcheint es als mit der göttlichen Offenbarung nicht übereinſtimmend, wenn angenommen wird, vor der Sünde des Menſchen gebe es keine göttliche Gnade; dieſe ſei nur die Form der göttlichen Liebe, welche gegenüber der Sünde Erlöſung beſchließe und vollbringe.

Kirchenväter ſtimmen bei. Das zweite Concil von Oranza ſagt can. 19: Natura humana etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo seipsam creatore suo non adjuvante, servaret: unde cum sine gratia Dei salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare, quod perdidit. Cyprian in serm. 3, de bono patientiæ: Adam contra praeceptum coeleste cibi lethalis impatiens in mortem cecidit, nec acceptam divinitus gratiam patientia custode servavit. Daß aber die Gnade für Adam vom heiligen Geiſte ausgegangen ſei, darüber ſpricht ſich Cyprian in epistol. 74, ad Pompeium mit Rückſicht auf die Taufe alſo aus: Porro autem non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit spiritum sanctum, sed in ecclesiæ baptismo, ut spiritum sanctum jam natus accipiat, sicut in primo homine Adam factum est. Bei Irenäus (adv. haer. l. III. c. 23, n. 5) bekennt Adam von ſich ſelber: Quoniam eam quam habui a spiritu sancto, sanctitatis stolam amisi per inobedientiam. Auguſtinus handelt darüber an mehreren Orten, wie de correptione et gratia c. 11: Quid ergo, Adam non habuit Dei gratiam? Immo vero habuit magnam. Später heißt es von Adam: Nec ipsum Deus esse voluit sine gratia, quam reliquit in ejus libero arbitrio. De civit. Dei. l. XIII. c. 13: Nam postea quam praecepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Aehnliche Stellen bei Ambroſius Hexaëm. l. VI. c. 7. Chryſoſtomus hom. XVI. in Genes. Cyrillus v. Alex. in Joan. l. II. c. 3. Leo d. Gr. serm. I. de Jejunio decimi mensis.

Im Gegentheil iſt die göttliche Gnade und ihr Verhältniß nach Außen und zum Menſchen etwas **Ewiges**, ſowie auch der hl. Geiſt ſeine Stellung zu demſelben nie ändert: die ganze Veränderung, die möglicher Weiſe eintritt, betrifft nur die Form, und dieſe iſt ſtets durch den Menſchen, ſeine Handlungsweiſe und ſeine Zuſtändlichkeit bedingt. Wie nun die Gnade des hl. Geiſtes zu dem Menſchen im Neuen Teſtamente ſich verhält, ſo hat ſie ſich ſchon zum Urmenſchen verhalten, und was ſie umgekehrt in jenem gewirkt, daſſelbe wirkt ſie auch nach der Ankunft Chriſti. Die göttliche Offenbarung beſtimmt im Allgemeinen das Chriſtenthum als jene Anſtalt, durch welche **das Ende in den Anfang zurückkehrt.** [1] Das Werk Chriſti hat zu ſeinem Zwecke eine **Erneuerung der Dinge durch Wiederherſtellung derſelben.** [2] Dieſe Erneuerung der Welt und insbeſondere des Geiſtes wird aber dargeſtellt als Wiedergeburt und Erneuerung durch den hl. Geiſt. [3] Damit kommen wir auf unſern obigen Gegenſtand von ſelbſt zurück, denn der erſte, von und nach Gott geſchaffene Menſch, zu welchem der jetzige wieder hergeſtellt werden ſoll, war in ſeinem urſprünglichen Zuſtande mit **Heiligkeit** und **Gerechtigkeit** begabt. Das Neue Teſtament ſchließt dieſe Lehre in eine Forderung ein, welche dahin lautet: „Daß ihr, was euern ehemaligen Wandel betrifft, den alten, durch betrügliche Lüſte zerrütteten Menſchen ableget, dagegen nach Geiſt und Sinn euch erneuet, und **den neuen Menſchen anziehet, der nach Gott geſchaffen iſt in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit.** [4] Der neue Menſch iſt der von und nach Gott geſchaffene Menſch: dieſer aber iſt der in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit erſchaffene Menſch. Das Wort **Wahrheit** bezieht ſich ebenſo auf die Gerechtigkeit als auf die Heiligkeit. Der von Gott ausgegangene **wahre** Menſch iſt der Menſch urſprünglicher Gerechtigkeit und Heiligkeit. Der Begriff der Wahrheit iſt aber hier gleich dem Be-

---

1) Bei *Iren.* adv. haer. l. IV. c. 20, n. 4 iſt dieſer Gedanke alſo ausgedrückt: Jesus Christus, qui novissimis temporibus homo in hominibus factus est, ut finem conjungeret principio.

2) Epheſ. 1, 10. Der ganze göttliche Rathſchluß geht auf dieſe Wiederherſtellung.

3) Tit. 3, 5.: Er hat uns erlöſet durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des hl. Geiſtes, den er uns durch Jeſum Chriſtum, unſern Herrn, ſo reichlich mitgetheilt hat. Joh. 3, 5.: Wahrlich, wahrlich! ich ſage dir, wer nicht aus Waſſer und dem hl. Geiſte wiedergeboren wird, kann nicht in das Reich Gottes kommen.

4) Epheſ. 4, 22—24. Vgl. Kol. 3, 9. 10.: Ziehet den alten Menſchen mit ſeinen Werken aus, und ziehet den neuen an, der zur Erkenntniß und nach dem Bilde deſſen, der ihn geſchaffen hat, erneuet iſt.

griff der göttlichen Idee, wie wir dieß ſchon an mehreren Orten geſehen haben. Der maaßgebende Gedanke iſt daher der: Der der göttlichen Idee, d. i. dem göttlichen Gedanken und Willen entſprechende Menſch iſt der Menſch in Gerechtigkeit und Heiligkeit. Daß die Erneuerung und die Vollendung in und durch die Erneuerung vom hl. Geiſte ausgehe, haben wir kurz zuvor ſchon [1]) geſehen. Von eben dieſem ſelben Geiſte iſt aber auch ſchon urſprünglich die Vollendung ausgegangen. Wer den Menſchen jetzt noch, auf das Werk der Erlöſung hin, in der Kirche zur Vollendung führt, der hat ihn auch ſchon urſprünglich, und zwar durch ſeine Gnade, die ihm Gerechtigkeit und Heiligkeit verlieh, vollendet. Damit kommen wir auf den ſchon oben im Allgemeinen ausgeſprochenen Gedanken zurück, daß das Weſentliche der Thätigkeit des hl. Geiſtes dem Menſchen gegenüber ſtets daſſelbe bleibe. Der Grundbegriff iſt der der Heiligung. Der hl. Geiſt iſt der den Menſchen heiligende oder heiligmachende Geiſt, *πνευμα ἁγιωσυνης*, wie ihn der Apoſtel ganz im Allgemeinen nennt. [2]) Mit dem Momente der Heiligung aber verbindet ſich ſtets das der Gerechtmachung [3]) Durch beides zumal aber vollendet der Geiſt den Menſchen. Dieſer Begriff der Vollendung iſt es, der uns nunmehr umſtändlicher zu beſchäftigen hat.

3. Der Begriff der Vollendung des Menſchen ſchließt ſich hinſichtlich des eigenen Objects, auf das ſie geht, mit dem noch nicht ab, was wir oben zur Ebenbildlichkeit Gottes gerechnet haben. Der Menſch folglich, ausgerüſtet mit Intelligenz, Freiheit und geiſtiger Unſterblichkeit, iſt noch nicht der vollendete Menſch. Da nun dieſes Alles, wie wir früher geſehen, zur Natur und zum Weſen des Menſchen gerechnet wird; ſo iſt, übereinſtimmend mit dem kurz zuvor Bemerkten auch zu ſagen: der in ſeiner endlichen Natur und in ſeinem endlichen Weſen vollendete Menſch iſt noch nicht der wahrhaft vollendete Menſch, der Menſch, wie er der göttlichen Idee und mit ihr der Wahrheit entſpricht. Dieſer letztere iſt vielmehr derjenige Menſch, von welchem geſagt wird, daß ſich in ihm das ſupernaturale Princip mit dem naturalen verbunden habe, kraft welcher Verbindung er heilig und gerecht ſei. Die Kirchenväter haben die Auseinanderſetzung dieſes Gedankens an den oben ſchon geltend gemachten Unterſchied zwiſchen Gottebenbild-

---

1) Nach Tit. 3, 5. 2) Röm. 1, 4.

3) 1 Kor. 6, 11.: Aber ihr ſeid gereinigt, geheiligt und gerecht geworden im Namen des Herrn Jeſu durch den Geiſt unſeres Gottes.

lichkeit und Gottähnlichkeit geknüpft. Während die erſtere urſprünglich iſt, iſt die andere, die Aehnlichkeit, ein Späteres: gottebenbildlich iſt er unmittelbar durch das von Gott geſchaffene Weſen, gottähnlich wurde er durch das zur Schöpfung hinzukommende Sichmittheilen und Einwohnen des hl. Geiſtes, welches erſt die wahre Geiſtigkeit verleiht.[1]) Der Menſch, bevor er den Geiſt empfangen, iſt noch unvollkommen, rein endlich, fleiſchlich. Die Zurückbeziehung der Aehnlichkeit auf das Theilhaftigwerden des hl. Geiſtes ſteht mit dem oben von uns Entwickelten, wonach wir die Aehnlichkeit mit Gott in Verbindung mit der freien Thätigkeit des Menſchen gebracht haben, ſchon deßwegen nicht im Widerſpruche, weil es ja in der Beſtimmung des Menſchen lag, ſich auch in der vom hl. Geiſt empfangenen Heiligkeit und Gerechtigkeit durch Freiheit zu bethätigen, zu welchem Behufe das urſprüngliche Geſetz gegeben wurde, wie wir ſpäter ſehen werden, und wie die Kirchenväter es ausdrücklich hervorheben.[2]) Das Eigenthümliche der auf die Offenbarung gegründeten Anſchauung beſteht nur in der Annahme, daß der Menſch nach ſeinem wahren Begriffe oder nach ſeiner Idee erſt durch den ihm einwohnenden heiligen Geiſt vollendet werde. So laſſen ſich nun zugleich auch früher bemerkte Mißverſtändniſſe löſen. Mehrere von jenen Theologen, welche den Menſchen aus drei Theilen beſtehen laſſen, aus Leib, Seele und Geiſt, haben in Wahrheit nicht drei

---

1) So Irenäus adv. haer. lib. IV. praefat. n. 4: Homo est autem temperatio animæ et carnis, qui secundum similitudinem dei formatus est et per manus ejus plasmatus est, hoc est per filium et spiritum, quibus et dixit: Faciamus hominem etc. L. IV. c. 4, n. 3: Homo vero rationabilis et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suæ potestatis. L. V. c. 6, n. 1: Quum autem spiritus hic (sc. Dei) commixtus animæ unitur plasmati, propter effusionem spiritus spiritualis et perfectus homo factus est, et hic est, qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Si autem defuerit animæ spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per spiritum. Perfectus autem homo commixtio et adunitio est animæ assumentis spiritum patris et admixta ei carni, quæ est plasmata secundum imaginem Dei.

2) *Iren.* adv. haer. l. IV. c. 38, n. 4: Oportuerat autem primo naturam apparere, post deinde vinci et absorbi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate, et *fieri* hominem secundum imaginem et similitudinem Dei, agnitione accepta boni et mali. Das Gute und Böſe war allerdings vor der Sünde noch nicht ein Erfahrenes und durch Erfahrung Erkanntes, deßohngeachtet aber war es doch nicht ein Nichtgewußtes. Denn Gebot und Verbot wies deutlich genug auf Gott Wohlgefälliges und Gott Nichtwohlgefälliges hin.

Beſtandtheile der menſchlichen Natur angenommen, ſondern nur zwei, Leib und Seele, während ſie unter dem Geiſt den heiligen Geiſt verſtanden, welcher und ſofern er der menſchlichen Seele einwohnt, und vermöge dieſes Einwohnens Heiligkeit und Gerechtigkeit verleiht, dadurch aber nimmermehr mit der menſchlichen Natur ſubſtantiell ſich verbindet und Eins mit ihr wird. Wird alſo neben dem Leibe und der Seele noch der Geiſt genannt; ſo iſt dieſer Geiſt, ſofern er Beſtandtheil des menſchlichen Weſens iſt, nicht ein Drittes, ſondern nur die Seele ſelbſt, welche vom hl. Geiſt, der nie in die Natur ſelbſt ſubſtantiell eingeht, ſondern ſie nur durchdringt und in ihr wirkt, mit Heiligkeit und Gerechtigkeit erfüllt, erhoben und zum wahrhaftigen Leben belebt iſt. So nimmt es Irenäus. Auch er ſpricht von Leib, Seele und Geiſt; aber er begreift unter dem Geiſte nur die vom hl. Geiſte als dem außermenſchlichen ſupernaturalen heiligen Princip durchwohnte und in's eigentliche, wahre, vom fleiſchlichen unterſchiedene Leben eingeführte Seele.[1]) Dieſes, aus der Gemeinſchaft mit dem heiligen Geiſte gekommene Leben wird das

---

1) *Iren.* V. 9. 1—3: Quia sunt tria, ex quibus, quemadmodum ostendimus, perfectus homo constat, carne, anima et spiritu, et altero quidem salvante et figurante, qui est spiritus, altero quod unitur et formatur, quod est caro, id vero quod inter haec est duo, quod est anima, quæ aliquando quidem subsequens spiritum elevatur ab eo, aliquando autem consentiens carni decidit in terrenas concupiscentias. Quotquot ergo id quod salvat et format et unitatem non habent, hi consequenter erunt et vocabuntur caro et sanguis, quippe qui non habent spiritum Dei in se. Propter hoc autem et mortui tales dicti sunt a Domino, quoniam non habent spiritum, qui vivificet hominem. Quotquot autem timent Deum et credunt in adventum filii ejus et per fidem constituunt in cordibus suis spiritum Dei, hi *tales justi* homines dicentur et mundi, et spirituales, et viventes Deo, quia habent spiritum patris, qui mundat hominem et sublevat in vitam Dei. Sicut enim caro infirma, sic spiritus promptus a Domino testimonium accepit. Hic est potens perficere quaecunque in promptu habet. Si igitur hoc quod est promptum spiritus admisceat aliquis velut stimulum infirmitati carnis, necesse est omni modo, ut id quod est forte superet infirmum; ita ut absorbeatur infirmitas carnis a fortitudine spiritus, et esse eum, qui sit talis, non jam carnalem, sed spiritualem propter spiritus communionem. . . Infirmitas enim carnis absorpta potentem ostendit spiritum, spiritus autem rursus absorbens infirmitatem haereditate possidet carnem in se, et ex utrisque factus est vivens homo: vivens quidem propter participationem spiritus, homo autem propter substantiam carnis. Ubi autem spiritus patris, ibi homo vivens sanguis rationalis ad ultionem a Deo custoditus, caro a spiritu possessa, oblita quidem sui, qualitatem autem spiritus assumens, conformis facta verbo Dei.

göttliche Leben, [1]) d. i. das mit der göttlichen Idee übereinſtimmende Leben genannt. Auch die Anſchauung des Tatian iſt im Grunde keine andere. Zuerſt erklärt er das Sterblichgewordenſein des nach dem Ebenbild Gottes geſchaffenen Menſchen dadurch, daß der mächtige Geiſt von ihm gewichen iſt. [2]) Daß aber dieſer mächtige Geiſt der heilige ſei, wird aus ſpätern Stellen ſichtbar, in welchen er ausdrücklich ſo genannt wird. [3]) Wörtlich aber heißt es: „Im Anfange lebte der Geiſt mit der Seele; aber da ſie ihm nicht folgen wollte, ſo verließ er ſie. Da ſie aber von ſeiner Kraft gleichſam noch einige Funken behielt, aber von ihm getrennt das Erhabene nicht zu erſchauen vermochte, ſo folgte ſie, während ſie Gott ſuchte, den ränkevollen Dämonen und bildete aus irriger Meinung viele Götter.“ [4]) So iſt es nun auch zu erklären, wenn Tatian von einem doppelten Geiſte des Menſchen ſpricht, den der erſte Menſch beſeſſen, wovon der eine der über den andern erhabene, gottähnliche geweſen ſei. [5]) Mit Rückſicht darauf, daß das eigentliche, wahrhafte Sein und Leben erſt aus der Gemeinſchaft mit dem heiligen Geiſte kommt, nannten die Kirchenväter dieſen nicht etwa nur hinſichtlich des Neuen Teſtaments den Wiederherſteller, [6]) ſondern er wird auch ganz im Allgemeinen der belebende Geiſt, [7]) ja ganz ausdrücklich der Urheber des urſprünglichen geiſtigen Lebens, — *ζωαρχικον πνευμα* — genannt. [8])

4. Nach dieſen patriſtiſchen Erörterungen, welche das katholiſche Dogma ebenſo als das Dogma der Kirchenväter, wie die Kirche erſcheinen laſſen, kommen wir in der weitern Betrachtung der urſprünglichen Gnadengabe auf das Verhältniß des Naturalen zum Supernaturalen zurück. An ſich iſt ſchon in die ganze religiöſe Anlage und Beſtimmung des Menſchen jenes Verhältniß des Naturalen zum Supernaturalen eingeſchloſſen, ſo daß in der That in der Lehre von der urſprünglichen Gnadengabe nichts Neues oder gar Unerwartetes zur Erſcheinung kommt. Die bewußte, freie und lebendige Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott iſt immerhin die Gemeinſchaft des Naturalen mit dem Super-

1) Siehe die vorausgehende Note.

2) *Tatian.* ad Graec. c. 7.

3) Loc. cit. c. 12. 13. 15.

4) *Tatian.* ad Graec. c. 13.

5) Loc. cit. c. 12.

6) Wie Gregor v. Naz. orat. X.: *νεοκτιστον ψυχην, ἡν το πνευμα δι᾽ ὑδατος ἀνεμορφωσεν;* orat. XLIV.: *το πνευμα δημιουργει την πνευματικην ἀναγεννησιν.*

7) *Chrysost.* hom. XXX. in act. *παναγιον και ζωοποιον πνευμα.*

8) *Chrysost.* hom. CXVIII.; ſiehe ferner bei Photius Epist. I.

naturalen, des Creatürlichen mit dem Uebercreatürlichen, dem Abſoluten. Was aber die Lebendigkeit dieſer Gemeinſchaft noch im Beſondern angeht, und die damit verbundene Innigkeit; ſo ſind beide an wirkliche Actionen geknüpft, die gegenſeitig zwiſchen Gott und dem Menſchen vorgehen. Nicht nur hat ſich in der Religion der Menſch ausnahmslos an Gott hinzugeben; ſondern Gott gibt ſich an ihn zuvor ſchon hin, indem der heilige Geiſt ihn erfüllt und vermöge der durch dieſe Erfüllung geſtifteten Gemeinſchaft heiligt, durch dieſes Alles aber vollendet. Gehört nun das religiöſe Moment weſentlich zur Natur und zur Beſtimmung des Menſchen; ſo liegt darin, daß der heil. Geiſt in den Menſchen kommt, um in ihm zu wohnen, nichts Auffallendes; daß die Religion als Gemeinſchaft oder als Einheit des Menſchen mit Gott das Sein und Wohnen Gottes im Menſchen und des Menſchen in ihm fordere, haben wir bereits im zunächſt vorausgehenden Abſchnitt geſehen. Dadurch nun, daß Gott zuerſt in die Gemeinſchaft mit dem Menſchen ſich hingibt, in ihm iſt und wohnt, durch und mit dieſem Wohnen aber zugleich Heiligkeit und Gerechtigkeit ihm verleiht, gibt Gott nur, was zur objectiven Vollendung des Menſchen gehört; indem er aber dieſes gibt, übt er nur, was wir auch ſonſt in der übrigen Offenbarung am freien Weſen als ſeine Thätigkeit zu erblicken gewohnt ſind: Gott ſetzt nämlich das, was da nach der Beſtimmung des Weſens ſein ſoll, ſchon Anfangs vollſtändig, um es ſofort durch die Freiheit des Geſchöpfes vermitteln und zum freien Eigenthume machen zu laſſen.[1]) Was nun Gott im Menſchen ſetzt, iſt die Heiligkeit und Gerechtigkeit, und die damit in nächſter Verbindung ſtehende Gemeinſchaft mit ihm. Liegt aber Beides in der Beſtimmung des menſchlichen Weſens, und entſpricht der Menſch erſt dann ſeiner ewigen Idee, wenn er in Gemeinſchaft mit Gott und heilig und gerecht iſt; ſo iſt das in der objectiven göttlichen Vollendung Gegebene und in ihr Geſetzte zwar immer ein Accidens für die menſchliche Natur, aber nicht ein Solches, für was ſie nicht beſtimmt und organiſirt wäre. Das Accidentelle iſt hier nicht das eigentlich Fremde; denn was des Menſchen innerſtes Weſen nach ſeiner göttlichen Beſtimmung vermittelt und durch Vermittlung als eine Wirklichkeit ſetzt, kann ihm nicht als ein abſolut Fremdes erſcheinen. Das Accidentelle liegt vielmehr darin, daß das, was der heilige Geiſt in ihm wirkt und durch das Wir-

---

1) Mehreres hierüber in unſerer Schrift: Der Geiſt der göttlichen Offenbarung. Gießen 1837.

ken ſetzt, nicht ein von ihm — dem Menſchen — ſelbſt Geſetztes und aus der eigenen Natur heraus Entwickeltes iſt. Schon zu mehreren Malen haben wir bemerkt, daß zum vollen Umfange des Begriffs eines Weſens auch die Relation eben dieſes Weſens gehöre. Wenden wir dieß nun auf den Menſchen an, und iſt die Relation, die hier ins Auge zu faſſen iſt, die zu Gott; ſo ſcheint es folgerichtig, zu ſagen, es ſei dem Menſchen weſentlich, in Gemeinſchaft mit Gott zu ſtehen, heilig und gerecht zu ſein. Nur ein anderer Ausdruck für daſſelbe iſt es, wenn wir ſagen: das Verhältniß zu Gott, oder das religiöſe Verhältniß, gehöre zur Natur des Menſchen. Allein es ſtellen ſich alsbald einige Gedanken heraus, durch welche jene Ausdrücke erſt ihr rechtes und wahres Verſtändniß erhalten. Zuerſt wollen jene Ausdrücke nur beſagen, die zum Ebenbilde Gottes gerechneten Kräfte der menſchlichen Natur haben, wie das Vermögen, ſo die Beſtimmung, religiös zu ſein oder zu werden. Das weiter zu bemerkende Zweite ergibt ſich aus dem Erſten wie von ſelbſt. Was in jenem Vermögen, ſowie in jener Beſtimmung liegt, iſt noch nicht das wirkliche Sein, ſondern erſt das Sollen. Der Menſch ſoll in Gemeinſchaft mit Gott, ſowie in ihr heilig und gerecht ſein. Daß er aber Beides aus ſich auch nicht ſein könne, lehrt der ſpätere Abfall, der durch die Freiheit der Wahl ermöglicht wurde. Damit wird nun aber ein Drittes offenbar, und zwar dieſes, daß die Gemeinſchaft mit Gott, ſowie die urſprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, aus der Natur des Menſchen von ſelber noch nicht folgen, in ihr unmittelbar noch nicht gegeben und geſetzt ſind, ſo daß ſich jener erſte vollkommene Zuſtand und die bloße Natur zuſammen verhielten wie Folge und Grund, die in einem naturnothwendigen Verhältniſſe mit einander ſtänden. Was aber aus der Natur nicht hervorging, wurde durch göttliche Gnade möglich und wirklich, und ſo ward der Menſch urſprünglich im objectiven Sinne von Gott vollkommen gebildet. Was weder ſchon im Weſen der Natur noch für dieſes Weſen nothwendig gegeben war, das gab die göttliche Gnade aus ſich freiwillig. Zu der göttlichen Schöpferthätigkeit tritt ſomit im erſten Menſchen die göttliche Gnadenthätigkeit, die, damit der Menſch ſchon im Anfange vollkommen ſei, dasjenige aus Gnade gibt, was aus dem einfachen Weſen der Natur noch nicht folgt. Wer die Möglichkeit hievon in Abrede ſtellen wollte, würde im erſten Menſchen mit der göttlichen Gnade auch die menſchliche Freiheit läugnen. Denn alles Denken, Handeln und Sein wäre im entgegengeſetzten Falle nur reine Naturfolge, die aber ſchon

ihrem Begriffe nach die Freiheit gerade ſo wie die Gnade ausſchließt. Allerdings hat Gott in ſeiner Idee vom Menſchen jene urſprüngliche Vollkommenheit bezweckt, wie er denn dieſen Zweck durch die objective Schöpfung und ſomit im objectiven Sinne auch erreicht hat. Aber dieſe Vollkommenheit war im erſchaffenen Weſen als ſolchem noch nicht gegeben, ſondern war ein Product der göttlichen Gnade, auf daß ſie ſpäter zugleich ein Product der Freiheit ſein könne, eben weil, was die Gnade vertilgt, auch die Freiheit aufhebt, — die Nothwendigkeit nämlich, die ſchon im Weſen oder in der Natur ſein ſoll. Das nun, was der Menſch aus ſeiner Natur heraus weder weſentlich noch nothwendig entfaltete, ſetzte in ihm urſprünglich ſchon die göttliche Gnade des Geiſtes. Der göttliche Geiſt mußte zuerſt in den Menſchen eingehen und eine Gemeinſchaft des Lebens in ihm gründen, ehe der Menſch ſelbſt in Gott eingehen und jene Gemeinſchaft haben konnte, deren innerſtes und tiefſtes Princip Gott wäre. Der urſprüngliche Zuſtand war daher ein *Gnadenſtand*: der vollkommene Zuſtand Adams folglich ein durch göttliche Gnade bewirkter Zuſtand, in welchen das Chriſtenthum den gefallenen Menſchen wieder zurückführen will. 1) In dieſem Gnadenſtande findet ein ſtetes *Erhobenwerden* aus dem rein endlichen Zuſtande in den höhern geiſtigen durch den heiligen Geiſt Statt. 2)

---

1) *Makarius* ſagt hierüber hom. XVII. n. 3: „Eben ſo wenig auffallend und neu iſt es den Chriſten, die einſt Herrſcher werden ſollen im künftigen Reiche (eingeweiht jetzt ſchon und zuvor ſind ſie ja in die Geheimniſſe der Gnade), denn dieſer *Gnadenſtand* iſt ja ehemals ihr *natürlicher Stand* geweſen; nur der Teufel hat dem Menſchen, da er Gottes Gebot übertrat, eine finſtere Decke über die Seele geworfen, und ihm den Blick in ſeine urſprüngliche Natur und in ſeine wahre, ächte Beſtimmung getrübt. Gottes Gnade aber hat ſich dem Menſchen genahet, ihm die Decke abgenommen und die Seele in ihre ehemalige Reinheit, in ihren Urſprung und erſten Zuſtand, als reines, tadelloſes Geſchöpf, wieder eingeſetzt.“ — *Derſelbe* ſagt hom. XXVI. n. 2: „Oben ſchon habe ich geſagt, die Sünde werde (durch den Eintritt des Geiſtes Gottes in uns) gänzlich vertilgt, und der Menſch kehre in die reine Urgeſtalt Adams zurück: denn die Kraft des göttlichen Geiſtes, die die Wiedergeburt des menſchlichen Geiſtes bewirkt, bringt ihn zum Grade der Vollkommenheit Adams; ja noch edler, als dieſer, wird er, denn er wird gleichſam *vergöttert*.“ Vgl. Homil. XXXVII. n. 7: „Darum laſſet uns im feſten Vertrauen, Glauben und Geſinnung bitten und flehen, daß wir des hl. Geiſtes theilhaftig werden, auf daß wir wieder dahin zurückkehren, wovon wir abgewichen ſind.“

2) *Tatian.* ad Graec. c. 13: „Nicht die Seele hat den Geiſt gerettet, ſondern iſt von ihm gerettet worden, und das Licht hat die Finſterniß ergriffen. Das Wort aber iſt das göttliche Licht: die Finſterniß aber die unerfahrene Seele. . . Aber mit dem göttlichen Geiſte verbunden, hat ſie Hilfe und ſteigt dahin, wohin ſie der Geiſt führt. Denn ſein Sitz iſt oben.“ — Vgl. *Makarius* hom. V. n. 9.

5. Der Begriff des Geſchaffenſeins durch Gott ſchließt nach dem Bisherigen den andern Begriff des Geheiligtſeins noch nicht in ſich: das Geſchaffene iſt an ſich noch nicht das Geheiligte, vielmehr iſt es das der Heiligung Bedürftige, und zwar durch Denjenigen, der kein Geſchöpf, und heilig ſchon durch ſein Weſen iſt. Hierüber nun, und daß dieſes durch ſich ſelber heilige und die Geſchöpfe heiligende Weſen der heilige Geiſt ſei, ſagt Baſilius der Große: „Jedes Geſchöpf iſt heilig, wenn es geheiligt wird: der heilige Geiſt aber gehört nicht zu denen, welche geheiligt werden, ſondern zu denen, welche heiligen; alſo iſt er kein Geſchöpf. Nichts Geſchaffenes iſt dem Weſen nach heilig, denn das dem Weſen nach Heilige bedarf keiner Heiligung von Außen her; was aber gemacht oder geſchaffen iſt, bedarf der Heiligung von Außen her.“ [1] An einem andern Orte ſagt Baſilius: „Folglich denkſt du dir eine Dreiheit: den Herrn, welcher befiehlt, das Wort, welches erſchafft, und den Geiſt, welcher befeſtiget. Was anders aber mag wohl die Befeſtigung ſein, als die Vollendung hinſichtlich der Heiligung, indem das Wort Befeſtigung nichts Anderes bedeutet, als das beſtändige, unwandelbare und feſte Beharren im Guten. Nun aber gibt es keine Heiligung ohne den Geiſt: denn auch die Mächte der Himmel ſind nicht von Natur heilig, denn ſonſt wären ſie vom heiligen Geiſte nicht verſchieden, ſondern ſie haben nach dem Verhältniſſe des gegenſeitigen Vorzugs das Maaß der Heiligung von dem Geiſte ... die Heiligung aber, welche außer ihrer Weſenheit iſt, gibt ihnen die Vollkommenheit durch die Gemeinſchaft mit dem Geiſte.“ [2] Was aber den Menſchen heiliget, das macht ihn auch der Seligkeit würdig. Die Seligkeit geht von der Heiligung aus. Deßwegen ſagt Makarius: „Die nackte, vom Geiſte Gottes verlaſſene Seele iſt nicht vermögend, ſo ſehr ſie es auch wünſchte und wollte, irgend etwas Verdienſtliches für ſich, irgend etwas dem Geiſte Gottes Wohlgefälliges zu Stande zu bringen, denn noch hat ſie den heiligen Geiſt nicht empfangen.“ [3] Die von Gott geſchaffene menſchliche Natur hatte als ſolche nichts Verdienſtliches; das ewige Leben ging folglich auch aus dem reinen Naturzuſtande nicht hervor, ſondern aus der Gnadengabe, d. i. aus der verliehenen Heiligkeit und Gerechtigkeit. [4] Damit iſt

1) *Basil.* contr. Eunom. l. V. unter der Rubrik: Quod Spiritus Sanct. non sit creatura.

2) *Basil.* de Spiritu Sancto c. 16.

3) *Macar. Aegypt.* hom. XVIII. n. 2.

4) Pius V. und Gregor XIII. haben mit Rückſicht hierauf nachſtehende Sätze als unkatholiſch verurtheilt. Art. XXI.: Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio

aber dem Menſchen nicht nur nicht verwehrt, die ohne ſein Verdienſt ihm verliehene Gnadengabe der urſprünglichen Gerechtigkeit durch das Wirken der Freiheit zu ſeinem perſönlichen Eigenthum zu machen, ſondern hierin beſtand noch ganz eigentlich, wie wir im folgenden Paragraphen ſehen werden, ſeine Aufgabe.

6. Verhält es ſich alſo; ſo wird auch das, was die Seligkeit begründet und worin ſie beſteht, die Gemeinſchaft der Einheit mit Gott, zunächſt durch den heiligen Geiſt bedingt und vermittelt ſein. Geht die Gemeinſchaft mit Gott aus der Geburt aus Gott hervor; ſo iſt das Princip der Geburt aus Gott der heilige Geiſt. Nur das vom Geiſte Geborne iſt Geiſt, d. h. hat wahrhaftes Geiſtesleben, und nur für dieſes iſt das Himmelreich. [1]). Das Sein aus Gott erſcheint überall als eine Wirkung des heiligen Geiſtes, oder als ein Reſultat der Vermittlung des wahrhaften Lebens, deſſen conſtantes Princip er iſt. [2]) Was von der Einheit mit Gott gilt, das gilt auch von dem, mit was ſie dem Ausdrucke nach oft wechſelt, von der Theoſis, der Vergöttlichung. Geht dieſe Vergöttlichung von der Gnade aus; [3]) ſo iſt die Gnade ſelbſt wiederum das Werk des heiligen Geiſtes. [4])

7. Vermöge der durch den heiligen Geiſt bewirkten Einheit des Menſchen mit Gott, ſowie der urſprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, war die Vernunft Gott, die niedern Seelenkräfte der Vernunft, der

---

in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis, ac proinde naturalis dicenda est, non supernaturalis Art. XXVI.: Integritas conditionis non fuit indebita naturæ humanæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio.

1) Joh. 3, 5–6.

2) 1 Joh. 3, 24.: Wer ſeine Gebote hat und hält, der bleibt in ihm, und er in ihm; daran erkennen wir, daß er mit uns verbunden bleibt, an dem Geiſte nämlich, den er uns gegeben. 1 Joh. 4, 13.: Daran erkennen wir, daß wir mit ihm vereinigt ſind, und er mit uns, daß er uns ſeinen Geiſt mitgetheilt hat. Röm. 8, 9.: Ihr ſeid aber nicht mehr fleiſchliche, ſondern geiſtige Menſchen, wenn anders Gottes Geiſt in euch wohnt.

3) *Basil. Caesar.* epist. 141: *οἱ ἀνθρωποι κατα χαριν ὀνομαζονται θεοι.*

4) *Cyrill. Alex.* in Append. Dial. VII. de Trinit. p. 660, ed. Paris. 1638: „Der Geiſt vergöttlichet“, *θεοποιει δε το πνευμα. Basil. Caesar.* contr. Eunom. l. V., unter der Rubrik: Warum wird nicht der Geiſt Sohn des Sohnes Gottes genannt, heißt es: „Du nenneſt den auf gotteslaſterliche Weiſe ein Geſchöpf, welcher die Urſache der Schöpfung iſt, welcher das Geſchöpf heiliget und zu Gott macht.“ *Tatian.* ad Graec. c. 15: Nun iſt es aber nothwendig, daß wir das verlorene Gut jetzt wieder ſuchen, unſere Seele mit dem heiligen Geiſte verbinden und zur Vereinigung mit Gott emporſtreben.“

Leib aber der Seele unterworfen.[1]) So war dem heiligen Willen Gottes im Anfange Alles unterworfen, und Gott Alles in Allem.

Die Nothwendigkeit der menſchlichen Entſcheidung.

Die Bedeutung des urſprünglichen Geſetzes.

§. 121.

Um den unmittelbaren Zuſtand des Urmenſchen zu einem durch Freiheit vermittelten, durch freie Vermittlung aber zu einem eigenen zu machen, war Entſcheidung nothwendig. Um dieſe Entſcheidung einzuleiten und herbeizuführen, gab Gott dem Menſchen ein Geſetz.

1. Allerdings lag es in des Menſchen Beſtimmung, in der Gemeinſchaft des heil. Geiſtes ſowie in der urſprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit zu verharren; aber nicht ohne, ſondern mit Freiheit, für welche ſich nunmehr die Aufgabe herausſtellte, das unmittelbar Gegebene, oder das, in was der Menſch unmittelbar eingeſetzt war, zu ſeinem dauernden Eigenthum durch die That der Freiheit zu machen. Was er durch objective Schöpfung und Gnade geworden war, entſpricht allerdings — aber ſelbſt nur wieder objectiv — der Idee des Menſchen. Das Vermögen der Freiheit will aber auch ein ſubjectives Entſprechen, und zwar ein ſolches, das nicht ausbleiben darf. In der urſprünglichen Unmittelbarkeit allein entſpricht ſomit der Menſch ſeiner Idee noch nicht, zum vollen Entſprechen gehört noch als etwas Weſentliches die freie Selbſtbeſtimmung des Menſchen, die mit der Selbſtentſcheidung zuſammenfällt. Das Unentſchiedene iſt noch nicht das in jeder Hinſicht Wahre, das Rechte, das Beruhigte und Befriedigte, für welches es kein Sollen mehr gibt. Für was es aber noch ein Sollen gibt, iſt noch nicht das in jeder Hinſicht und in dem Sinne Vollendete, daß ſchlechthin keine weitere Thätigkeit von Seite des Vollendeten Statt haben ſoll. Nur kann die ſubjective menſchliche Vollendung der objectiven göttlichen nichts beifügen, ſie kann ſie nicht vervollſtändigen durch Erweiterung ihres Umfanges, ſie

---

1) *Thom. Aquin.* Summa theol. P. I. qu. 95, art. 1: Manifestum est, quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum manserint. Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur. Ueber die gleichlautende Lehre der mittelalterlichen Theologen hierüber vgl. unſere Abhandlung über das göttliche Ebenbild im Menſchen, in der Tübinger Quartalſchrift, Jahrg. 1830.

kann ihr hinſichtlich des Inhaltes keinen höhern Werth verleihen, ſondern ſie vermag einfach nur in ſie einzugehen, ſie zu verſtehen, ſie zu wollen und dadurch zu erfüllen, daß ſie dieſelbe frei an ſich ſelber vollzieht. Die Gottheit hat auf dieſe Weiſe den Menſchen, wie er durch Natur und Gnade zugleich iſt, ihm — dem Menſchen — ſelber überlaſſen, er hat folglich, da die Gnade das Freieſte iſt, das Werk der Freiheit — der Freiheit ſelbſt wieder überlaſſen. Was göttliche Macht und Weisheit geſchaffen, die göttliche Gnade aber geheiligt und objectiv vollendet hat, — das oder darin ſoll nunmehr der Menſch durch freie Selbſtbeſtimmung ſeinerſeits, und ſomit ſubjectiv, ſich auch vollenden. So iſt der urſprüngliche Menſch in ſeine eigene Hand gegeben und ſich ſelber anvertraut. Die reine endliche Natur iſt das Erſte, die götttliche Gnade das Andere; das Dritte ſoll die freie That des Menſchen ſein, durch welche er ſich als das vollzieht, was er durch Natur und Gnade zugleich iſt.

2. Um dieſe freie Selbſtbeſtimmung einzuleiten und herbeizuführen, dadurch aber dem Zuſtande der Unentſchiedenheit ein Ende zu machen, gab Gott das erſte Geſetz. Das erſte Geſetz hat ſeine Bedeutung weniger in ſeinem nächſten Inhalte, dem Verbote nämlich, zu eſſen von der bezeichneten Frucht, als vielmehr darin, daß es Ausdruck des von aller Welt zu befolgenden göttlichen Willens war. Das war der eigentliche Schwerpunkt des erſten Geſetzes, wie der göttliche Wille als ſolcher auch ſonſt einen Hauptgeſichtspunkt in allen göttlichen Geboten und Verboten bildet. Gregor v. Nazianz ſpricht die Anſchauung aus, der erſte Menſch habe die Aufgabe gehabt, der Pfleger der göttlichen Gedanken [1]) zu ſein, und zu dieſem Behufe ſei ſeinem freien Willen das Geſetz als Materie gegeben worden. [2]) Dieſe Anſchauung iſt tief. Es war in der That die Aufgabe des Adam, die Gedanken Gottes, d. i. die göttlichen Ideen, und insbeſondere die göttliche Idee ſeines eigenen Weſens, wie es durch Natur und Gnade zugleich objectiv daſtand, durch Freiheit zu verwirklichen, und dadurch ſeine große und bedeutungsvolle Stellung im Univerſum zu bethätigen. Die Frage jedoch, wie der Menſch dieſer Forderung entſprochen habe, wird zwar nicht mehr in dieſem Theile der Dogmatik, ſondern im folgenden mit einem eben ſo nicht erwarteten als verhängnißvollen Nein beantwortet.

---

1) *Gregor. Naz.* orat. XXXVIII. n. 12: *γεωργος θειων ἐννοιων.*
2) *Ibid.* *και διδωσι νομον, ὑλην τῳ αὐτεξουσιῳ.*

BIBLIOTHEK MUENCHEN

[illegible] 112

Buchbinder-Lehrwerkstätte
Nikolausheim
Dürrlauingen bei Günzburg

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Staudenmaier, Franz Anton,

Die christliche Dogmatik

Bd.: 3

Freiburg (1848)

Dogm. 977 db-3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10399614-7